
Brigitta Keintzel

Ethik des Widerstands

Hobbes – Kant – Hegel – Levinas

VERLAG KARL ALBER



Brigitta Keintzel

Ethik des Widerstands

Hobbes – Kant – Hegel – Levinas

VERLAG KARL ALBER



Veröffentlicht mit Unterstützung des Austrian Science Fund (FWF): 10.55776/PUB1160.

In die Publikation sind Forschungsergebnisse von:
Austrian Science Fund (FWF): P18281 und V345 eingeflossen



Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

1. Auflage 2025

© Brigitta Keintzel

Publiziert von
Verlag Karl Alber – ein Verlag in der
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden
www.verlag-alber.de

Gesamtherstellung:
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print): 978-3-495-99005-6

ISBN (ePDF): 978-3-495-99006-3

DOI: <https://doi.org/10.5771/978349599006>



Onlineversion
Nomos eLibrary



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.

Inhaltsverzeichnis

EINFÜHRUNG	7
 Teil I: ZUGÄNGE	 19
1 Entfaltung der Zugangsweise	21
1.1 Neun Lektionen, die der Widerstand lehrt	21
1.2 Voraussetzungen	43
2 Bewegen, begrenzen, herrschen: Widerstand im Leviathan	51
2.1 Empfinden, vorstellen, denken: Freiheit, Furcht, Macht . .	59
2.2 Wahrnehmen, denken, ordnen: Gesicht und Gesetz . . .	77
3 Widerstehen, begreifen, beurteilen: Der personale, der soziale und der vernunftbasierte Widerstand . .	95
3.1 Einführende Überlegungen	95
3.2 Der Widerstand als Thema, Metapher und Motiv in Kants Schriften	118
3.3 Widerstand der Begriffe und der transzendentalphilosophische Standpunkt	139
3.4 Widerstand der Vernunft – Widerstand der Person	157
3.4.1 Körperlichkeit des Widerstands (Träume eines Geistersehers)	160
3.4.2 Einsatzweisen des Widerstands im Aufgabenbereich der Vernunft	167
3.4.3 Sinnliche Einflüsse und moralische Gesetze	176

3.4.4 Widerstreitende Standpunkte: Singularität und Pluralität im wechselseitigen Widerstand	191
TEIL II: DIFFERENZEN UND DIALOGE	201
4 Der ethische Widerstand der anderen als kategorischer Imperativ –Levinas liest Kant	207
4.1 Problemaufriss	210
4.2 Levinas als Leser von Kant	220
4.3 Der Widerstand der anderen als kategorischer Imperativ	230
5 Gewissen als »Dialektik der Seele« oder als ethischer Widerstand? Hegels Vermächtnis und Levinas' Einspruch	239
5.1 Das gute Gewissen als subjektiver Ausgangspunkt für Wissen, Widerstand und <i>Intersubjektivität</i> (Hegel)	245
5.2 Levinas' Vorbehalte gegenüber dem guten Gewissen	256
5.3 Der Widerstand ein Schlüsselbegriff für Ethik und Dialog (Levinas)	262
5.4 Anschlüsse, Kreuzungen und Brüche	267
EPILOG	277
Quellen- und Literaturverzeichnis	289
Namens- und Werkregister	305

EINFÜHRUNG

*Willst du / deine Ruhe finden, / laß dich nicht beruhigen /
Siehst du dich um, / siehst du dich nicht; / werde umsichtig /
Was du tun kannst, / ist immer mehr, / als du tun könntest /
Du kannst / nichts Größeres leisten / als Widerstand*

(Elazar Benyoëtz, *Die Zukunft sitzt uns im Nacken*, 19)

Der als Paul Koppel in Wiener Neustadt 1932 geborene jüdische Schriftsteller bringt mit diesem Aphorismus eine Doppelstellung zum Ausdruck, die kennzeichnend für die Verhältnisse des Lebens im Allgemeinen ist. Wir sind dem Leben einerseits widerstandslos ausgeliefert und haben dennoch unendliche Möglichkeiten dieses zu gestalten. Diese Gestaltung erfolgt in, mit und durch Sprache. Mit der Sprache hört das »*primitive*«¹ oder das einfache Denken auf: Es wird ein mehrfaches Denken und erschließt sich in unterschiedlichen Perspektiven. Die Leistungen menschlicher Fähigkeiten und Möglichkeiten, die Benyoëtz »*Geist*« nennt, bestehen darin, Worte in Sprache zu verwandeln.² Philosophie vollbringt diese Leistungen, indem sie die Fülle von Meinungen und Befindlichkeiten in eine Form bringt, ohne ihre jeweilige Vielfalt als einen nicht weiter vermittelbaren Gegensatz oder als eine Bedrohung zu begreifen. Ein vages Sprechen, das die Zeichen der Bedrohung verdunkelt und nicht verdeutlicht, fordert das philosophische Unternehmen heraus. Philosophie kann hier eine Hilfestellung leisten, indem sie ein vages Sprechen auf seine Voraussetzungen und Konsequenzen befragt. Meiner Auffassung zufolge ist diese Hilfestellung, die Philosophie hier vollzieht, eine solche, die auf ein philosophisches Verständnis vom Widerstand angewiesen ist.

Philosoph:innen haben die philosophische Bedeutung des Widerstands für das Denken und Handeln auf höchst unterschiedliche

1 Benyoëtz, *Zukunft*, 55.

2 Vgl. Benyoëtz, *Zukunft*, 49.

Weise in ihrem Denken berücksichtigt und ihre Denkergebnisse greifen tief in das sogenannte Erbe der europäischen Denkgeschichte ein. Die Erkundung dieses Erbes erlaubt eine verblüffende und vielschichtige Anknüpfung an philosophiegeschichtliche Binnendifferenzen und ebenso an Traditionen außereuropäischen Denkens, sie ermöglicht auch, die Abgründe und Schattenseiten der europäischen Denktradition nicht isoliert wahrzunehmen. Nicht nur der Widerstand als politisches und ethisches Phänomen steht hier zur Diskussion, sondern ebenso der Widerstand als epistemischer, sozial-kultureller, leiblicher und handlungsbezogener Faktor. Er weist nicht nur in unterschiedliche Richtungen, er verleiht dem Denken und dem Handeln eine besondere Prägung, die mit unterschiedlichen Intensitätsgraden ausgestattet ist. Diese Verwobenheit macht deutlich, dass das Denken und das Handeln selbst mit einer »Kraft des Widerstands«³ ausgestattet sind.

Jedoch was ist darunter zu verstehen? Fragwürdig ist es, Widerstand als eine Art Motor und »Schrittmacher für geschichtliche Entwicklungen«⁴ zu betrachten. Fragwürdig ist diese Behauptung, weil sie auf einem Gesamtverstehen von »der« Geschichte beruht und den phänomenologischen leiblich und sprachlich verfassten Kern des Widerstands und die damit einher gehende Erscheinungsvielfalt

3 In moralphilosophischer Problemstellung schreibt Adorno von einer »Kraft des Widerstands«, die im »Gedanken und seiner Konsequenz« steckt, und der »nicht sofort im Sinn seiner Verwendbarkeit für wie immer auch geartete Zwecke sich manipulieren lässt [...]« (Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, 13). Widerstand, der ein integraler Bestandteil des Denkens und Handelns ist, kann demzufolge nicht auf den Status einer psychologischen Rechtfertigung reduziert werden, sondern er weist darüber hinaus und ist im Denken und (ethischen) Handeln angesiedelt. Sein Nichtsprechen bezeichnet eine ethische Leerstelle, die u. a. im Milgram Experiment und oder in nationalsozialistischen Gewaltverbrechen deutlich wurde, wie von Hans B. Schmid herausgearbeitet. Vgl. dazu und weiterführend Schmid, *Moralische Integrität*, i. bes. 75–6.

4 Diese Ansicht vertritt u. a. Klaus Roth, wenn er schreibt: »Die Geschichte des Widerstandsdenkens hat sich nicht im philosophischen Elfenbeinturm abgespielt. Sie war keine akademisch-theoretische Angelegenheit, sondern eine praktische – und zwar eine recht gefährliche, die zahllose Opfer forderte. Widerstand bildet gleichsam den Motor oder Schrittmacher der Geschichte. Im Grunde lässt sich die gesamte Weltgeschichte begreifen als permanenter Widerstandskampf, als Kampf gegen ungerechte Herrschaft und Unterdrückung, Ausbeutung und Verelendung bzw. als Kampf um Macht, der stets auf Widerstand stößt und Widerstand provoziert.« (Roth, »Geschichte des Widerstandsdenkens«, 7).

außer Acht lässt. So gilt zwar, dass Widerstand ein Struktur- und Steuerungselement für geschichtliche Betrachtungsweisen bildet, er ist aber gleichermaßen ein Bedeutungselement für das körperliche, politische und kulturelle Selbstverständnis von Individuen, Gruppen und Gemeinschaften im »Hier und Jetzt«.

Die zentrale Frage ist also nicht nur, wie sich der Widerstand zeigt, sondern auch: Wofür steht der Widerstand? Warum brauchen wir den Widerstand? In welchem Deutungs- und Ideenrahmen ist dieses Verständnis von Widerstand eingeordnet?

Dabei habe ich mich von folgenden Fragen leiten lassen: Wer ist dieses Subjekt, das beansprucht, den Widerstand zu definieren, ihn auszuüben und ihn zu rechtfertigen? Welche Sichtweisen gibt es dazu und mit welchen Konsequenzen sind diese verbunden? Was bedeuten Strategien der Rechtfertigung für die Definitionsarten des Widerstands? Warum begleitet das Sprechen vom Widerstand eine Bruchstelle, die sogar für das Sprechen vom Widerstand als konstitutiv erscheint? So beziehen wir uns einerseits auf den Widerstand, um zu erkennen und zu handeln, und andererseits konfrontiert uns der Widerstand mit Gefahren, Unvorhersehbarkeiten, welche die Handlungsabsichten des Ichs nicht nur bestätigen, sondern auch durchkreuzen. Der individuelle Einflussbereich und gesellschaftliche Ordnungsvorstellungen können nicht miteinander zur Deckung gebracht werden. Zwischen diesen liegt ein Bruch, der nicht geschlossen werden kann. Eine sich daraus ergebende Bruchlinie zwischen dem Epistemischen und dem Ethischen gilt es zu beachten. Indem es keine »naiv-dogmatisch« festgelegte Perspektive gibt, aber auch kein begrifflich festgelegtes Instrumentarium, das den Prozesscharakter des Widerstands in ein theoretisches Korsett bringen kann, verlangt seine Vielfalt nach einer Perspektive, die über *einfache* Sichtweisen hinausweist: Widerstand ist ein Vergleichspunkt und ein Unterscheidungsmerkmal, aber auch ein Bestimmungsmerkmal. Materie weist ein Schwergewicht und damit einen Widerstand auf, auch das Denken hat eine Beharrlichkeit und eine Standhaftigkeit, die sich mit dem Widerstand in Verbindung bringen lässt.

Gegenstand der folgenden Kapitel sind die unterschiedlichen Aspekte, die der Widerstand hat, und wie diese in philosophische Theoriebildung eingeflossen sind. Die unterschiedlichen philosophischen Zugänge erfordern unterschiedliche Herangehensweisen und sind auch unterschiedlichen Herangehensweisen geschuldet.

Manche Betrachtungsweisen sind unter epistemologischen, manche unter phänomenologischen, andere wiederum unter sozial- und geschichtsphilosophischen Gesichtspunkten anzustellen. Diese Perspektiven lassen sich nicht fein säuberlich trennen, sie sind vielmehr miteinander verschränkt.

Die sich daraus ergebenden Debatten können philosophiegeschichtliche Zusammenhänge über neue Voraussetzungen begreifen und ebenso bisher getrennte Sichtweisen auf den Widerstand in einen neuen Zusammenhang bringen. Mit dieser Ausrichtung ist gleichzeitig ein inhaltlicher Schwerpunkt umrissen: Nämlich Widerstand als Grenzbegriff, in seiner Bezogenheit auf etwas und in seiner Abgrenzung von etwas. Ähnlich wie der Begriff hat auch der Widerstand sowohl eine thematische als auch eine operationale Ausrichtung.⁵ Diese Abstufungen beinhalten bereits Unterscheidungen zwischen inhaltlichen und methodischen Ausrichtungen, und wie diese durch Ausschlüsse und Leerstellen von bereits vollzogenen theoretischen Sachzwängen bestimmt sind, und welche Rolle der Widerstand hierbei sowohl in thematischer als auch strategisch-operativer Hinsicht hat.⁶

Die Untersuchung setzt sich mit verschiedenen Einsätzen des Widerstands auseinander und damit auch mit der Frage, was am Widerstand epistemisch ist und wie begriffliche Kennzeichnungen in ethische Inhalte bzw. umgekehrt, wie ethische Anordnungen in begriffliches Wissen hinübergleiten. Dabei geht es mir aber nicht nur darum, dass begriffliche Inhalte in ethische Fragestellungen hinübergleiten, es geht auch darum, wie ethische Inhalte sich von

5 Eugen Fink, der auf die Unterscheidung zwischen dem thematischen und dem operativen Begriff hingewiesen hat, weist auf den interpretativen Gehalt der Zuordnung hin. Er hat die Unterscheidung zwischen dem thematischen und dem operativen Gebrauch der Begriffe vor allem im Kontext der Philosophie Husserls diskutiert, und er bemerkt zu Kant, dass das Transzendente eine Spannung enthält, die im operativen Denkschatten des Erkennens angesiedelt sei. Dem Autor zufolge stehen im Mittelpunkt der philosophischen Aufmerksamkeit sowohl der »produktive Schwung«, den das Denken hat, als auch seine Inhalte. Das Denken, das sich in der thematischen Welt der Begriffe aufhält, legt nicht nur Rechenschaft über seine Inhalte ab, ebenso darüber, wie diese Begriffe zum Einsatz kommen. Fragwürdig jedoch ist ein verborgenes Zentrum, von dem aus sich ein »eigentliches« Thema einer Gedankenwelt entfalten soll. Vgl. Fink, »Operative Begriffe«, 323–24.

6 Vgl. dazu auch Schönwälder-Kuntze, *Freiheit als Norm*, 24.

begrifflichen Kennzeichnungen abgrenzen. Gerade der Anspruch der Abgrenzung begreift den Widerstand als einen Faktor, der sich in denkender Abgrenzung von hegemonialen Ordnungsvorstellungen entfaltet. Levinas und Rosenzweig haben dazu wichtige Einsichten geliefert und in der Perspektive einer Philosophie der Alterität vertieft und ergänzt. Der vorliegende Text ist ein Versuch, die Vielschichtigkeit der Debatten, die sich daraus ergeben, nachzuvollziehen und zu verstehen.

Vorarbeiten dazu werden im ersten Kapitel geleistet. In neun Lektionen wird ein erster Einblick in die Vielschichtigkeit des Widerstands gegeben. Diese Erkundung beschreibt den Widerstand als Begriff und Narrativ und wie durch diese Doppelstellung das Denken in seinem innersten Kern berührt wird. Widerstand, der Denken sowohl beschränkt als auch ermöglicht, gestaltet nicht nur den Denkvorgang, er beeinflusst auch Sichtweisen über das Denken, indem er Verbindungen zwischen phänomenologischen, epistemischen, sozialphilosophischen und ethischen Gesichtspunkten schafft.

Daran anschließend beschäftige ich mich mit den Voraussetzungen, die mich dazu motiviert haben, diesen Text zu schreiben. Im Besonderen habe ich mich gefragt, wie es gelingen kann, den Widerstand gegen eine Idee der Totalität, auf den sich Levinas unter Bezugnahme auf Rosenzweig berufen hat, mit dem ethischen Widerstand, der eine tragende Komponente in Levinas' Ethik bildet, als einen notwendigen Zusammenhang zu begreifen. Wichtig war für mich nicht nur die Frage, wie Widerstand im Denken von Levinas eingeführt wird, und welcher Stellenwert diesem zukommt, sondern auch, auf welchen philosophiegeschichtlichen Vorbehalten dieses Verständnis vom Widerstand beruht. Auch dieser Vorbehalt kann als Widerstand erkannt werden. In meiner Lesart lässt sich auf nahezu mustergültige Weise der von Levinas unter Berufung auf Rosenzweig verfochtene Widerstand gegen eine Idee der Totalität als ein Widerstand gegen Hobbes' Verständnis vom Staat, wie von diesem im *Leviathan* beschrieben, wiederentdecken. Es handelt sich bei Hobbes um einen allmächtigen Widerstand, an dem die Vielzahl von individuellen Widerständen widerstandslos gemacht werden. In dieser Konstellation des Widerstands kann ein ethischer Widerstand weder gehört noch befolgt werden. Menschen sind nach Hobbes beinahe widerstandslos den anderen ausgeliefert und mit einer permanenten Tötungsgefahr konfrontiert. Levinas' Nichttötungsgebot

als eine Form des Widerstands existiert nicht. Erst das Nichttötungsgebot des Souveräns garantiert, dass das Leben und der Schutz der Bürger gewährleistet werden. In dieser Zuspitzung kann Hobbes' Urvertrag als eine Kontrastfolie zur ethischen Urszene von Levinas gelesen werden. Ist für Hobbes die Annahme „Du wirst mich töten“ grundlegend, ist für Levinas der Imperativ: „Du sollst mich nicht töten“ vorrangig. Sind bei Hobbes Personen in ihrer wechselseitigen Bezogenheit auf andere definiert, sind bei Levinas Personen in vertikale Ausrichtung auf die Idee der Unendlichkeit bezogen. Auch das Können des Mordes bleibt auf die Ebene des Seins bezogen, es kann die Würde der Vulnerabilität nicht außer Kraft setzen. Für Levinas gibt es nicht einen übergeordneten Souverän, der Personen in ein Verhältnis zueinander bringt, sondern Personen sind durch ihr Angesicht mit einem Nichttötungsgebot ausgestattet. Dadurch sind sie sich selbst Souverän und fähig zu einer moralischen Gesetzgebung. In der Verdichtung dieser Zusammenhänge sind bereits die Inhalte der nächsten Kapitel angedeutet. Sie beruhen auf den Fragen: Welche Rolle spielt der Widerstand für das personale und das soziale Selbstverständnis und warum ist der allmächtige Widerstand in Hobbes' Diktion nicht ausreichend, um Freiheit sowohl in der Perspektive des Selbst als auch in jener der anderen zu gewährleisten? Welche Zugangsweisen benötigen wir, um ethische Perspektiven möglichst gehaltvoll zu denken und inwiefern ist hier der Widerstand eine notwendige Ergänzung? Um diese Fragen zu beantworten, schlage ich vor, Levinas in seiner Bezugnahme auf Rosenzweigs Verständnis vom Widerstand mit Hobbes, Kant, Hegel in einen Dialog zu bringen und die damit angesprochenen Schriften neu zu lesen.

Ausgehend von Thomas Hobbes' Schrift *Der Leviathan* erkunde ich im zweiten Kapitel die sozialphilosophischen und sozialpsychologischen Grundlagen, die der Widerstand in der Umbruchphase der Moderne in der Interpretation von Thomas Hobbes hatte, und damit auch die Fragen: Wie hat Hobbes den Widerstand konzeptualisiert und welche Rolle spielt er für das Verständnis von Staat, Politik und Gesellschaft? Im dritten Kapitel frage ich nach den veränderten Voraussetzungen, die der Widerstand im Denken Kants erfahren hat. Es geht hier nicht nur darum, wie Kant gerade am Leitfaden des Widerstands sich von Hobbes abgegrenzt hat, sondern auch, wie es ihm gelungen ist, den Widerstand mit grundlegenden

moralphilosophischen Kategorien des moralischen Gesetzes und der Autonomie in Verbindung zu bringen.

Diese Kapitel münden schließlich in Dialoge zwischen den von mir vorgeschlagenen Philosophen. Sie dienen dem Zweck, in Auseinandersetzung mit Kant und Hegel, Levinas' Verständnis vom Widerstand neu zu betrachten und diesen dadurch in seiner Komplexität zu verstehen. Im vierten Kapitel betrachte ich am Leitfaden des ethischen Widerstands Levinas' Lesart der Ethik Kants. Im fünften Kapitel schließlich erörtere ich die unterschiedlichen Modelle des Gewissens und die damit einhergehenden Konzeptionen von Geschichte, Vernunft und Ethik bei Hegel und Levinas, und frage auch hier welche Rolle der Widerstand dabei spielt.

Mit der von mir vorgeschlagenen Auswahl wird nicht beansprucht einen möglichst umfassenden Einblick in die Philosophiegeschichte des Widerstands zu geben. Dialoge leben von ihren Möglichkeiten und von ihren Grenzen. Diese Auswahl bleibt bruchstückhaft. Sowohl in systematischer als auch in philosophiegeschichtlicher Hinsicht beansprucht die Abhandlung nicht, einen umfassenden und repräsentativen Überblick zur Bedeutung des Widerstands für philosophisches Denken herzustellen. Auch das Thema des Widerstands ist bei den vorgeschlagenen Philosophen komplexer, als es in dem von mir vorgeschlagenen Format dargelegt werden kann. Fernab einer im wissenschaftlichen und alltäglichen Sprachgebrauch inflationär zu beobachtenden Verwendung des Wortes Widerstand besteht mein Anliegen darin, philosophische Schwerpunkte, die mit der Betrachtung auf den Widerstand einhergehen, anhand exemplarischer Denker zu erforschen, ohne damit den Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben.

Schematisch ausgedrückt habe ich mich von folgenden Fragen leiten lassen: Warum sollen wir aus philosophischer Sicht über den Widerstand sprechen? Welchen Erkenntnisgewinn haben wir, wenn wir aus philosophischer Sicht über den Widerstand sprechen? Welche Möglichkeiten der philosophischen Betrachtung gibt es, um von Erscheinungsformen des Widerstands zu sprechen? In welcher Beziehung steht der Widerstand zum Denken und zum Handeln und welche Konsequenzen hat die Besonderheit dieser Beziehung für handlungstheoretische, moralphilosophische, phänomenologische und genderspezifische Betrachtungsweisen? Mit welchen Hindernis-

sen und Problemstellungen haben wir bei einer philosophischen Betrachtung auf den Widerstand zu rechnen?

Diese Fragen fügen sich in einen Kreis von Überlegungen, der über unterschiedliche Achsen der Betrachtung in Bewegung gebracht wird. Dass diese gedankliche Bewegung immer wieder auch Stillstände produziert, ist dem inhaltlichen Anliegen geschuldet. Widerstand ist nicht eine fest umrissene Gegebenheit, die, einmal richtig erkannt, in unterschiedliche Zusammenhänge übersetzt und gedeutet werden kann. Je nach Perspektive der Betrachtung verändert sich der Widerstand. So gilt es immer aufs Neue zu fragen, *wie*, *wo* und *warum* sich ein Widerstand zeigt und mit welchen Strategien der Rechtfertigung dieser verknüpft ist.

Wenn wir vom Widerstand aus philosophischer Sicht sprechen, ist zu berücksichtigen, dass damit Problembestände angesprochen sind, die mit philosophischen Grundfragen korrelieren und eine weitverzweigte Tradition philosophischer Gedankenbildung aufweisen. Es handelt sich um Problembestände, die konstitutiv für den Gegenstandsbereich Philosophie sind. Einer dieser Problembestände, der nicht aufzulösen, sondern vielmehr axiomatisch mit dem Selbstverständnis von Philosophie verknüpft ist, besteht in dem, was im philosophischen Sprechen die unauflösbare Verschlungenheit von gedanklichen Doppelstellungen zwischen subjekt- und objektbezogenen Standpunkten genannt wird. Diese Doppelstellung greift über auf ein philosophisches Verständnis des Widerstands, der sich sowohl auf ein äußeres, objektivierbares Geschehen als auch auf ein inneres und damit subjektives Geschehen bezieht. Diese Doppelstellung gilt es näher zu betrachten. Widerstand wird nicht nur durch eine Außenperspektive der Wahrnehmung erschlossen, er erschließt sich auch in einer Innenperspektive, die sich auf die Vorgänge des Vorstellens, Denkens, Sprechens und Handelns erstreckt.

Zur Diskussion stehen jene philosophischen Voraussetzungen, die es erlauben, die verschiedenen Quellen des Widerstands in einer Weise zu begreifen, sodass vernetzte Einblicke in die kognitive, leibliche und ethische Ausstattung der Person, und wie diese auf das Verständnis von Gemeinschaften und Gesellschaft übergreifen, möglich werden. Ein philosophisches Sprechen vom Widerstand hat unterschiedliche Gesichter. Mal greift das Sprechen vom Widerstand in die begrifflich-analytische Betrachtung, mal bricht der Widerstand als ein leibliches Sprechen im Begehren hervor, mal zeigt er sich

in der Verweigerung einer in Totalität und Hegemonie erstarrten Realität. Mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung haben die von mir vorgeschlagenen Philosophen Betrachtungsweisen zum Widerstand in ihr Denken integriert. Mit dieser Schwerpunktsetzung wird allerdings nicht beansprucht, eine systematische Einführung in die Philosophiegeschichte zum Widerstand zu liefern. Die philosophische Erkundung zum Widerstand muss unvollkommen bleiben. Viele Philosoph:innen, die auf implizite und/oder explizite Weise, den Widerstand in ihrem Denken berücksichtigt haben, wurden nicht berücksichtigt. Nicht beansprucht wird, einen breiten Überblick über verschiedene philosophische Zugangsweisen zum Widerstand zu geben. Maßgebend ist weder ein enzyklopädischer Zugang noch die Beschreibung eines Reflexionsschrittes, um die Philosophie eines Widerstands zu beschreiben.

Die vorliegende Arbeit hat ihren Ausgangspunkt in zwei vom Forschungsfonds Austria finanzierten Forschungsprojekten (P1381 und V 345). Über unterschiedliche Schwerpunkte waren die Philosophie von Hegel, Levinas und Rosenzweig und deren Auseinandersetzung mit idealistischer Philosophie zentral. In diesen 2020 abgeschlossenen Arbeiten lag der Schwerpunkt auf dem Faktor Gender und die damit verknüpften Themen, wie Liebe, Erinnerung, Gewissen, Zeit und Gerechtigkeit. Ein Ergebnis war, dass Gender eine begriffliche Vielfalt enthält, die vergleichende und normative Analysen herausfordern, aber auch erschweren. In der Weiterentwicklung dieser Herangehensweisen ist eine philosophische Betrachtung auf den Widerstand verstärkt in den Mittelpunkt meiner Aufmerksamkeit gerückt. Hilfreich dafür war für mich Rosenzweigs Annahme vom *Und*.⁷ Es gibt den methodischen Weg vor, »der als Kernelement für die methodische Verfasstheit des Subjekts bzw. des Selbst betrachtet werden kann«.⁸ Es ist Ausdruck von Beziehungen, die die Person in Abgrenzung von und nicht in Bezogenheit auf »die« Welt vollzieht. Person *und* Welt sind in sich widerständig verfasst und nicht wechselseitig aufeinander bezogen. Sie leisten einander Widerstand, und zwar nicht nur auf empirisch-materieller Ebene, auch in ideell-spekulativer Hinsicht. Kants Philosophie ist für die Erkundung dieser Verhältnisse unverzichtbar. Sie ist nicht nur reichhaltig für

7 Vgl. Keintzel, »Dauer und Augenblick«, i. bes. 253–55.

8 Keintzel, »Dauer und Augenblick«, 253.

grundsätzliche Überlegungen zur Philosophie des Widerstands, sie ermöglicht auch ein tieferes Verständnis für Zusammenhänge und Unterschiede im Verhältnis zwischen Kant und Levinas, und wie auf dieser Basis sich Dialoge auch in gedanklicher Erweiterung zu Hegels Philosophie entfalten lassen. Diese Dialoge bilden den zweiten Teil der Abhandlung. Es handelt sich dabei um überarbeitete Aufsätze, die ich in den *Levinas Studies* 14 und 15 in englischer Sprache bereits veröffentlicht habe.

Die Abhandlung weist über weite Strecken einen geschlechterinklusive Sprachgebrauch auf, sowohl was das Beschreiben von größeren Personengruppen, Einzelpersonen und das Schreiben über Personen betrifft. Auch diesen Sprachgebrauch begreife ich als einen offenen Prozess, der im Fluss ist und der immer wieder aufs Neue mit Veränderungen und Herausforderungen konfrontiert ist. Das Thema Widerstand, seine Erörterung und Kontextualisierung unterstützt meiner Auffassung zufolge ein genuin genderspezifisches Anliegen auch für das Verständnis von Philosophie. Geht es doch nicht um das Aufzeigen von einem dogmatischen Verständnis von Allgemeinheit und Individualität, sondern um die damit verbundenen Brüche und Vielschichtigkeiten, die im Zeichen einer geschlechterinklusive und kulturellen Vielfalt zu deuten sind. Auch das immer wieder verwendete *Wir* in der Studie ist nicht im Sinne einer undifferenzierten Autorinnenmehrzahl zu verstehen, sondern als ein erzählendes *Wir*, das unterwegs zu der Entwicklung bzw. zu der Einführung von neuen Fragestellungen ist.

Als hilfreich und äußerst produktiv hat sich in den langwierigen und nicht immer linear verlaufenden Wegen des Schreibens und Umschreibens meine Zusammenarbeit mit der Gruppe Gender & Agency und der Forschungsplattform GAIN – Gender Ambivalent Invisibilities erwiesen. Auch in diesem Forschungs- und Handlungssegment war und ist die Auseinandersetzung mit der Vielfalt des Widerstands gegen geschlechterhierarchische Dogmen in sprachpolitischer Perspektive eine unendliche Herausforderung, der ich mich gerne mit Kolleg:innen und Freund:innen immer wieder aufs Neue stellen möchte. Viel verdanke ich den Gesprächen mit Kolleg:innen an unterschiedlichen Universitäten und in unterschiedlichen Forschungszusammenhängen, mögen sie manchmal noch so kurz und beiläufig gewesen sein. Sie waren für mich eine wichtige und unverzichtbare Unterstützung, meine Herangehensweisen zum Wi-

derstand zu entwickeln und zu schärfen. Allen Studierenden meiner Lehrveranstaltungen danke ich für produktive, kritische und inter/transdisziplinäre Auseinandersetzung mit dem Themenfeld Philosophie. Ihre Fragen und Herangehensweisen sind für mich eine wichtige Inspirationsquelle und haben maßgeblich zum Fortschritt der vorliegenden Arbeit beigetragen.

Mein kollegialer Dank für das Lesen meiner Texte und hilfreiche Anmerkungen gilt Gabriella Baptist, Robert Bernasconi, Anne Reichold, Christian Wiese, Hans Rainer Sepp, Pascal Delhom, Herta Nagl-Docekal, Elisabeth Holzleithner, Silvia Richter, Wolfdietrich Schmid-Kowarzik, Evelyn Goodman Thau, Ephraim Meir, Ioannis Trisokkas, Stavros Panagiotou, Georg Karamanolis, Arno Böhler, Sophie Loidolt, Michael Staudigl, Violetta Waibel, Brigitte Buchhammer, Matthias Flatscher, Burkhard Liebsch, Sandra Lehmann, Sophie Uitz, Marc Ries, Markus Arnold, Jolanta Saldukaityė, Benjamin McQuade, Richard A. Cohen, Christina Schües, Catrin Nielsen, Eleni Dimitriadou, Georgos Giannopoulos, Ingo Vavra und Claudia Schumann. Für das Lektorat bedanke ich mich bei Michael Stork.

Das Buch ist der Erinnerung an Rüdiger Will gewidmet.

Teil I: ZUGÄNGE

1 Entfaltung der Zugangsweise

1.1 Neun Lektionen, die der Widerstand lehrt

Der Denkvollzug und die Gegenständlichkeit des Objekts, auf den sich der Vollzug bezieht, können nicht zur Deckung gebracht werden. Dies ist die *erste Lektion*, die der Widerstand lehrt. Die Gegenständlichkeit des Objekts leistet dem erkennenden Subjekt Widerstand. Dieser Widerstand, den die Gegenständlichkeit des Objekts gegenüber dem Vorgang des Denkens aufweist, ist ein zweifacher: Zum einen leistet er Erkenntnismöglichkeiten dahingehend Widerstand, dass wir nie vollkommen sicher ob der »Passfähigkeit« des Erkenntnisgegenstands zur Erkenntnisart sein können. Zum anderen leistet er Widerstand in der Weise, dass er nur dann ein Erkenntnisgegenstand sein kann, wenn er als solcher unabhängig von persönlichen Vorlieben und Erkenntniswünschen anerkannt bleibt.

Auf beide Punkte hat Kant hingewiesen. Er betont sowohl, dass der Erkenntnisgegenstand unabhängig von persönlichen Vorlieben zu betrachten ist, indem er einer kategorial bestimmten Erkenntnisart unterworfen wird, aber Kant betont auch, dass der Erkenntnisgegenstand »an sich« sinnliche Einflüsse und damit ihre Erkenntnismöglichkeiten übersteigt. Beide Annahmen – dass Widerstand sich sowohl auf den Gegenstandsbereich als auch auf die Art und Weise des Erkennens bezieht – sind grundlegend für einen transzendentalen Deutungsrahmen.⁹

Auch für Hegel können der Erkenntnisvollzug und das Objekt, auf den sich der Vollzug bezieht, nicht zur Deckung gebracht werden. Daraus leitet er aber keine vom Subjekt unabhängige Beschaffenheit des Gegenstandsbereichs ab. Maßgebend ist für ihn weniger der Umstand, dass sich der Gegenstand dem Erkennen auch entzieht, als die Frage, in welcher Weise Subjekte im Vorgang des Erkennens auf den Gegenstandsbereich angewiesen sind. In diesem

⁹ Weiterführend, siehe unten Kap. 2.

Deutungsrahmen ist nicht vorrangig, wie sich der Erkenntnisgegenstand zur Erkenntnisart verhält, sondern was der Erkenntnisgegenstand für das Erkenntnissubjekt bedeutet. Es geht um die Situierung und die Kontextgebundenheit des Erkenntnisgegenstandes, mit anderen Worten darum, was und auf welche Art und Weise der Erkenntnisgegenstand etwas mit dem Subjekt zu tun hat. Für Hegel ist nicht ausschlaggebend, was ein Ziegelstein unabhängig vom Menschen, bedeutet, ausschlaggebend ist vielmehr, was ein Ziegelstein *für* den Menschen bedeutet. Bedeutung verlangt nach der Erforschung der räumlichen, zeitlichen, modalen und relationalen Verfasstheit des Erkenntnisgegenstandes. Er schreibt dazu in der *Enzyklopädie des Geistes*: »Ein Ziegelstein für sich erschlägt einen Menschen nicht, sondern bringt diese Wirkung nur durch die erlangte Geschwindigkeit hervor, d. i. der Mensch wird durch Raum und Zeit totgeschlagen.«¹⁰ Bewegung ist für Hegel ein Vorgang, der sich sowohl in naturaffinen als auch in vernunftbasierten Vorgängen beobachten lässt, und begriffliches Wissen ist jener gedankliche Vollzug, der beansprucht, die unterschiedlichen Zugänge in ein Entsprechungsverhältnis zu bringen.

Es gibt aber noch eine weitere Variante, den Erkenntnisgegenstand mit Blick auf den Faktor Widerstand zu betrachten, nämlich nicht über den Vorgang des Begreifens, sondern über die Bezugnahme auf sinnliche Einflüsse. Sie betrifft das Denken und das Handeln auf unterschiedliche Weise. Schematisch betrachtet ist die Bezugnahme des Denkens auf sinnliche Einflüsse minimal und die Bezugnahme auf sinnliche Einflüsse für das Handeln maximal. In beiden Fällen ist die Bezugnahme auf sinnliche Einflüsse widerständig verfasst. Eine Versenkung in sinnliche Einflüsse ersetzt weder den Vorgang des Denkens noch des Handelns. Sinne unterstützen zwar Denk- und Handlungsvorgänge, jedoch haftet dieser Angewiesenheit in beiden Fällen – wenn auch mit unterschiedlichen Schwerpunkten – etwas Widerständiges an, das sich in eine begriffliche Operation nicht oder nur teilweise integrieren lässt. Um die widerständige Bezugnahme auf sinnliche Einflüsse zu erkunden, gilt es die Form der Bezugnahme genauer zu betrachten.

10 Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*, 57–8 = Werke in zwanzig Bänden, Bd. 9. Hegels Schriften werden im Folgenden aus den *Werken in zwanzig Bänden* mit Nennung des jeweiligen Bandtitels zitiert.

Sowohl das Denken als auch das Handeln finden vermittelt der Sinne und gleichzeitig in Abgrenzung von diesen statt. Sinne verbinden mit der Welt und gleichzeitig trennen sie von dieser. Diese Konstellation gilt es genauer zu untersuchen. Eingerahmt wird diese Fragestellung von der Einsicht, dass es weder in einem moralischen noch in einem funktionellen Sinn eine »niedere« oder eine »höhere« Sinnestätigkeit gibt. Das nach Erkenntnis strebende Subjekt klettert nicht auf einer Leiter der Erkenntnis, wo Sinnestätigkeiten die Voraussetzung für ein gestuftes Verständnis von Erkenntnis bilden. Sinne bilden nicht den Vorhof der Erkenntnis. Sie stellen nicht ein Material zur Verfügung, das im Vorgang der Erkenntnis zu einer Erkenntnis gemacht wird. Bereits auf sinnlichen Einflüssen beruhende Wahrnehmungen sind mit den Vorgängen des Denkens und Handelns verwoben. Sie unterstützen sie und leiten sie ebenso an. Sinnliche Einflüsse beziehen sich auf die Vorgänge des Denkens und Handelns und grenzen sich gleichzeitig von diesen ab. Auch Kant, der in der *Kritik der praktischen Vernunft* von einem »oberen« und einem »niederen« Begehrungsvermögen gesprochen hat, behauptet mit dieser Zweiteilung nicht, dass das obere Begehrungsvermögen ein funktional besseres Vermögen wäre, das durch eine bessere Funktionalität das niedere Begehrungsvermögen ersetzen würde.¹¹

Wie ist also diese Doppelstellung zu verstehen? François Jullien hat von den Faltungen des europäischen Denkens gesprochen, welche von der »*beunruhigende[n] Randständigkeit der Beeinflussung*«,¹² der das Wissen ausgesetzt ist, durch deren Begrifflichkeit verdeckt werden. So schreibt er:

»In diesen Faltungen blieb der Begriff der Beeinflussung in Europa eingeklemmt; sie verhinderten, das Phänomen in seiner ganzen Dimension zu bedenken, selbst wenn man, wie eben auch Freud, gezwungen war, ihm so ganz beiläufig einen Platz einzuräumen.«¹³

Was versteht nun Jullien unter Beeinflussung? Sie ist ihm zufolge »*eine Modalität der Heraufkunft jeglicher Realität sowohl im Bereich dessen, was wir ›Natur‹ nennen, als auch in dem der Moralität*«. ¹⁴ Eine »*Heraufkunft jeglicher Realität*«, die auf Prozesse des Wahrnehmens, Denkens und Handelns trifft, eröffnet eine Interaktion

11 Weiterführend, siehe unten Kap. 2.

12 Jullien, *Vom Sein zum Leben*, 89.

13 Jullien, *Vom Sein zum Leben*, 91.

14 Jullien, *Vom Sein zum Leben*, 92.

mit offenem Ausgang. Diese Interaktion ist in beiden Richtungen zu denken: Wovon Personen angezogen und beeinflusst werden, ist nicht nur ein passiver, sondern ebenso ein aktiver Vorgang. Indem Personen von Einflüssen beeinflusst werden, sei dies in Form von Wahrnehmen, Denken oder Handeln, widerstehen sie anderen gleichzeitig. Es gelingt mit Wahrnehmung ausgestatteten Personen nicht, die Vielfalt von sinnlichen Einflüssen in ihrer Vielfalt einzuverleiben. Wahrnehmung ist auf Konstrukte und Filter angewiesen, die auch das Denken und das Handeln bestimmen. Eine wahrnehmende Bezugnahme ist gleichzeitig eine widerstehende Bezugnahme. Im Vorgang des Wahrnehmens nehmen wir Bezug auf äußere Einflüsse, indem wir anderen Einflüssen widerstehen.

Über unterschiedliche Voraussetzungen und in unterschiedlichen Lebensphasen stellt sich jede Person immer wieder aufs Neue einer widerständigen Bezugnahme. Diese Allgegenwart des Widerstands zeigt sich beinahe mustergültig bereits zu Beginn des Lebens: Eine Vielfalt von Widerständen stellt sich den Bedürfnissen, Fantasien oder Wünschen entgegen. Die Brust ist nicht immer so, wie sie sein soll, die Hand, die trägt, hat nicht immer die gleiche Festigkeit oder Wärme, die Stimme, die spricht, nicht immer den gleichen Klang. Mit anderen Worten: Neugeborene lernen und entwickeln sich in einer Welt von Widerständen, die sie teilweise überwinden, teilweise zu respektieren lernen. Was Personen im Laufe ihres Lebens begreifen, ist, dass es unterschiedliche Arten und Erscheinungsweisen von Widerstand gibt, die sie zunehmend lernen auseinanderzuhalten oder von denen sie mitunter auch lebenslang in Beschlag genommen sind. Sie lernen, dass der Widerstand nicht nur ein körperliches Phänomen ist, der sie ein Leben lang begleitet, sondern dass es auch Phänomene gibt, die ihren Bedürfnissen und Erwartungen trotzen und sie zu Widerstand nötigen. Sie lernen aber auch, dass Widerstand nicht einfach einer Naturgewalt gleicht, sondern auch etwas sein kann, dass sie bewusst entwickeln und einsetzen können, sei es durch Präferenzen, durch Verstand oder durch sprachlich basierte Vernunft. Wenn sie die Einsicht erlangt haben, dass Widerstand nicht nur ein äußeres Geschehen ist, sondern auch ein Vermögen, ist es nicht mehr weit zu der Einsicht, dass die Frage nach dem Widerstand auf das Engste mit Einsicht und intrinsischer Motivation verknüpft ist.

Dass Personen Widerstand ausüben, wie und warum sie Widerstand ausüben, erfolgt in Abhängigkeit von inneren und äußeren Konstellationen. Widerstand spricht in einer Vielfalt von Perspektiven. Sie üben den Widerstand aus, um inneren Einsichten Ausdruck zu verleihen, sie üben ihn auch aus, um sich abzugrenzen, eine Entscheidung zu treffen oder diese zu verhindern. Entscheidend ist hier nicht nur die motivationale Ausstattung des Widerstands, sondern auch die Frage, wie eine naturhafte und damit eine leibliche Ausstattung des Widerstands auf den Bereich des Wahrnehmens, Erkennens, Handelns und das damit assoziierte Verständnis von Ethik übergreift. Dieses Übergreifen ist manchmal wortwörtlich, manchmal sprachlich komplex zu verstehen. Bei all diesen Vorgängen spielt die Art und Weise, wie Personen das Verhältnis zwischen Natur (bzw. Leib) und Sprache begreifen, eine nicht vernachlässigbare Rolle und der Widerstand ist in diesem Übergreifen ein Nadelöhr, eine Gelenkstelle und eine Projektionsfläche, in denen leibbezogene Verhältnisse zum Sprechen kommen. Manchmal scheint es so, als würden sich das Schwergewicht und der Lärm dieser Welt auf individuelle Einstellungen, Absichten und Neigungen übertragen und durch diese Übertragung einen Widerstand entfalten. Manchmal scheint es so, als würden logische und sprachliche Gebilde einen Widerstand entfalten, der das Verständnis von Natur und Umwelt durch disziplinspezifische Zugänge prägt und diese in diesen einschließt. Die Vielschichtigkeit, die der Widerstand aufweist, verweist auf ein Fundament, das sich einer begrifflichen Analyse auch immer wieder entzieht. Es entzieht sich deswegen, weil dieses Fundament mit Fantasien, aber auch mit Leiblichkeit verknüpft ist, die sich nicht eins zu eins in den Vorgang des Denkens und Handelns übersetzen lassen. Es bleibt ein Rest, der das Denken und Handeln immer wieder aufs Neue herausfordert.

Die Vielfalt der Betrachtungsweisen des Widerstands lässt sich mühelos in Betrachtungsweisen wiederfinden, denen es aber nur teilweise gelingt, die Vielfalt und die sich daraus ergebende Problemstellung in den Blick zu bekommen. Vielmehr umrundet und unterwandert der Widerstand unterschiedliche Wissenschaftsdisziplinen und entschlüpft ebenso diesen unterschiedlichen Betrachtungsweisen, sodass eines seiner hervorragenden Merkmale jenes ist, dass er in erstaunlich viele Disziplinen und Betrachtungsweisen eindringen

und sich in bestehenden Wissenslandschaften auf vielfältige und bisweilen widersprüchliche Weise etablieren konnte.¹⁵

Seine Deutungsvielfalt stellt auch ein hermeneutisches Verfahren vor schier unlösbare Aufgaben. Widerstand ist ein Instrument, das Betrachtung ermöglicht, aber auch eine Erscheinungsweise, die eine Verlaufsform aufweist. Mit dem Widerstand können Personen wahrnehmen, er verhindert aber auch, dass sie wahrnehmen, und er kann ihnen ebenso eine bestimmte Wahrnehmung aufdrängen. Seine Streuung lässt sich in unterschiedliche Betrachtungsweisen aufgliedern, die fachspezifisch und schulspezifisch geprägt sind. Mit diesen Eingrenzungen wollen wir uns hier nicht begnügen.

Zur Diskussion steht mehr, als auf den ersten Blick zu vermuten ist. Behauptet wird erstens, dass, wenn es uns gelingt, die Vielfalt, die der Widerstand aufweist, zu beschreiben, wir ein volleres und reichhaltigeres Verständnis von der Mannigfaltigkeit unserer Betrachtungsweisen gewinnen und ebenso wie diese auf körperliche, ethische und soziale Einsichten übergreifen. Ein genaueres Verständnis des Widerstands hilft uns ferner die Besonderheit menschlicher Existenz zu verstehen, und über welche Mechanismen es ihr gelingt, in Beziehung zu einem von ihr unterschiedenem Anderen zu treten, mit dem Ziel Beziehungen zu beschreiben, zu gestalten, zu verändern oder sich von diesen abzugrenzen. So gewinnen wir durch den Widerstand nicht nur ein genaueres Verständnis von dem Denken und Handeln, sondern ebenso, wie dieses Selbstverständnis mit dem Verständnis der/s anderen interagiert und wie diese bisweilen widerstreitenden Einflüsse auf ethische und soziale Einsichten übergreifen. Behauptet wird zweitens, dass Widerstand ein nicht immer in der wünschenswerten Deutlichkeit explizit gemachtes Bedeutungselement für das Erlangen von Überzeugungen ist. Um zu einer Überzeugung zu gelangen, ist es erforderlich, sich auf einen Gegen-

15 Die »verwickelte Begriffsgeschichte« (weiterführend bezogen auf den Medienbegriff: Mersch, *Medientheorien*, 12), die den Widerstand kennzeichnet, hat eine gedankliche Nähe zu einer Vielzahl weiterer Grenzbegriffe. Es würde aber den Rahmen dieser Untersuchung bei Weitem sprengen, diese Verflechtungen zu erkunden. Die Annahme von einer »verwickelten Begriffsgeschichte« verweist auch auf die historischen Grenzen der Darstellung und der Interpretierbarkeit, die ein Begriff als solcher hat. Levinas hat aus der Bedingtheit der Begriffe das Primat der Sprache und der Ethik abgeleitet, worauf noch zurückzukommen sein wird.

standsbereich in einer Weise zu beziehen, die den Gegenstandsbereich des Widerstands in seiner Vielfalt aufrechterhält. Behauptet wird drittens, dass durch diese Berücksichtigung vormals getrennt gehaltene gedankliche Einsichten in einen Dialog gebracht werden. Um den Widerstand zu denken, gilt es nicht nur sein Erscheinen zu berücksichtigen, sondern auch die Verhältnisse, in die diese Erscheinung eingebunden ist, und die Konsequenzen, die sich daraus ergeben.

Die Vielfalt, die Widerstand in einer ersten oberflächlichen Betrachtung aufweist bzw. kennzeichnet, hat, wie eingangs darauf hingewiesen, damit zu tun, dass Widerstand in unterschiedlichen Disziplinen und Konzepten anzutreffen ist. In naturphilosophisch-gegenständlicher Betrachtung ist Widerstand sowohl ein Bestimmungsmerkmal einer (leblosen) Materie als auch ein Bestimmungsmerkmal von lebenserhaltenden biologischen Vorgängen. Ebenso ist Widerstand mit finalen Zwecksetzungen ausgestattet, die mit Handlungsabsichten, Erwartungen und Emotionen einhergehen. Sie weisen einen Anspruch auf und bedürfen einer Rechtfertigung. Ferner kann Widerstand sowohl ein Bestimmungsmerkmal von einzelnen Subjekten oder Gruppen und sozialen Gebilden sein. Widerstand, der nicht nur in sprachlich reflexiven, sondern auch in naturnahen und leiblich basierten Vorgängen ein Bestimmungsmerkmal bildet, beinhaltet eine Mehrfachstellung, deren Status und Implikationen hier zur Diskussion stehen. Damit ist auch die Frage angesprochen, wie das Verhältnis zwischen Empfindungen und den damit verknüpften leiblichen Vorgängen auf der einen Seite und sprachlich vermittelten und vernunftbasierten Vorgängen auf der anderen Seite zu begreifen ist.

Mit dieser Frage beginnt eine theoretisch-reflexive Auseinandersetzung. Hier ist zunächst einmal die Kluft auffallend, die zwischen körperlichen Sensationen und sprachlich-reflexiven Vorgängen vorherrscht. Es gelingt dem Wahrnehmen und Denken nicht, in den Widerstand in seiner natürlichen Verfasstheit hineinzuschlüpfen und mit seinen Augen und mit seinen Sinnen die Besonderheit seiner Erscheinungsweise zu begreifen. Zwischen Natur und Sprache gibt es keine Begegnung von Angesicht zu Angesicht. Das Sprechen zur Natur ist immer auch ein Sprechen von Natur, mit und durch Natur. Diese Vielfalt rechtfertigt eine philosophische Herangehensweise. Das Sprechen über Natur erfolgt in Abgrenzung von Natur und

bleibt ihr doch verhaftet. So kann im Vorgang der sprachlichen Erkundung Natur – und damit Materie und Körperlichkeit – nicht einfach zurückgelassen werden. Natur wird im Vorgang des Sprechens und Handelns durch den Leib erfahren und in der sprachlichen Bezugnahme verändert. Die sprachliche Bezugnahme auf Natur ist immer auch sprachliche Bezugnahme durch Natur und gleichzeitig gegen diese. Diese Besonderheit prägt auch das Verständnis über den Widerstand. Widerstand wird durch und gegen etwas bestimmt: Er bezieht sich auf etwas und wendet sich gleichzeitig gegen etwas.

Der Gegenstandsbereich des Widerstands kann sich auch darin zeigen, dass es Personen nicht gelingt, sich in andere Personen oder Objekte so hineinzusetzen, dass sie diese mit deren Sinnen oder in deren Perspektiven wahrnehmen. Zwischen der Selbst- und der Fremdwahrnehmung besteht eine unüberwindbare Kluft, die auch im Vorgang des Wahrnehmens nicht überbrückt werden kann. In dieser Kluft liegt der Gedanke des ethischen Widerstands verborgen. Auf diesen Aspekt hat Levinas hingewiesen. Angelegt ist dieser Gedanke allerdings bereits bei Kant, worauf noch einzugehen sein wird. Alle drei Denker (Kant, Hegel und Levinas) stimmen darin überein, dass wir auf unmittelbare oder präreflexive Weise mit personen- und objektbezogenen anderen nicht verbunden sind. Zwischen Personen gibt es eine unüberbrückbare Kluft, und der Widerstand ist ein entscheidender Faktor, der das Erkennen gestaltet.

Der Widerstand bezieht sich aber nicht nur auf die Besonderheit des Gegenstandsbereichs, er bezieht sich auch auf das Medium, vermittels dessen es Personen möglich ist, sich über diesen Gegenstandsbereich zu verständigen, nämlich die Sprache. Verständigung ist ein Vorgang des Entwerfens und des sich Ausdrückens, der im Medium Sprache erfolgt.¹⁶ Die Bezogenheit auf Sprache ist absolut und nicht weiter hinterfragbar. Die *zweite Lektion*, die der Wider-

16 Eugen Fink beschreibt den Stellenwert der Sprache im Vorgang des Erkennens folgendermaßen: »Sprache ist weder primär ein Verständigungsmittel, noch ein Ausdrucksphänomen, sondern der wesentliche Grundcharakter der Sprache ist, daß sie ein ontologischer Entwurf ist, ein Vorwegdenken von Gedanken, in denen das Seiend-sein alles Seienden gedacht wird. Nur ein Lebewesen, das nur so existieren kann, daß es sich im Vorhinein ein Gerüst von Begriffen vorgibt, gemäß denen es dann zu den Dingen sich verhält, nur ein solches von einem Seinsbegriff geführtes Lebewesen kann überhaupt eine Sprache haben. Die Möglichkeit der Sprache gründet in der Natur des Menschen, Sein zu verstehen. Sprache aber ist wesentlich ein ruhender, d. i. aus der ursprünglichen Bewegtheit des Denkens

stand lehrt, ist daher, dass der Widerstand, den Sprache wahrnehmenden und denkenden Personen entgegenbringt, absolut ist. Absolut in dem Sinn, dass wir durch das Wahrnehmen und Denken mit Sprache so unmittelbar verflochten sind, dass aus dieser Nähe die Unmöglichkeit einer Distanz folgt. Diese greift über auf die Vorgänge des Lebens. Ohne Sprache können wir mit anderen Worten nicht oder nur äußerst eingeschränkt leben, sie ist untrennbar mit den Vorgängen menschlicher Existenz verflochten.

Der Widerstand gegen die Sprache kann nur der Tod sein. Widerstand als ein Bestimmungsmerkmal menschlicher Existenz ist dagegen an die Lebendigkeit dieser Existenz geknüpft. Die Sprache ist der unverzichtbare Ausgangspunkt, in dem ein leibliches und damit lebendiges Verständnis von Widerstand eingebettet ist. Vermittels der Sprache werden wir im Leben und am Leben gehalten; sie ist so etwas wie eine zweite Haut, die sich auf die erste, die biologische Haut legt. Die unmittelbare Wirkung, die Sprache für das Verständnis von Leben hat, macht es schwer, über Sprache nachzudenken. *»Gedanken über Sprache zu vermitteln ist ein Versuch, aus der Haut des eigenen Bewußtseins herauszutreten, jener Haut, die ein noch engeres Futteral unserer Identität ist als die Körperhaut«*, schreibt George Steiner. Auch Linguistik oder Sprachanalyse, Logik und andere Sprachtheorien genießen demnach keine *»extraterritoriale Immunität«*. Auch sie bleiben Mitglieder im Verbund der Sprache, die sie vorgeben zu analysieren. Steiner folgert daraus: *»Der einzige mittelbare, wirklich von außen her auf sie gerichtete Blick, der sich denken läßt, setzt den totalen Ausbruch aus der Sprache voraus – der nur der Tod sein kann.«*¹⁷

zum Stillstand abgeglittener Entwurf. Das bedeutet hier kein Vorrechnen einer Unzulänglichkeit, sondern eine wesentliche Unvermeidbarkeit. Sprechend siedelt der Mensch sich an inmitten des Seienden, richtet sich ein im Ganzen der Welt. Eine Sprache aber lebt. Das besagt, sie ist nicht starr und unbeweglich. Sie verharrt nicht in einem materiellen Sinne, bleibt nicht stehen als ein starres Gerüst von syntaktischen Regeln, sondern ist in einem ständigen, langsamen Umbildungsprozess begriffen. Einer Sprache wachsen nicht nur neue Worte zu, wenn das menschliche Dasein in seinen Gegebenheiten sich ändert, wie z. B. in der technischen Revolution der Neuzeit, sondern alle Grunderfahrungen, die es mit dem Seienden macht, wirken zurück in die Sprache bis in den Bau ihrer Syntax.« (Fink, *Philosophie des Geistes*, 186–87).

- 17 Steiner, »Wort wider Gegenstand«, 130–31. Im widerständigen Verhältnis zwischen Sprache und Tod spielt auch der Vorgang des Denkens eine Rolle. So

Der Widerstand, den Sprache enthält, zeigt sich nicht nur in einem von außen auf sie gerichteten Blick, er zeigt sich auch in einer Innenperspektive der Wahrnehmung. Diese Innenperspektive ist leiblich fundiert, die vom Widerstand gestaltet wird. Sprache, die im Medium des Leibes zu sprechen beginnt, ist, um sprechen zu können, auf ein Ich-Bewusstsein angewiesen,¹⁸ und ebenso baut Sprache auf leiblichen Prozessen auf,¹⁹ die sich auf ein Ich-Bewusstsein nicht reduzieren lassen.²⁰

kann auch das »*Stattdessen der Sprache*« dem Vorgang des Denkens Widerstand leisten, besonders dann, wenn das Denken sich rationalen Eindeutigkeiten verpflichtet weiß, die zwar in einer Binnenperspektive des Denkens nachvollziehbar sind, aber diese letztlich doch einer Eindeutigkeit verpflichtet sind, die dem Gedanken der sprachlich vermittelten Pluralität Widerstand leistet. Steiner schreibt dazu: »*Je ungestümer der Druck des Denkens, desto widerstrebender die Sprache, in die es eingeschlossen ist. Die Sprache, so ließe sich sagen, steht dem monochromen Ideal der Wahrheit feindselig gegenüber. Sie ist mit Mehrdeutigkeit, vielstimmiger Gleichzeitigkeit gesättigt.*« (Steiner, *Warum Denken traurig macht*, 47–8). Dass »*sprachphilosophische Problemstellungen keineswegs der Ethik äußerlich sind, sondern die Ethik selbst die Frage aufwirft, ob und unter welchen sprachlichen Bedingungen sich überhaupt über ethische Gegenstände sprechen lässt, ob und wie diese in der Sprache angemessen ausgedrückt werden können*«, hat den Anlass für einen Schwerpunkt zu Sprache und Ethik in der *DZPhil* 2010 gebildet: Esser, »Schwerpunkt: Sprache und Ethik«.

- 18 Jürgen Trabant beschreibt den Zusammenhang zwischen Ich und Sprache als einen der »*Spaltung, eine ganz offensichtlich unaufhebbare Trennung, die einen Besitz dieser Sprache unmöglich macht*« (Trabant, *Was ist Sprache*, 232).
- 19 Die körperliche Gebundenheit der Sprache ist eine Zuschreibung, die Goldschmidt in besonderer Weise für die deutsche Sprache gelten lässt. So schreibt er in der bemerkenswerten Studie *Als Freud das Meer sah*: »*Beim Vergleich des Deutschen mit dem Französischen wird deutlich, daß das Deutsche bis in sein Innerstes an die Gebärden und Begierden des Körpers gebunden ist. [...] Das Deutsche ist auf der Stimme aufgebaut: Allem Sprechen liegt Muskelarbeit zugrunde, durch welche jenes zutiefst im Körper verankert ist.*« (Goldschmidt, *Als Freud das Meer sah*, 21).
- 20 Das Selbstverständnis der Psychoanalyse hat sich entlang dieses Dualismus organisiert. Dabei ging es Freud nicht nur um den Widerstand gegen die psychoanalytische Befragung im psychoanalytischen Vollzug, es ging ihm auch um den Widerstand gegen die psychoanalytische Befragung, die vom kulturell und geografisch vermittelten Außen an diese herangetragen wurde. Blumenberg schreibt dazu: »*Indem eine Theorie sich eine spezifische Paratheorie ihrer Wirkungsohnmacht zulegt, bestimmt sie zugleich, wo und wie die Entscheidung über ihren Erfolg fallen muß, nämlich dort, wo der Widerstand am deutlichsten die Merkmale der Prognose trägt, also die Überwindung desselben den Bedingungen der Theorie genügt. So zeigt sich Freud über seinen Erfolg in Amerika wenig*

Ein Denken, das auf Bedingungen aufbaut, in denen die Sinne »ideal« sind, beeinträchtigt Wittgenstein zufolge das Denken, da in diesem keine »Reibung« gegeben ist. Solchem Denken fehlt der »raue Boden«. Das Motto des Denkens müsse demnach lauten: »Zurück auf den rauhen Boden!«²¹ Das Körnige des Gegenstandsreichs ist im Vorgang des Denkens in sich aufzunehmen. Es stellt im Deutungskreis meiner Überlegungen ein widerständiges Element dar, das im Vorgang des Denkens bereits enthalten ist. Es kann auch im gedanklichen Prozess nicht überwunden und sprachlich auch nicht entkräftet werden, sondern es ist substantiell mit dem Vorgang des Denkens, Sprechens, Handelns, Urteilens verflochten.

Nicht nur das Denken, sondern bereits die Stimme, worauf Roland Barthes hingewiesen hat, enthält in sich eine Materialität, eine »Rauheit«, die seine körnige Widerständigkeit hören lässt.²² Eine leibliche Widerständigkeit, die den Vorgang des Sprechens durchzieht, ist Garant dafür, dass es nicht gelingen kann, in die Sprachtiefe des Erkennens vorzustoßen. Die Leiblichkeit des Widerstands unterstützt und gestaltet den sprachlichen Vollzug. Sprachlich und leiblich wendet der Widerstand sich gegen ein ideales Denkszenario und gegen die Annahme einer harmonischen Übereinkunft von unterschiedlichen Kräften und Fähigkeiten. Widerstand ist also nicht nur mit den Vorgängen des Denkens und des Sprechens verwoben, er hat auch eine Materialität und eine Leiblichkeit und diese bildet nicht nur die Voraussetzung für sprachliche Vorgänge, sie gestaltet diese auch mit.

Widerstand hat nicht nur eine leiblich-phänomenologische, hermeneutisch-kritische und eine sprachliche Bedeutung, er hat auch

beglückt. Er hält allein die Entscheidung in den Ländern alter Kulturen für ausschlaggebend: die Widerstände gegen seine Theorie müßten auf ihren Mutterboden überwunden werden. So konnte er 1925 in *Die Widerstände gegen die Psychoanalyse den Widerstand samt seiner Therapie als die Evidenz der Theorie bilanzieren.*« (Blumenberg, *Genesis der kopernikanischen Welt* 3, 763).

21 Das Zitat stammt aus den *Philosophischen Untersuchungen*, in denen Wittgenstein schreibt: »Wir sind aufs Glatteis geraten, wo die Reibung fehlt, also die Bedingungen in gewissen Sinn ideal sind, aber wir eben deshalb noch nicht gehen können. Wir wollen gehen; dann brauchen wir die Reibung. Zurück auf den rauhen Boden.« (Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 107) Weiterführend: Alloa / Fischer, »Leib und Sprache«, 7–14.

22 Vgl. Barthes, »Die Rauheit der Stimme«, 269–78; und Keintzel, »Spüren, Hören und Verstehen der Stimme«.

eine räumliche und damit eine auf das Konkrete, auf das »Hier und Jetzt« bezogene Bedeutung. Dies ist die *dritte Lektion*, die der Widerstand lehrt. Verstärkt wird eine räumlich-konkrete Betrachtung auf den Widerstand durch den Verlust eines einheitlichen Weltbildes. In der Umbruchzeit der Moderne, wo die Bereiche Denken, Erleben und Beurteilen auseinandergefallen sind, ist es genau dieser Bruch, der die Weichen dafür gestellt hat, die Bedeutungslosigkeit des Menschen als singuläres Wesen in den Mittelpunkt der Betrachtung zu rücken. Durch den Untergang des geozentrischen Weltbildes ist nicht nur der Mensch selbst bedeutungslos geworden, sondern auch seine Stellung und sein Platz im Universum. Es sind vielleicht diese leeren Räume, die Pascals Schrecken hervorgerufen²³ und dann auch weiterführend den Anstoß für Kants spätere ästhetische Überlegungen gebildet haben. In der Schrift »Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels« (1755) formuliert Kant diese Überlegungen an der Schnittstelle zwischen Philosophie und Physik und demonstriert an dieser die Ohnmacht und die gleichzeitige Widerstandskraft, die der Fähigkeit menschlicher Begriffe zu eigen sei. Das vollständige Zitat dazu lautet:

»Es ist hier kein Ende, sondern ein Abgrund einer wahren Unermeßlichkeit, worin alle Fähigkeit der menschlichen Begriffe sinkt, wenn sie gleich durch die Hülfe der Zahlwissenschaft erhoben wird. Die Weisheit, die Güte, die Macht, die sich offenbart hat, ist unendlich und in eben der Maße fruchtbar und geschäftig; der Plan ihrer Offenbarung muß daher eben wie sie unendlich und ohne Grenzen sein.«²⁴

Die Wahrnehmung der raumgebundenen Natur und die Beobachtung ihrer Gesetzmäßigkeiten verleihen dem erkennenden Subjekt

23 Manfred Geier beschreibt diesen Schrecken als einen solchen, der durch die »kopernikanische Wende der Erkenntnistheorie« herbeigeführt wird: »Die kopernikanische Revolution hatte zu einer Umstrukturierung des Weltgebäudes geführt, die mit einer beängstigenden Selbstverkleinerung des Menschen verbunden war. Durch die Niederlage des geozentrischen Weltbildes schien auch der Mensch unbedeutend geworden zu sein. Er nahm nur noch einen winzigen, dezentrierten Platz in einem unendlichen Universum ein. Der Mensch drohte in den »Abgrund einer wahren Unermeßlichkeit« (I, 267) zu stürzen.« (Geier, Kants Welt, 90).

24 Kant, *Akademie-Ausgabe*, Bd. 1, 256 (im Folgenden AA 1). Außer bei der *Kritik der reinen Vernunft*, die nach der Originalpaginierung der A- und B-Ausgabe zitiert wird, werden Kants Werke hier und im Folgenden nach der *Akademie-Ausgabe* zitiert.

nicht nur einen Einblick in seine Grenzen, sondern auch in seine Erkenntnismöglichkeiten. An der Schnittstelle zwischen Philosophie und Physik stellt sich für Kant hier die Frage, wie sich ein physikalischer Widerstand in ein philosophisches erkennendes Verständnis von Widerstand übersetzen lässt. Er spricht damit einen zu seiner Zeit bereits beliebten Topos wissenschaftlicher Debatten an. Entzündet hat er sich an der Frage nach der Umgebung des Widerstands und damit der, ob es einen leeren oder einen bereits gestalteten Raum gibt.²⁵ Kants Stellungnahme dazu ist eindeutig: Im widerstandsfreien Raum lässt sich weder erkennen noch handeln. Diese Stellungnahme weist rein physikalische Debatten in ihre Grenzen. Denn selbst wenn es gelänge, mit Hilfe des physikalischen Widerstands zu denken, hieße das nicht, den Widerstand zugleich in der Weise zu instrumentalisieren, dass eine begriffliche Leere entstünde, die es erlauben würde, eine neue Bedeutung, die unabhängig von bereits vorhandenen Sinnfragmenten zu betrachten wäre, sozusagen aus dem Nichts zu schaffen.

In der bereits erwähnten Schrift »Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels« vertritt ebenso Kant die Auffassung, dass es eine »Ausgangsverteilung in der Materie« gebe, die dynamisch und kosmisch geschichtlich zu betrachten sei. Die Annahme von einem »leeren Raum« sei demzufolge zu relativieren, auch wenn dieser nur indirekt widersprochen werden könne. Wogegen er sich aber in seinen frühen Schriften wendet, ist, dass ein »leerer Raum«²⁶ mit einem widerstandsfreien Raum gleichzusetzen sei. Sinne beschränken und gestalten das Verständnis von Raum, sie liefern einen notwendigen Hinweis, jedoch nicht einen Maßstab. Durch die Bezogenheit der Sinne auf den Raum im Vorgang der Wahrnehmung sind Empfindungen durchdrungen von widerständigen Konstellationen, die zwar keine Plausibilität dafür bieten, in welcher Weise,

25 Eine Debatte, die ich hier nicht einmal im Ansatz wiedergeben kann, greift sie doch auf wissenschaftshistorische und philosophiehistorische Debatten über, die den Rahmen der vorliegenden Untersuchung bei Weitem sprengt.

26 Zum Stellenwert des »leeren Raums« in Kants Schriften, vgl. u. a. Strobach, s. v. »Raum, leerer«. Dass der »leere Raum« als Anschauungsschema bereits mit Materie gefüllt ist, verknüpft Waldenfels unter Bezugnahme auf Edmund Husserl und Maurice Merleau-Ponty mit der Überlegung, dass ein »Orientierungsraum« von einem »homogenen Raume« zu unterscheiden ist. Weiterführend: Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, 116–17. Vgl. dazu auch unten, Anm. 28.

aber doch, *dass* mittels leiblicher Empfindung eine Orientierung im Raum möglich ist.²⁷

In Fortsetzung zur widerstandsbasierten Wahrnehmung ist auch der Vorgang des begrifflichen Erkennens leib- und damit raumgebunden: Eine Gebundenheit, die auf einer Widerstandserfahrung beruht. In der *Kritik der reinen Vernunft* wählt Kant dafür ein Gleichnis, nämlich das einer Taube, die sich in der falschen Annahme befindet, es ginge mit ihrem Flug leichter vonstatten, wenn sie sich in einem luftleeren und damit räumlich unbestimmten Raum befände. Die Schlussfolgerung, die Kant daraus zieht, ist klar: Erkennen ist raumgebunden und die Erfahrung des raumgebundenen Widerstands eine notwendige Voraussetzung für den Vorgang des Erkennens. Die Schlussfolgerung, die andererseits Hegel daraus zieht, ist, dass Erkennen eine Verlaufsform aufweist, und wenn wir den Widerstand verstehen wollen, ist es notwendig, diese Verlaufsform sowohl im Hinblick auf seine Entstehung als auch im Hinblick auf seine Resultate zu betrachten. Levinas wiederum folgert, dass Widerstand sich in einer Differenz zwischen räumlicher Nähe und Distanz entfaltet, die personenbezogene Deutungen erforderlich macht. Auf diese Zusammenhänge wird in den jeweiligen Kapiteln noch zurückzukommen sein.

Die *vierte Lektion*, die der Widerstand lehrt, ist, dass Widerstand als eine sprachlich-reflexive *und* raumgebundene leiblich-materiale Größe auf sprachlicher und körperlicher Ebene an der Herstellung von Sinn beteiligt ist. Sprache bildet gesellschaftliche Verhältnisse ab und gestaltet sie gleichzeitig. Ein Widerstand dagegen würde bedeuten, sich gegen sprachlich erzeugte Realitäten zu wenden und dadurch Sinnmöglichkeiten bewusst auszuschließen. Auch ein Widerstand gegen den Körper erweist sich als nicht sinnvoll, da dies in letzter Konsequenz zum Tod eben dieses Körpers führen würde.

27 So findet sich in der Schrift »*Träume eines Geistersehers*« der Hinweis: »Wir finden bei dem Gebrauch der äußeren Sinne, daß über die Klarheit, darin die Gegenstände vorgestellt werden, man in der Empfindung auch ihren Ort mit begreife, vielleicht nicht allemal mit gleicher Richtigkeit, dennoch als eine nothwendige Bedingung der Empfindung, ohne welche es unmöglich wäre, die Dinge als außer uns vorzustellen. Hiebei wird es sehr wahrscheinlich, daß unsere Seele das empfundene Objekt dahin in ihrer Vorstellung versetze, wo die verschiedenen Richtungslinien des Eindrucks, die dasselbe gemacht hat, wenn sie fortgezogen werden, zusammenstoßen.« (AA 2, 344).

In beiden Fällen ist der Widerstand notwendig, um Sinn herzustellen. Unter sprachlichen und körperlichen Gesichtspunkten ist der Widerstand aber nicht nur eine Ermöglichungsbedingung, er enthält auch Kriterien der Unterscheidungen. In der Trias Körper, Sprache und Sinn hat der Widerstand sowohl einen bestimmenden als auch einen bestimmten Stellenwert. Der Widerstand zeigt sich sowohl durch die Art, wie Sprache und Leib miteinander verflochten sind, als auch durch die Art, wie sprachliche Inhalte wahrgenommen und in Beziehung zur Außenwelt gesetzt werden. Diese Zusammenhänge gilt es genauer zu erkunden. Zunächst ist festzuhalten, dass das Verhältnis zwischen Leib und Sprache nicht hierarchisch verfasst ist. Sprache ist nicht einfach ein Behelfsmittel, ein Werkzeug, dessen man sich bedient, um Gedanken zu versprachlichen. Sprache selbst baut nicht nur symbolisch, sie baut auch konkret auf leiblichen Vorgängen auf. Durch den Körper gelingt es Subjekten, Sprache und Denken aufeinander zu beziehen. Der Körper ist dabei keine zugrunde liegende, ausgedehnte, passive oder beliebig formbare Materie.²⁸ Er ist vielmehr eine über Sinneskanäle – Nervenbahnen und Muskelstränge – verknotete Trägersubstanz, die dem Subjekt eine Raumwahrnehmung ermöglicht, die grundlegend bzw. rückwirkend gültig für den Vorgang des Denkens und Sprechens ist. Seine Empfindungs- und Wahrnehmungsweisen geben eine Spur und eine Richtung vor, in die sprachliche Elemente sich einschreiben und dadurch Sinn herstellen. Kant beschreibt die Verschränkung zwischen der leiblichen und der räumlichen Orientierung in der Schrift »Was heißt: Sich im Denken orientieren« (1786).²⁹ Er verweist darauf, dass es leibliche Unterscheidungen gibt, und er bringt dazu die Unterscheidung zwischen dem linken und dem rechten Auge ins Spiel, die

28 Was das Verhältnis zwischen Leib und Sprache anbelangt, weisen Alloa und Fischer unter Bezug auf Nietzsche darauf hin, dass Körperbewegungen als Gedanken »zurück gelesen« werden: »Das bedeutet, dass Körperlichkeit nicht bloß als ausgedehnte, daruntergelegte Sub-Stanz zu denken ist, sondern als operative oder auch »fungierende« Körperlichkeit.« (Alloa / Fischer, »Leib und Sprache«, 9).

29 Vgl. AA 8, 131–47.

für das wahrnehmende Subjekt eine Voraussetzung für räumliche Orientierung³⁰ bietet.³¹

Dieses Beispiel macht plausibel, dass das Unterscheidungsvermögen zwischen der linken und der rechten Körperhälfte eine Matrix oder eine Voraussetzung dafür schafft, dass der Körper vermittels widerstandsbasierter Empfindung eine Differenz zu sich ausbildet, die gleichzeitig eine Orientierung im Raum ermöglicht. Ein körperliches Schema kann noch weitergedacht werden. Nämlich dahinge-

30 Waldenfels schreibt dazu: »Zur menschlichen Existenz und zur menschlichen Leiblichkeit gehört der aufrechte Gang, so daß ›oben‹ (dort wo der Kopf und die Augen sind) keine bloße relative Raumdifferenz angibt, sondern eine, die den Raum mitbildet, die ihn überschaubar macht. Ähnliches gilt für Präpositionen wie ›neben‹, ›in‹ oder ›vor‹. Diese Differenzen setzen leibliche Differenzen voraus.« Der Autor folgert daraus, dass von der leiblichen »Bewohnbarkeit des Raums« die materielle und räumliche Ausstattung des Hauses eine besondere Bedeutung erlangt. Detaillierter: Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, 116–17; vgl. dazu auch oben, Anm. 24.

31 Das vollständige Zitat dazu lautet: »Sich orientiren heißt in der eigentlichen Bedeutung des Worts: aus einer gegebenen Weltgegend (in deren vier wir den Horizont einteilen) die übrigen, namentlich den Aufgang zu finden. Sehe ich nun die Sonne am Himmel und weiß, daß es nun die Mittagszeit ist, so weiß ich Süden, Westen, Norden und Osten zu finden. Zu diesem Behuf bedarf ich aber durchaus das Gefühl eines Unterschiedes an meinem eigenen Subject, nämlich der rechten und linken Hand. Ich nenne es ein Gefühl: weil diese zwei Seiten äußerlich in der Anschauung keinen merklichen Unterschied zeigen. Ohne dieses Vermögen: in der Beschreibung eines Cirkels, ohne an ihm irgendeine Verschiedenheit der Gegenstände zu bedürfen, doch die Bewegung von der Linken zur Rechten von der in entgegengesetzter Richtung zu unterscheiden und dadurch eine Verschiedenheit in der Lage der Gegenstände a priori zu bestimmen, würde ich nicht wissen, ob ich Westen dem Südpunkte des Horizonts zur Rechten oder zur Linken setzen und so den Kreis durch Norden und Osten bis wieder zu Süden vollenden sollte. Also orientire ich mich geographisch bei allen objectiven Datis am Himmel doch nur durch einen subjectiven Unterscheidungsgrund; und wenn in einem Tage durch ein Wunder alle Sternbilder zwar übrigens dieselbe Gestalt und ebendieselbe Stellung gegen einander behielten, nur daß die Richtung derselben, die sonst östlich war, jetzt westlich geworden wäre, so würde in der nächsten sternhellen Nacht zwar kein menschliches Auge die geringste Veränderung bemerken, und selbst der Astronom, wenn er bloß auf das, was er sieht und nicht zugleich, was er fühlt, Acht gäbe, würde sich unvermeidlich desorientiren. So aber kömmt ihm ganz natürlich das zwar durch die Natur angelegte, aber durch öftere Ausübung gewohnte Unterscheidungsvermögen durchs Gefühl der rechten und linken Hand zu Hülfe; und er wird, wenn er nur den Polarstern ins Auge nimmt, nicht allein die vorgegangene Veränderung bemerken, sondern sich auch ungeachtet derselben orientiren können.« (AA 8, 134–35).

hend, dass eine Erweiterung auf das Verständnis von Leib notwendig ist. Der Körper ist nicht einfach ein Instrument des Denkens, er ist bereits mit einem Ausdruckvermögen³² ausgestattet, mittels dessen es dem Körper möglich ist, in Differenz zu seiner Körperlichkeit zu treten. Eine Differenzerfahrung, die im phänomenologischen Sprachgebrauch als Leib bezeichnet ist. Dass mit dem Begriff Leib eine Vielzahl sprachlicher Konnotationen einhergehen, die nicht zuletzt auf die Physik, Biologie oder Anthropologie bezogen sind, sondern ebenso in die gesellschaftlichen Dimensionen hineinreichen, ist letztlich als Indiz dafür zu werten, dass der Leib eine umfassendere Bedeutung hat, die weit über ein naturhaftes Verständnis vom Körper hinausreicht.³³ Dieser Bedeutungsüberschuss, den Leib hat, ist aber auch als Indiz dafür zu werten, dass es zwischen Leib und Sprache Berührungspunkte gibt, die es erlauben, leiblich-bewegungs-basiertes und gedanklich-zeichenbasiertes Sprechen in einen Zusammenhang zu bringen. Wie stellt sich dieser Zusammenhang dar?

Ein sprachliches Ereignis kommt zustande durch eine Transformationserfahrung, genauer gesagt durch eine Berührung. Diese Berührung ist auf leiblichen Empfindungen aufgebaut, aber gleichzeitig mit einem Mitteilungscharakter ausgestattet. Gedanken in Sprache auszudrücken heißt nicht, einen Gedanken an eine sprachliche Form anzupassen, sondern den Gedanken in Sprache zu verwandeln, also ein Bewusstsein von etwas in Leib zu verwandeln, sodass

32 Anne Reichold hält hier zu Recht fest, dass es »zwischen Körper und Moral auch genuin moralische Normativität gibt, die ihre Quelle im Körper hat«. Diese These untermauert die Autorin mit Blick auf den Körper anderer. Weiterführend: Reichold, »Die Körper anderer als Quelle moralischer Normativität«. Ein körperliches Ausdrucksvermögen beschreiben Alloa und Fischer als einen »Vektor von Sinn« und halten auf die Differenz zwischen dem Körper und dem Leib fest: »Während körperliche Dinge prinzipiell erschließbar sind (etwa, wenn man um sie herumgeht), bleibt der Leib grundsätzlich unerschöpflich, nicht allerdings, weil in seinem Inneren etwas Verborgenes läge, sondern weil er weniger Gegenstand als Vektor von Sinn ist.« (Alloa / Fischer, »Leib und Sprache«, 9–10).

33 Dazu detaillierter Waldenfels, *Das leibliche Selbst*, 14–22. Mit Nietzsche führt der Autor aus, dass Vernunft am Leitfaden des Leibes gedacht zu einer Revision der Unterscheidung zwischen »Ordnung des Lebens« und »Ordnung der Vernunft« führt. Diese Revision verweist auf die enge Verflochtenheit zwischen Leben und Vernunft, und damit auch zwischen Sprache.

dieses von anderen mit Augen gesehen und mit Ohren gehört werden kann.

Wilhelm von Humboldt, der auf den Gedanken bestanden hat, Sprache weise eine individuelle Kennzeichnung auf, formuliert bezüglich des Gedankens eines leiblich basierten Verständnisses von Sprache Folgendes:

»Der Mensch lebt mit den Gegenständen hauptsächlich, ja, da Empfinden und Handeln in ihm von seinen Vorstellungen abhängen, sogar ausschließlich so, wie die Sprache sie ihm zuführt. Durch denselben Act, vermöge dessen er die Sprache aus sich herausspinnt, spinnt er sich in dieselbe ein, und jede zieht um das Volk, welchem sie angehört, einen Kreis, aus dem es nur insofern hinauszugehen möglich ist, als man zugleich in den Kreis einer andren hinübertritt.«³⁴

Dass »jeder Mensch seine eigene Sprache besitzt«, darf also nicht in der Weise missverstanden werden, diese Vielfalt von Sprachen leite sich von einem leiblichen (z. B. einem ontisch-geschlechtlichen) Ursprung ab. Es ist vielmehr die Nichtursprünglichkeit des Leibes,³⁵ die vorgibt, wie sich der Leib in Sprache übersetzt. Es gibt auch keinen leiblich oder naturhaft begründeten verborgenen Plan, der das Verständnis von Sprache anleiten könnte. Ebenso wenig gilt, dass Sprache bestehende gesellschaftliche Verhältnisse abbildet oder im Sprechen zum Ausdruck bringt. In der Art und Weise, wie wir Sprache benutzen, beginnt Gesellschaft zu sprechen. So wie gilt, dass wir mit Gesellschaft verwoben sind, und sie nicht einfach im Vorgang des Sprechens (Denkens und Handelns) erzeugen können, gilt, dass Sprache nicht einfach ein Werkzeug des Denkens ist. Bis zu einem gewissen Grad widerfährt³⁶ uns Sprache. Wir benutzen nicht nur Sprache, wir werden auch von ihr benutzt und berührt.

34 Zit. n. Wohlfart, *Denken der Sprache*, 198–99.

35 In einem Artikel habe ich 2017 in kritischer Replik auf Platons Geschlechtermodell und unter Bezugnahme auf Levinas darauf hingewiesen, dass Geschlechter nicht als eine Dualität zu begreifen sind, die sich als Dualität komplementär ergänzen, sondern dass durch eine Nichtursprünglichkeit des Leibes auch die Geschlechter sich in einem leiblich randunscharfen Verhältnis zueinander befinden. Vgl. Keintzel, »Like a Virgin«.

36 »Widerfahrnis« und Widerstand beruhen meiner Auffassung zufolge auf einem gemeinsamen Zusammenhang. Zum Widerfahrnisbegriff in der Phänomenologie hat Jens Bonnemann 2016 eine Studie verfasst. Widerfahrnis begreift der Autor als einen »*pathischen Begriff*«, »*der die Einwirkungen bezeichnet, die ich selbst erleiden muss*«. Widerfahrnis unterscheidet er von dem Widerstand, den

Berührung setzt eine leibliche Erfahrung voraus, vermittelt derer eine Spracherfahrung gebildet wird. Leibliche Vergewisserung setzt mit anderen Worten ein Verständnis von Sprache voraus, die sich ständig neu herstellt. Dieser Vorgang verläuft nicht körperlos, er baut auf körperliche Vorgänge auf und spricht vermittelt dieser. Und doch unterscheidet sich der Widerstand des Leibes von einem Widerstand, der mittels Sprache vollzogen wird. Wie gelingt es uns, zwischen diesen unterschiedlichen Formen des Widerstands zu unterscheiden? Zunächst einmal in der Weise, dass man die Form, die Leib und Sprache miteinander verbindet, näher betrachtet. Ein Ausbruch aus dem Verweisungszirkel zwischen Leib und Sprache ist nur dann möglich, wenn ihre Ungleichwertigkeit durch eine formale Betrachtung auf den Widerstand anerkannt wird. Diese Ungleichwertigkeit, die zwischen Leib und Sprache vorherrscht, ist die Voraussetzung für die Entstehung von Sinn. Diese Ungleichwertigkeit gilt es genauer zu betrachten.

Die fünfte *Lektion*, die der Widerstand lehrt, ist, dass Widerstand auf zweifache Weise zu sprechen beginnt, durch das Primat der Form und durch das Primat der Materie. Innerhalb dieser Positionierung gibt es mehrere Gelenkstellen. So ist die Zuschreibung des Widerstands gegenständlich und sprachlich verfasst. Die Konjunktion *und* meint hier, dass der Widerstand sich weder auf seine materiale-leibliche Gegenständlichkeit noch ausschließlich auf die Sprache reduzieren lässt. Ebenso gilt, dass der leiblich sprechende Widerstand sich genauso in einen reflexiv-sprechenden Widerstand übersetzt wie umgekehrt der reflexiv-sprechende in einen leiblich sprechenden. Eine andere Gelenkstelle zeigt sich darin, dass die

er ausschließlich als einen Handlungsbegriff begreift. Vgl. Bonnemann, *Das leibliche Widerfahrnis*, 175. Das komplexe Verhältnis zwischen Widerfahrnis und Widerstand hat Burkhard Liebsch unter Bezugnahme auf Paul Ricœur und Maine de Biran herausgearbeitet. Der Kerngedanke besteht darin, wie der Autor festhält, »dass das rezeptiv Vorgegebene im Lichte einer Theorie des *„fähigen Subjekts“* vor allem als Quelle des Widerstands gegen dessen Projekte in Betracht kommt« (Liebsch, *Verletztes Leben*, 38). In meiner Lesart wird es darum gehen, Widerstand sowohl transitiv als auch intransitiv zu begreifen. Er erschließt sich in der Perspektive des wahrnehmenden Subjekts, ebenso in einer Außenperspektive der Betrachtung, und ist an der Schnittstelle zwischen dem »Innen« und dem »Außen« angesiedelt: Widerstand wird sowohl vollzogen als auch erfahren. Seine Reichweite kann weder auf den Vorgang einer Empfindung reduziert noch mit einer bloßen Handlungsweise gleichgesetzt werden.

gegenständliche Erscheinungsweise des Widerstands in eine formgebende Sprachstruktur eingebettet ist. Sie ist mit der Sterblichkeit der Existenz verknüpft. Sie ist nicht zeitlos, die Form lebt mit dieser Existenz und durch diese. Der formgebenden Struktur der Sprache Widerstand zu leisten, würde, wie bereits festgehalten, langfristig nicht nur den Tod bedeuten, es würde kurz- und mittelfristig auch bedeuten, die Kohärenz des Denkens und Wahrnehmens zu verlieren. Des Weiteren erfolgt die Betrachtung dieser formgebenden Struktur in Abhängigkeit von einem Denken, das unterschiedliche Kennzeichnungen aufweist. Welcher Art diese Kennzeichnungen sind, darauf wird noch zurückzukommen sein.

Die *sechste Lektion*, die der Widerstand lehrt, folgt aus den vorigen Lektionen. Es gibt nämlich kein Metanarrativ, von dem aus Erscheinungsformen des Widerstands vollumfänglich erschlossen werden könnten. Er lässt sich weder über physikalische noch über ontotheologische Zusammenhänge metanarrativ beschreiben. Auch eine leibliche Erfahrung erfolgt nicht über eine Metaperspektive. Mein Leib ist nicht einer, der sich in einen übergeordneten Leib integrieren ließe; dazu wären Zusatzannahmen erforderlich, die allerdings nicht zwingend aus leiblichen Vorgängen abgeleitet werden können. Auch sprachlich-reflexive Erfahrungen deuten auf keine Metaperspektive, von der aus sie beobachtet oder gar systematisiert werden könnten. Sie weisen eine Eigenständigkeit und eine Unabhängigkeit auf, die ihre widerständige Kennzeichnung plausibel machen. Dass wir über kein Metanarrativ eines umfassenden Widerstands- und Wissensdispositivs verfügen, das alle Bereiche der Erscheinungswelt durchdringt, hat damit zu tun, dass Widerstand in einer Vielfalt von Perspektiven in Erscheinung tritt, die kontext- und konstellationsabhängig sind.

Die Vielfalt der Artikulationsformen ist die *siebte Lektion*, die der Widerstand lehrt. Er zeigt seine Erscheinung in unterschiedlichen Gegenstandsbereichen: in der Natur, in Einstellungen, Haltungen sowie in unterschiedlichen Verhältnissen und realgeschichtlichen Konstellationen. Diese Vielfalt, die Widerstand aufweist, ist aber nicht nur im Lichte eines philosophischen Erkenntnisinteresses verwirrend. Auch im alltäglichen Sprachgebrauch ist es nicht immer einfach, von »dem« Widerstand zu sprechen. Widerstand ist ein Ge-

schehen, das allgegenwärtig, »*immer und überall*«³⁷ ist. Seine Vielfalt bezieht sich sowohl auf disziplinspezifische (naturwissenschaftliche, medizinische, soziologische, historische, psychologische, anthropologische, rechtliche etc.) Deutungsstränge als auch auf alltägliche Erfahrungsweisen. Auch im politischen, künstlerischen und im ästhetischen Bereich weist Widerstand eine lebhafte und durchwegs unterschiedliche Verwendungsvielfalt auf.

Widerstand zeigt sich nicht nur in vielfältigen Artikulations- und Darstellungsformen, in denen er beobachtet, imaginiert, herbeigesehnt und gedacht wird. Widerstand möchte auch erlebt, gehandelt und vollzogen werden. Dies impliziert ein existenzielles Bedeutungsmoment, das auf die Bestimmung bzw. das Selbstverständnis der Person übergreift. Das ist die *achte Lektion*, die der Widerstand lehrt. Widerstand zeigt sich nicht nur als etwas und durch etwas, er bewirkt auch etwas und ist daher mit einem als höchst individuell wahrgenommenen Verständnis vom Selbst verknüpft. Er ist nicht nur ein Element oder ein Mittel, dessen sich der Mensch bedient, um sich in der Welt zu orientieren und seinen Zielen und Wünschen Ausdruck zu verschaffen, sondern Widerstand selbst ist ein Bestimmungsmerkmal menschlicher Existenz. Widerstand, der nicht nur etwas erreichen, sondern auch als etwas gelten will, beansprucht ein Sinngeschehen, das intersubjektiv mit anderen geteilt werden möchte. Dieses Sinngeschehen erschließt sich nicht in einer übergeordneten Perspektive, es erschließt sich mitten unter den Existenzen. In diesem Deutungsrahmen konnte Alain Badiou festhalten, dass der Mensch von allen das »*widerständischste und paradoxeste aller Tiere*«³⁸ sei. Der lebensweltliche Anspruch, den Widerstand hat, verweist ebenso auf die imaginative Ebene. Das imaginative Potenzial, das der Widerstand aufweist, hilft Personen nicht nur die Sprache zu sprechen, es hilft ihnen auch Gesellschaft zu bilden. Ein Gedanke, auf den Toni Morrison hingewiesen hat.³⁹ Mit angesprochen ist in diesen Überlegungen ein Sinnpotenzial,

37 Zur politischen und interdisziplinär vielschichtigen Brisanz des Widerstands, vgl. u. a. die Anthologie von Bargetz et al., *Kritik und Widerstand*.

38 Vgl. Badiou, *Ethik*, 28.

39 Toni Morrison talks to Peter Florence, 2022, https://www.youtube.com/watch?v=vtJFK_HtIQk (16:50-17:26) (30.1.2023). Morrison spricht in diesem Interview von einem »imaginativen Widerstand«, den sie von einem »vollzogenen Widerstand« unterscheidet.

das mit einem Verständnis von menschlicher Freiheit einhergeht. Schematisch ausgedrückt: Das Selbst ist nicht nur aufgrund seiner anthropologisch-sprachlich-reflexiven Verfasstheit gewohnt, Widerstand auszuüben bzw. sich mit diesem zu arrangieren, es möchte auch Widerstand vorstellen, erleben und erfahren, weil sich damit ein Sinn- und Anerkennungsanspruch verbindet, der unverzichtbar ist für ein gelingendes Verständnis eines sozialen Miteinander.

In der sinnorientierten Frage nach dem Widerstand treten Recht und Existenz in ein Naheverhältnis, das auf den Themenkomplex der Menschenrechte übergreift. Menschenrechte sind nicht nur etwas, was formal festgelegt wird, Menschenrechte möchten auch gelebt und in konkreten Konstellationen des Sprechens und Handelns wiederentdeckt werden. Bei diesem Anspruch handelt es sich um existenzielle *und* rechtliche Freilegungen. Personen als Trägerinnen von Menschenrechten möchten Widerstand nicht nur leben und erleben, sie möchten auch, dass er wahrgenommen und damit erkannt und beurteilt wird. Der Maßstab für die Gestaltung dieser existenziellen und rechtlichen Fragen ist im Deutungsrahmen der Menschenrechte angesiedelt. In Abhängigkeit davon bemisst sich die Interpretation des Gestaltungspotenzials von Widerstand.

Widerstand weist aber nicht nur einen Inhalt auf, der im Deutungsrahmen der Menschenrechte gelesen und verstanden werden möchte, er ist ebenso ein Gestaltungsfaktor mit dem Anspruch, die Anliegen der Menschenrechte zum Einsatz zu bringen und zu verteidigen. Spätestens hier stellt sich die Frage nach den Kriterien der Beurteilung: Wodurch unterscheidet sich gerechtfertigter Widerstand von ungerechtfertigtem?

Die *neunte Lektion*, die der Widerstand hier lehrt, ist dann nicht nur, dass Widerstand ein Bestimmungsmerkmal menschlicher Existenz in der Besonderheit seines Vollzugs ist. Er lehrt auch, dass Widerstand verstanden, anerkannt und damit auch kommuniziert werden möchte. Die Besonderheit des Vollzugs knüpft sich nicht nur an die Besonderheit der Situation, sie ist auch bezogen auf einen Maßstab, der den Anspruch von Dauerhaftigkeit aufweist. Dieser Maßstab ist das sprachlich vermittelte Verständnis von Gerechtigkeit. Das Thema der Gerechtigkeit ist das letzte Glied einer Begründungskette, auf das die explorative Erfassung des Widerstands hinausläuft. Warum das so ist, möchte ich unter Berücksichtigung der vorgeschlagenen Philosophen zeigen. Festgehalten werden kann,

dass mit den Lektionen, die der Widerstand dem philosophischen Denken erteilt, eine Dramaturgie eröffnet wird, welche die europäische Philosophie spätestens seit den revolutionären Ereignissen der französischen Aufklärung in Atem gehalten hat.

Dass dieser lange Atem der Französischen Revolution möglicherweise auch dazu geführt hat, dass außereuropäische Errungenschaften und Begebenheiten zu Unrecht ins Abseits des europäischen Denkens geraten sind, darf meines Erachtens nicht als bloßes Versäumnis betrachtet werden. Die Bruchlinien des Denkens, die der Widerstand offenbart, enthüllen gleichzeitig eine sozialphilosophische Problemlage, die von Hobbes im *Leviathan* unter methodischen Gesichtspunkten beschrieben wurde. Diese Schrift bietet einen Einstieg in eine Debatte, was unter einer normativ-praktischen und einer politisch-anthropologischen Kennzeichnung des Widerstands in der Umbruchsituation einer beginnenden Moderne zu verstehen ist. Jedoch wäre es verfehlt, Hobbes als Ikone (oder Gründergestalt) der modernen politischen Philosophie zu begreifen. Denn es gibt divergierende Sichtweisen, auch zum Widerstand in der Interpretation von Hobbes. In meiner Lesart bietet Levinas' Verständnis vom Widerstand eine methodische Brille, mit der das kritisch-emanzipatorische Potenzial des Widerstands entfaltet werden kann, und die auch Hobbes' Verständnis des Widerstands auf eine neue Ebene der Betrachtung bringt. Es beruht auf Voraussetzungen, die den Gegenstand des nächsten Kapitels bilden.

1.2 Voraussetzungen

Emmanuel Levinas hat den philosophischen Gedanken des Widerstands radikalisiert und phänomenologisch vertieft. Widerstand beruht auf einer Abstoßungsbewegung, die er unter Berufung auf Franz Rosenzweig als einen »*Widerstand gegen die Idee der Totalität*« bezeichnet hat.⁴⁰ Dieses Kapitel ist ein Versuch, diese Formu-

40 Es handelt sich bei dieser Formulierung um Levinas' Interpretation der Philosophie von Rosenzweig. Das vollständige Zitat lautet: »Der Widerstand gegen die Idee der Totalität hat uns im Stern der Erlösung von Franz Rosenzweig frappiert; diese Schrift ist zu häufig in diesem Buch gegenwärtig, um zitiert zu werden. Die Darstellung und Entwicklung der verwendeten Begriffe aber

lierung vom Widerstand gegen eine Idee der Totalität zu verstehen, und damit die Voraussetzungen zu beschreiben, mithilfe derer der weitere Gang der Untersuchung und die damit verknüpften Dialoge bewerkstelligt werden. Für ein erstes Verständnis eines Widerstands gegen die Idee der Totalität fasse ich Levinas' Interpretation der Philosophie von Rosenzweig zusammen.⁴¹ In dieser geht es um philosophiegeschichtliche Vorbehalte gegen eine Philosophie des Geistes und um das Verständnis von Rationalität, welches damit verknüpft ist. Daran anschließend frage ich, wie Levinas diese Vorbehalte mit einem ethischen Widerstand verknüpft hat.⁴²

Was philosophiegeschichtliche Vorbehalte anbelangt, sprechen sich beide dagegen aus, von einem übergeordneten Standpunkt aus zu denken. Mit einem Generalverdacht ausgestattet ist eine Reihe von philosophischen Zusammenhängen, die nach Rosenzweig und Levinas die abendländische Tradition dominiert haben. Als besonders fragwürdig galt beiden der Zusammenhang zwischen Sein und Denken: Weder kann das Denken im Sein Fuß fassen noch kann die Kluft zwischen Sein und Denken durch eine wie auch immer geartete gedankliche Operation geschlossen werden. Im Gegenteil, das Verständnis vom Denken darf durch keine impliziten Vorannahmen beeinflusst werden. Im Besonderen dürfen implizite Vorannahmen nicht dazu verwendet werden, um eine bestehende Differenz zwischen dem Sein und dem Denken zu verfälschen: Das Denken darf weder als eine semantische Verlängerung von Sein noch das Sein als eine semantische Erweiterung von Denken begriffen werden.

Nach Levinas handelt es sich bei einer impliziten Vermischung zwischen dem Sein und dem Denken um eine »bestimmte Form von Rationalität«, die beansprucht »*die Totalität der Natur- und Gesellschaftserfahrung zu durchmessen, daraus die Kategorien abzu-*

verdankt alles der phänomenologischen Methode.« (Lévinas, Totalität und Unendlichkeit, 31) Vgl. auch Einführung.

41 Die folgenden drei Seiten enthalten leicht veränderte Auszüge aus einem bereits von mir publizierten Artikel, vgl. Keintzel, »Dauer und Augenblick«, 243–56.

42 Die beiden Verknüpfungen von unterschiedlichen Konstellationen des Widerstands erachte ich als grundlegend, um weiterführend die Verknüpfung zwischen Widerstand und phänomenologischen Konzeptionen der Verletzbarkeit zu erkunden. Einen Einblick dazu gibt der Sammelband Butler et al., *Vulnerability in Resistance*, insbesondere Butler, »Rethinking Vulnerability and Resistance«.

leiten und miteinander zu verbinden und schließlich ein System aufzubauen, das sogar das Religiöse einschließt«. ⁴³ Problematisch ist diese Vorgangsweise deswegen, weil damit ein Herrschaftsanspruch verknüpft ist, der die Mannigfaltigkeit von Erfahrungen rational einengt, indem eine bestimmte Form von Rationalität verfochten wird, die nicht nur sinnliche Ansprüche, sondern auch bestimmte Formen von Geschlecht, Ethnie, Kultur und Religion ein- und andere ausschließt. Dieser Form von Rationalität haben Rosenzweig und Levinas widersprochen.

Ihre Vorbehalte gegenüber dieser Form der Rationalität haben sich an dem Umstand entfacht, dass sich daraus ein systematisches Verständnis von Philosophie und Wissenschaft etabliert hat, das mit grundlegenden Begriffen operiert, ohne sie auf ihre erfahrungsorientierte Kompatibilität zu überprüfen. ⁴⁴ Der Verstand oder die Vernunft soll nicht »etwas« (Natur, Materie, Realität, Geist, Idee) hinter dem Wirklichen suchen, vielmehr ist »Erkennen« »in jedem Augenblick gebunden«. ⁴⁵ Das denkende Ich besitzt keine über den Augenblick hinausweisende Referenz. Denken erfolgt in der Zeit und nicht durch Zeit:

»der Zusammenhang zwischen dem, was ich gestern war, mit dem, was ich heute bin, oder vielmehr mit irgend einem Erlebnis, das ich grade erlebe, wird ebenso unfaßbar wie der Zusammenhang mit dem, was ich morgen sein oder auch nur erleben werde.« ⁴⁶

Der Mensch, so Rosenzweig, ist »Träger all dieser wechselnden Gesichte«, die »von Augenblick zu Augenblick« wechseln. ⁴⁷

In Abgrenzung zur transzendentalen Perspektive ⁴⁸ betont Levinas, dass das Ich nicht nur durch eine begriffliche Begrenzung bestimmt ist, sondern durch die Zeitlichkeit seiner Existenz. Gerade durch

43 Lévinas, »Vorwort« [zu: Mosès, *System und Offenbarung*], 10.

44 Vgl. und weiterführend, Rosenzweig, *Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, 54.

45 Rosenzweig, »Das neue Denken«, 107.

46 Rosenzweig, *Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, 80.

47 Rosenzweig, *Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, 85.

48 Rosenzweigs Verhältnis zu Kant ist Gegenstand komplexer Untersuchungen, die weit über das Thema des Widerstands hinausreichen. Sie sind nicht Gegenstand dieser Untersuchung. Exemplarisch verweise ich auf Disse, »Die Philosophie Immanuel Kants im ›Stern der Erlösung‹«; Cohen, »Franz Rosenzweig's *Star of Redemption* and Kant«.

diese zeitlichen Begrenzungen, die menschliches Denken auszeichnen, formiert sich für Rosenzweig eine Erkenntnis, die als existenzielle Keimzelle seines Hauptwerks *Stern der Erlösung* gedeutet werden kann: »Das Selbst ist der einsamste Mensch im härtesten Sinn des Worts. Das »politische Tier« ist die Persönlichkeit.«⁴⁹ Die Tröstungen, die das philosophische Unternehmen zu diesen epistemischen und existenziellen Kränkungen, die Mensch-Sein auszeichnen und kennzeichnen, bereithält, sind rar, aber dennoch vorhanden. Die erste Lektion besteht nach Rosenzweig darin, zu akzeptieren, dass zeitlose Erkenntnistheorien in zeitgebundenes Erkennen – das Rosenzweig »Verstehen zur rechten Zeit«⁵⁰ nennt – zu überführen ist. Nicht der panoptische Blick auf das Ganze ist erkenntnisleitend, sondern der zeitgebundene. Dieser Standpunkt verlangt zugleich danach, die zeitliche Verfasstheit des Denkens wiederzuentdecken.

Levinas bezeichnet diesen Vorgang als eine »Entformalisierung der Zeit«, der Rückwirkungen auf das Verständnis von Sprache, Ethik und Subjektivität besitze. »Entformalisierung der Zeit« beschreibt Levinas als einen produktiv-schöpferischen Vorgang der Trennung und Entwerfung: »Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft lassen sich von den Ereignissen, die sie entwerfen, nicht trennen.«⁵¹ Entformalisierung bedeutet, dass es keinen zeitlich neutralen Ort gibt, von dem aus ein Denk-Akt vollzogen werden kann.

In diesem Deutungsrahmen vollzieht sich das Verständnis des Widerstands gegen die Idee der Totalität. Er ist durch eine Absetzung gestaltgebend, mit dem Anspruch, Vergangenheit und Gegenwart in ein lebendiges Verhältnis zueinander zu bringen, das Zukunfts Offenheit nicht ausschließt, sondern überhaupt erst ermöglicht. Dieses Zusammenwirken von unterschiedlichen zeitlichen Dimensionen wird nicht in der Perspektive eines unbeteiligten Dritten sprachlich erschlossen, sondern durch subjektive Beteiligung und Partizipation. Die zeitlich-sprachliche Verfasstheit betrifft nicht nur das Verständnis vom Denken und vom Widerstand, sie betrifft auch das Verständnis von der Person. Als sprachlich verfasste Entität ist die Person »Gärstoff«⁵² bzw. »Ferment«, »das die philosophische Einheit des

49 Rosenzweig, *Stern der Erlösung*, 77.

50 Rosenzweig, »Das neue Denken«, 107.

51 Lévinas, »Franz Rosenzweig. Ein modernes jüdisches Denken«, III.

52 Rosenzweig, *Stern der Erlösung*, 17.

Seins aufbricht»,⁵³ indem es Widerstand gegen die Idee der Totalität leistet. Die Metaphern vom »Gärstoff« oder vom »Ferment« machen deutlich, dass das Subjekt bzw. die Person nicht als Zustand, Einheit oder Prinzip zu begreifen ist, sondern als Widerstand, der sprachliche Unterstützung durch Verknüpfungen mit den unterschiedlichen Dimensionen der Zeit erhält.

Die von Rosenzweig angelegten Einsichten hat Levinas fortgesetzt, vertieft und durch ein Verständnis vom ethischen Widerstand weiterentwickelt.⁵⁴ 1906 im litauischen Kaunas geboren, hat Levinas als Zeitzeuge der totalitären Bewegungen des 20. Jahrhunderts und als Betroffener und Überlebender der nationalsozialistischen Gewaltverbrechen seine persönlichen Erfahrungen mit einem philosophischen Denken verwoben, das meines Erachtens über Rosenzweig hinausführend nicht nur eine Antwort auf die Begebenheiten des 20. Jahrhunderts gibt, sondern auch richtungsweisend für Fragen und Herausforderungen des 21. Jahrhunderts ist. Seine gedankliche Errungenschaft besteht in der Einsicht, dass der individuelle Wille nicht mit einem programmatischen Verständnis von Vernunft, Fortschritt und/oder einer Idee des Guten gleichgeschaltet werden kann. Widerstand ist für Levinas weder ein Schrittmacher für Geschichte noch ein Schrittmacher für individuelle Handlungen, die über eine Idee des Fortschritts gedeutet werden können. Vielmehr hat ein Widerstand gegen eine Idee der Totalität eine mehrfache Herkunft, er wendet sich nicht nur gegen ein teleologisches Verständnis von Geschichte, sondern ebenso gegen naturrechtliche Begründungen. Hobbes' *Leviathan* ist in meiner Lesart hier ein wichtiges Stichwort. Nicht in der Perspektive eines allmächtigen Widerstands erlangt die Person ihr soziales Sein, wie von Hobbes vertreten. Die Person selbst ist durch ihr Antlitz widerständig verfasst. Denken begründet sich nicht über Sein bzw. Natur, sondern in Absetzung davon.

Denken ist primär kein Vorgang, der sich in Bezogenheit auf etwas, sondern in Abgrenzung zu etwas entfaltet. Davon abgeleitet definiert sich das personale Selbstverständnis. Es findet keine Verankerung im Sein. Es gibt auch keinen kulturell/religiös privilegierten Zugang von einzelnen Personen zu einem bestimmten Verständnis

53 Mosès, *System und Offenbarung*, 51.

54 Weiterführend: Gibbs, *Correlations in Rosenzweig and Levinas*; Cohen, *Elevations. The Height of the Good in Rosenzweig and Levinas*.

vom Sein. Sein und Denken sind nicht mit einer Idee der Totalität verschmolzen. Auch das Selbe und das Andere sind nicht mit einer Idee der Totalität verschmolzen. Sie ermöglicht keine Perspektive außerhalb einer »*Korrelation von Selbem und Andere*«. ⁵⁵ Wir sind in der Welt bzw. in Gesellschaft und haben keinen Standpunkt außerhalb, ober- oder unterhalb, sondern innerhalb dieser Welt. Um sich gegen einen ganzheitlichen Standpunkt, der auf einer Idee der Totalität beruht, zu wenden, ist ein Widerstand erforderlich, den Levinas dynamisch denkt. Er findet unendlich, immer wieder aufs Neue statt und hat ein ethisch-endliches Anliegen.

Wichtig ist hier die Unterscheidung zwischen einem ethischen und einem handlungsbezogenen Widerstand. Der ethische Widerstand beruht auf dem Nichttötungsgebot und ist unabhängig von konkreten Handlungsformen zu betrachten. Vermittels eines ethischen Widerstands gelingt es Personen, einen Zugang zu einer gemeinsamen, intersubjektiv deutbaren, Wirklichkeit zu erlangen. Er hat eine imperative Ausstattung, die ähnlich wie Kants Zweckansich-Formel nicht anhand seiner Konsequenzen, sondern durch die Form der Adressierung zu bestimmen ist. Durch die Gestalt des Sollens und nicht des Wollens oder des (wirklichen) Könnens ⁵⁶ wendet sich der ethische Widerstand gegen die Idee der Totalität. Dieser Widerstand zeichnet sich nicht nur durch eine Absetzbewegung aus, er beinhaltet auch ein ethisches Begehren nach dem nicht objektivierbaren Anderen (»Begehren des absolut Anderen«). Dieses Begehren ist zwar unendlich, aber dennoch endlich. ⁵⁷ »Endlich« meint hier, dass ethische Inhalte bedingt sind und in Raum und Zeit stattfinden. Wenn Levinas schreibt, dass Freiheit darin besteht zu wissen, dass Freiheit in Gefahr ist, ⁵⁸ so verweist diese Formulierung auf die End-

55 Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 39.

56 Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 38.

57 Levinas schreibt dazu: »Wäre der im Antlitz lesbare Widerstand gegen den Mord nicht ethisch, sondern wirklich, so hätten wir Zugang zu einer sehr schwachen oder zu einer sehr starken Wirklichkeit. Sie würde vielleicht unseren Willen in Schach halten. Der Wille würde sich selbst für unvernünftig und willkürlich erachten. Aber wir hätten keinen Zugang zum äußeren Sein, zu dem, was absolut uneinverleibbar und unbesitzbar ist, zu der Dimension, wo unsere Freiheit auf ihren ichlichen Imperialismus verzichtet, wo sie sich nicht nur willkürlich findet, sondern ungerecht.« (Lévinas, *Spur des Anderen*, 199–200).

58 Vgl. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 38.

lichkeit des ethischen Begehrens. Ein normativer Bezugspunkt des endlichen Begehrens ist die Nichtobjektivierbarkeit der anderen. Die anderen sind durch ihre Andersheit absolut, sie entziehen sich dem »Besitz und dem Vermögen«. ⁵⁹ Durch ihr Antlitz bedeuten sie einen Widerstand, der nicht auf einem Vollzug basiert, sondern auf einem Widerstehen, das durch das Antlitz – Augen- und Muskelbewegungen des Gesichts – spricht. ⁶⁰

Mithilfe des ethisch verfassten Widerstands gelingt es Personen nach Levinas aber nicht nur, Gesichter und Geschichten zu deuten und in diesem Deutungsprozess einen Zugang zu einer sozial verfassten Realität zu erlangen, es gelingt diesen auch, individuelle Handlungsweisen im Zeichen einer nicht einfachen, sondern einer komplexen »schwierigen Freiheit« ⁶¹ zu erlangen, die in Absetzung von einer Idee der Totalität erfolgt, welche Homogenität, Hierarchie und autokratische Bestrebungen zu Ungunsten einer kulturellen und geschlechtlichen Vielfalt definiert. ⁶²

Ein ethischer Widerstand, der performativ unendlich durch und mit dem Antlitz wirkt, beschreibt eine normative Adressierung, die Levinas als Tötungsverbot ausbuchstabiert. Es entspringt nicht einer höheren Ordnung, ⁶³ weder in religiöser, sozialer oder staatlicher Gestalt.

Als negative Kontrastfolie für das Verständnis des ethischen Widerstands erweist sich in meiner Lesart der *Leviathan* von Thomas Hobbes. Die von Hobbes verfochtene Allmächtigkeit des Widerstands basiert auf einer staatsphilosophischen Grundlage, die diametral dem ethischen Widerstand im Verständnis von Levinas entgegengesetzt ist. Wie im nächsten und den darauffolgenden Kapiteln zu zeigen ist, bildet dessen Hauptschrift *Der Leviathan* einen Ausgangspunkt, von dem aus sich das weiter oben beschriebene Spannungsverhältnis zwischen Levinas und der idealistischen Philosophie entfalten lässt.

59 Vgl. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 283.

60 Werner Stegmaier bemerkt hier, dass der ethische Widerstand im Kreuzen der Blicke von Angesicht zu Angesicht einen empirischen Anknüpfungspunkt hat und gleichzeitig nicht darauf reduziert werden kann. Weiterführend, vgl. Stegmaier, *Levinas zur Einführung*, 104–5. Zum Verhältnis von Antlitz und ethischem Widerstand vgl. auch Strasser: »Antlitz und ethischer Widerstand«, 228–29.

61 Vgl. Lévinas, *Schwierige Freiheit*.

62 Vgl. Lévinas, *Spur des Anderen*, 199–200.

63 Vgl. Bedorf, *Verkennende Anerkennung*, 140.

2 Bewegen, begrenzen, herrschen: Widerstand im Leviathan

Was Hobbes mit dem Vertragsmodell, wie im *Leviathan* dargelegt, verfochten hat, war die Verschiebung von einer ständisch-monarchischen zu einer vertragsbasierten Begründung des Rechts.⁶⁴ Diese Verschiebung hat ebenso Rückwirkung auf das Verständnis vom Widerstand: Als politisch gestaltgebender Faktor⁶⁵ ist der Widerstand

64 Durch die Verschiebung von einem monarchisch-absolutistisch begründeten göttlichen Recht zu einer politisch repräsentativen Gesellschaftsform entwickelte sich eine begriffliche Umdeutung von einem individualisierten ständisch-faktischen Widerstand zu einem gesellschaftlich allmächtigen Souverän, der mit einem kumulativen Verständnis von Macht und Gewalt ausgestattet war, sodass jeder individuelle Widerstand verunmöglicht wurde. Zur Verschiebung von einem »göttlichen Recht« zur Allmacht des Souveräns, wie im *Leviathan* verfochten, vgl. u. a. Schmitt, *Leviathan*, 50–1. Weiterführend zur Begriffsgeschichte des Widerstands: Selk, »Resisto«.

65 Habermas weist hier darauf hin, dass der Gedanke der Vergesellschaftung eines Naturzustands auf fiktiven Annahmen beruht. Die Erfahrung von »faktischen Widerständen« verhilft den Subjekten nämlich nicht zu einer wechselseitigen Anerkennung: »Sie müßten jene soziale Perspektive einer ersten Person Plural einnehmen können, die der Autor Hobbes und dessen Leser stillschweigend immer schon eingenommen haben, die aber den Subjekten im Naturzustand vorenthalten ist. Unter Hobbesschen Prämissen ist ihnen versagt, genau den Standpunkt einzunehmen, von dem aus ein jeder erst beurteilen könnte, ob die Reziprozität des Zwangs, der die Willkür eines jeden nach allgemeinen Gesetzen einschränkt, im gleichmäßigen Interesse aller liegt und daher von allen Beteiligten gewollt werden kann. Die Sorte von moralischen Gründen, die damit ins Spiel kommt, hat Hobbes zwar beiläufig anerkannt, wo er auf die Goldene Regel [...] als natürliches Gesetz recurriert. Eine solche moralische Imprägnierung des Naturzustandes steht aber im Widerspruch zu den naturalistischen Voraussetzungen des Beweiszieles, das sich Hobbes gesetzt hat, nämlich die Errichtung eines Systems des wohlgeordneten Egoismus allein aus dem aufgeklärten Selbstinteresse aller Einzelnen zu begründen.« (Habermas, *Faktizität und Geltung*, 120–21). Die Schwachstelle eines moralisierten Naturzustands zeigt sich nach Daniel Loick auch an der nicht auszuschließenden »Resistenz gegen den Souverän«. Sie basiert auf einem »Makel der Fiktivität«, der Freiheit und Furcht als einen notwendigen Zusam-

nicht Bestandteil eines göttlichen Rechts, das qua Geburt auf den jeweiligen sozialen *Stand* übertragen wird. Im Rechtsverständnis von Hobbes ist der Widerstand von ständisch-monarchischen Zwecksetzungen befreit. Er wird unter naturphilosophischen und triebpsychologischen Gesichtspunkten als eine permanente Widerstands- und Kampfbereitschaft gedeutet, die gerade durch ihre Permanenz und Unvorhersehbarkeit den »reinen Naturzustand« kennzeichnet. Da damit Todesgefahren verbunden sind, die entweder das eigene Leben oder das Leben der anderen bedrohen, folgert Hobbes daraus, dass der Widerstand eine Bezugsgröße ist, die zu lenken und in eine soziale Form zu bringen ist, sodass Menschen miteinander in Frieden und in Sicherheit leben.

Hobbes kommt es darauf an, Bedrohungen durch Kontrollmechanismen der Sichtbarkeit und der politischen Macht so weit wie möglich zu entschärfen.⁶⁶ Ausschlaggebend für die Schaffung eines gesellschaftlichen Zustands ist ein Herrschaftsvertrag, der mit einer absoluten Macht ausgestattet ist, und der auch nicht mehr rückgängig gemacht werden kann. Einmal vollzogen, erfolgt das weitere

menhang begreift, vgl. Loick, *Kritik der Souveränität*, 66. Auf das Verhältnis von Freiheit und Furcht werde ich noch zurückkommen.

- 66 Der auf einer Verschränkung zwischen Macht und Widerstand basierende Zusammenhang zwischen staatlichen Kontroll- und Regulierungsmechanismen war für Michel Foucault insofern problematisch, da Gesetze nicht einer Produktionslogik folgen und vermittels dieser erzeugt werden. Andreas Oberprantacher bemerkt dazu: »Der Gedanke einer Hypostasierung des Gesetzes zum absoluten Nullpunkt, von dem aus sich Machtverhältnisse konzentrisch entfalten, ist für Foucault insofern problematisch, als ein solcher Gedanke über jene subtilen und komplexen Mächte hinwegsieht, die Subjekte überhaupt erst in Erscheinung treten lassen.« (Oberprantacher, »Génélycologie«, 36, und weiterführend 31–54) Macht und Widerstand bilden für Foucault nicht einfach Kräfteverhältnisse ab, die vom Subjekt benutzt werden können, sie erzeugen ebenso Subjekte und dieser Vorgang einer wechselseitigen Beeinflussung trägt dazu bei, dass Subjekte eine wie auch immer fragmentierte Identität in einer gesellschaftlichen Idee des Ganzen erlangen. In diesem Sinn konnte Foucault sagen: »Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand. Und doch oder vielmehr gerade deswegen liegt der Widerstand niemals außerhalb der Macht.« (Foucault, *Der Wille zum Wissen* 1, 116) Unter Bezugnahme auf Foucault und Nietzsche folgert Judith Butler daraus, dass das Subjekt auf »normative Fesseln« angewiesen ist, und dass es nicht gelingt, das Somatische und das Psychische wechselseitig aufeinander zu beziehen. Vielmehr gilt es festzuhalten, dass »es keine Subjektbildung ohne ein leidenschaftliches Verhaftetsein mit der Subjektivation gibt« (Butler, »Zirkel des schlechten Gewissens«, 67, weiterführend: 66–9).

Leben im Bann dieses Vertrags. Verknüpft ist mit diesem der Anspruch, die Kampf- und Widerstandsbereitschaft, die der Mensch im »reinen Naturzustand« hat, in einer Weise zu lenken, sodass die soziale Funktion des Naturzustandes für gesellschaftsbildende Zwecke genutzt werden kann. Hobbes verknüpft dieses Anliegen mit einem instrumentellen Verständnis von Rationalität, das die Mittel zur Hand gibt, um Gesellschaft nach dem Modell eines panoptischen Ganzen zu organisieren. Sichtbarkeit ist in diesem Modell ein wichtiges Merkmal. Es bestimmt die Struktur des Zusammenlebens und ebenso abstrakte Konzepte wie Wahrheit, Gerechtigkeit, Friede und Freiheit.⁶⁷

Um dieses gesellschaftliche Modell umzusetzen, geht Hobbes zweistufig vor:⁶⁸ Im ersten Teil erklärt Hobbes die triebpsychologische Verfasstheit des Menschen als zentralen Ausgangspunkt für das Wahrnehmen, Denken und Handeln. Im zweiten Teil leitet er daraus die Notwendigkeit eines gesellschaftlichen Modells ab, in dem die individuelle Widerstandsbereitschaft unter Kontrolle gebracht wird. Erforderlich ist es Hobbes zufolge, die Natur des Menschen in einer Weise zu durchleuchten, sodass das Potenzial, das sich dahinter verbirgt, für soziale Zwecke genutzt werden kann. Der Autor Hobbes lässt sich von einem mechanistischen Menschen- und Gesellschaftsbild leiten, das eine verborgene Textur bildet, die individuelle und gesellschaftliche Zwecksetzungen miteinander mit dem Ziel verknüpft, die Triebnatur des Menschen nach maximaler Triebbefriedigung so weit wie möglich zu unterstützen und durch kollektive Interessen gleichzeitig zu beschränken. In dieser Bündelung der Zugänge kündigt sich ein liberales Verständnis von Individuum und Gesellschaft an; ein Verständnis, das Hobbes nicht über die Eigendynamik von ökonomischen und gesellschaftlichen Kräften, sondern im Zeichen eines möglichst großen Schutzes des Individuums gedeutet hat. Die zentrale Frage, die Hobbes im *Leviathan* stellt, lautet: Wie kann ein Zustand der Sicherheit und der Friedfertigkeit hergestellt werden? Die Antwort, die Hobbes gibt, ist überraschend einfach: Sicherheit ist dann vorhanden, wenn personenbezogene Konstellationen des Empfindens, Wahrnehmens, Denkens und Han-

67 Unsichtbarkeit hingegen ist bei Hobbes eine problematische Größe, da sie nicht operationalisierbar und damit nicht kontrollierbar ist. Darauf werde ich noch zurückkommen.

68 Zum Aufbau des *Leviathan*, vgl. Gehring, »Hobbes: Leviathan«, 81–99.

delns der gesellschaftlichen Eintracht nicht zuwiderlaufen. Er folgert daraus ein Verständnis von Gesellschaft und Gerechtigkeit, das nur dann stimmig ist, wenn die Gegensätze zwischen individuellen und gesellschaftlichen Interessen so weit wie möglich aufgehoben sind.

Sich daraus ergebende widerstreitende Einheitsvorstellungen beschreibt Hobbes als eine Bruchlinie innerhalb des Naturzustands, aus der heraus der Gesellschaftszustand geschaffen wird. Es geht Hobbes also nicht darum, den Naturzustand zu verlassen: Die menschliche Natur ist für Hobbes nicht veränderbar, jedoch formbar. Zwecksetzungen der Natur und der Gesellschaft sind zu verknüpfen, und die Disziplin, die dazu imstande ist, ist die Kunst. Die Feststellung, dass Natur durch Kunst nachgeahmt wird, sodass Kunst zur Natur werden kann, bildet den ersten Satz, mit dem Hobbes den *Leviathan* beginnt: »Die Natur (das ist die Kunst, mit der Gott die Welt gemacht hat und lenkt) wird durch die Kunst des Menschen wie in vielen anderen Dingen so auch darin nachgeahmt, daß sie ein künstliches Tier herstellen kann.«⁶⁹ In diesem Satz ist eine wichtige Kernaussage des *Leviathan* prägnant zusammengefasst: *Natur* und *Kunst* sind miteinander verschränkt. Es kommt darauf an, diese Verschränkung zu erklären und zu belegen. Wechselseitigkeit ist dafür ein wichtiges Kriterium. Natur und Kunst ergänzen sich und erst, wenn es gelingt, diese Zusammenhänge angemessen zu beschreiben, erlangen wir ein ebenso angemessenes Verständnis von Gesellschaft und Staat.

Eine Verschränkung zwischen *Natur* und *Kunst*, die Hobbes auch als »Stoff« und »Form« bezeichnet, bildet das Material, aus dem »Gewalt«, aber auch Wissenschaft und Politik zusammengesetzt sind.⁷⁰ Erste Hinweise finden sich bereits im Untertitel der Schrift, der lautet: »oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bür-

69 Hobbes, *Leviathan*, 5.

70 Nach Hobbes bringen Macht und Gewalt ebenso wie Widerstand ein relationales Geschehen zum Ausdruck, das über systemimmanente Zusammenhänge erfasst werden kann. Macht und Gewalt sind aber auch Begriffe, die sich in ihrem Kernverständnis auf ein personales Geschehen beziehen, das ein Datum, einen Ort und benennbare Akteure hat. Eine intentionale Zuspitzung gelingt beim Widerstand nur bedingt. Er bringt vorrangig ein reaktives Geschehen zum Ausdruck, das sowohl in der Perspektive der Ermächtigung oder in jener der Abwehr oder Reaktion erfolgt. Hier ist ein Zusammenhang zu Phänomenen der Macht und Gewalt gegeben, kann darauf aber nicht reduziert werden. Widerstand als ein Grenzbegriff zu Phänomenen der Macht und Gewalt hat

gerlichen Staates«. Was aus dieser Verschränkung resultiert, ist ein Verständnis von einem »künstlichen Leben«, das mit gemeinschaftsbildenden und politischen Zielsetzungen einhergeht. Künstlichkeit ist hier eng mit Konstruktion verknüpft und basiert auf einer funktionalen Ordnungsvorstellung, in der das natürliche Leben mit dem künstlichen Leben verflochten ist:

»Denn da das Leben nur eine Bewegung der Glieder ist, die innerhalb eines besonders wichtigen Teils beginnt – warum sollten wir dann nicht sagen alle Automaten (Maschinen, die sich selbst durch Federn und Räder bewegen, wie eine Uhr) hätten ein künstliches Leben?«⁷¹

»Künstliches Leben« deutet Hobbes sowohl naturhaft als auch mechanistisch: Der künstliche Mensch ist ein naturaffines Tier, indem er bewegtes Leben ist; er ist ebenso ein bewegter Automat, deren Bestandteile sich mit lebenserhaltenden Organen vergleichen lassen.

Eine Verschränkung zwischen »Natur« und »Kunst« bzw. »Stoff« und »Form« findet durch eine bewegende Nachahmung statt. Hobbes schreibt dazu in den darauffolgenden Sätzen in der Einleitung:

»Die Kunst geht noch weiter, indem sie auch jenes vernünftige, hervorragendste Werk der Natur nachahmt, den Menschen. Denn durch Kunst wird jener große Leviathan geschaffen, genannt Gemeinwesen oder Staat, auf lateinisch civitas, der nichts anderes ist als ein künstlicher Mensch, wenn auch von größerer Gestalt und Stärke als der natürliche, zu dessen Schutz und Verteidigung er ersonnen wurde.«⁷²

eine begriffliche Struktur, die »anders gebaut« ist als anwendungsorientierte Kennzeichnungen, die durch Macht und Gewalt verursacht werden. Vgl. dazu Röttgers, *Spuren der Macht*, 490–91.

71 Hobbes, *Leviathan*, 5.

72 Hobbes, *Leviathan*, 5. Den Zusammenhang zwischen Kunst und Philosophie beschreibt der Autor folgendermaßen: »Die Philosophie ist Tochter deines Denkens und der ganzen Welt und wohnt in dir selbst; zwar noch nicht in klarer Gestalt, doch ähnlich der Erzeugerin Welt in ihrem gestaltlosen Anfang. Du mußt verfahren wie die Bildhauer, die durch Bearbeitung der gestaltlosen Materie mit dem Meißel die Gestalt nicht bilden, sondern aus ihr herausholen. Ahme der Schöpfung nach. Über den verworrenen Abgrund deiner Spekulationen und Experimente möge (wofern du willens bist, dich ernstlich um die Philosophie zu mühen) dein Denken emporgetragen werden. Das Verworrene muß zerteilt und unterschieden werden und jegliches, nachdem es die ihm zukommende Bezeichnung erhalten hat, seinen festen Platz bekommen, d. h. es bedarf einer Methode,

Bemerkenswert an der Formulierung ist, dass der »Kunst« ein Urheberstatus zugesprochen wird. Sie ist sowohl ein für sich bestehendes Vermögen, das darin besteht »weiterzugehen«, als auch eine Technik, die den Regeln der Wahrnehmung und der Nachbildung folgt. Bemerkenswert ist auch, dass der Autonomiegedanke der Kunst bei Hobbes nicht weiter ausgeführt wird. Unklar ist dadurch, worin genau dieses Vermögen der Kunst besteht und welches Subjekt sich dahinter verbirgt. Erst gegen Ende der Einleitung gibt Hobbes einen Hinweis dazu. Kunst besteht nämlich darin, »in sich selbst [zu] lesen«. Durch diese Rückbindung auf die Innenperspektive des Subjekts schafft Hobbes einen gedanklichen Zirkel: Nämlich einerseits ist der künstliche Mensch bereits vorhanden, andererseits muss er erst geschaffen werden. Diese Fähigkeit bleibt diesen Menschen vorbehalten, denen es gelingt, »nicht in diesen oder jenen einzelnen Menschen, sondern in der menschlichen Gattung« zu lesen.⁷³

Das Motiv, das Natur und Kunst, aber auch Individuum und Gesellschaft, in einen Zusammenhang bringt und zu einer übergeordneten Einheit verbindet, basiert auf dem Gedanken der Bewegung.⁷⁴ Die umfassende Reichweite, die Hobbes dem Bewegungsgrundsatz gibt, kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Dennoch ist auch für Hobbes nicht immer leicht, die Frage zu beantworten, wie sich eine Bewegung in eine andere Bewegung übersetzt, sodass auch abstrakte Konzepte wie Freiheit oder Macht eine Plausibilität erlangen. Der existenzielle Kern dieser Zusammenhänge bildet, wie zu zeigen sein wird, die Furcht.⁷⁵ Diese und eine damit einhergehende

die der Schöpfung der Dinge selbst entspricht.« (Hobbes, *Grundzüge der Philosophie: Vom Körper*, 7).

73 Hobbes, *Leviathan*, 7.

74 Die umfassende Reichweite, die der Bewegungsgrundsatz im *Leviathan* hat, streicht Otfried Höffe hervor. Er schreibt dazu: »Nach dem revolutionär neuen Bewegungsgesetz, dem Beharrungsgesetz, beharrt jeder Körper in seinem Zustand der Ruhe oder der gleichförmigen geradlinigen Bewegung, solange er nicht durch Kräfte, die auf ihn einwirken, zu einer Zustandsänderung gezwungen wird. [...] Hobbes gibt diesem Bewegungsgrundsatz eine umfassende Reichweite. Er übernimmt es von der Mechanik, überträgt es zunächst auf seine Erkenntnistheorie und Geistphilosophie, dann auf die weiteren Elemente der Anthropologie, um es schließlich noch auf die Philosophie des Staats anzuwenden.« (Höffe, Hobbes, 83).

75 Furcht als ein grundlegendes Merkmal menschlicher Existenz zieht sich als Leitmotiv durch den gesamten *Leviathan*. Diese Schrift ist, wie Petra Gehring hervorhebt, »eine Theorie des Einzelmenschen und keine Theorie des sozialen

permanente Widerstands- und Kampfbereitschaft sind für Hobbes wichtige Ausgangspunkte, die für das Verständnis der »Natur« des Menschen zu beachten sind.⁷⁶ Er deutet diese Natur zweideutig,

Bandes oder der Gemeinschaft« (Gehring, »Hobbes: Leviathan«, 84). Auch Freiheit erklärt Hobbes, wie zu zeigen ist, als ein individuelles und nicht als ein gesellschaftsbildendes Phänomen. Es ereignet sich in Abhängigkeit von individuellen Gefühlen der Furcht. Furcht und Wissen bilden für Hobbes einen Zusammenhang. Er schreibt dazu: »Diese ständige Furcht, die die Menschheit in ihrer Unwissenheit in Bezug auf Ursachen stets begleitet, als wäre sie im Dunkeln, muß notwendigerweise etwas zum Gegenstand haben.« (Hobbes, Leviathan, 83) Nicht immer in der wünschenswerten Deutlichkeit drückt Hobbes aber aus, worin dieser Gegenstand im gesellschaftlichen Handlungsfeld besteht. Vielmehr liegt die Vermutung nahe, dass Furcht als impliziter Faktor in dessen vertragstheoretischen Ausführungen mitzulesen ist. Ansonsten würde unverständlich bleiben, warum die Alternative zu gegenseitiger Vernichtung die gegenseitige Unterwerfung sein soll. In Hobbes' Formulierung heißt es dazu: »Aus dieser Gleichheit der Fähigkeiten entsteht eine Gleichheit der Hoffnung, unsere Absichten erreichen zu können. Und wenn daher zwei Menschen nach demselben Gegenstand streben, den sie jedoch nicht zusammen genießen können, so werden sie Feinde und sind in Verfolgung ihrer Absicht, die grundsätzliche Selbsterhaltung und bisweilen nur Genuß ist, bestrebt, sich gegenseitig zu vernichten oder zu unterwerfen.« (Hobbes, Leviathan, 94–5) Um diese Zusammenhänge zu entwirren, führt Gehring den Begriff der Präventivgewalt ein. Aus »der permanenten Drohung der Gewalt folgt – erlebt man, dass jemand sie tatsächlich nutzt – das permanente Misstrauen. [...] Präventivgewalt wird zu einem schieren Gebot der Vernunft« (Gehring, »Hobbes: Leviathan«, 87).

- 76 Foucault bemerkt dazu, dass das hervorstechende Merkmal im reinen Naturzustand psychologischer Natur ist, das mit taktischen Überlegungen einhergeht: »Ich stelle mir die Kraft des anderen vor, ich stelle mir vor, daß der andere sich meine Kraft vorstellt, usw. Zum zweiten aus emphatischen und zielbewußten Bekundungen: Man macht deutlich, daß man den Krieg will, man zeigt, daß man auf den Krieg nicht verzichtet. Drittens greift man zu einem Geflecht von Abschreckungspraktiken: Ich fürchte mich derartig vor dem Krieg, daß ich nur beruhigt wäre, wenn du dich zumindest ebenso sehr vor dem Krieg fürchtest wie ich – und wenn möglich sogar ein wenig mehr.« Foucault folgert daraus: »In dem elementaren Kriegszustand von Hobbes stoßen nicht wilde und entfesselte Kräfte aufeinander, werden keine Waffen gekreuzt oder Fäuste geschwungen. In dem elementaren Krieg von Hobbes gibt es keine Schlachten, kein Blut, keine Leichen. Es gibt Vorstellungen, Bekundungen, Zeichen, emphatische, listige, lügenhafte Ausdrucksformen; es gibt Lockungen und Willensäußerungen, die in ihr Gegenteil verkehrt werden, Ungewißheiten, die als Gewißheiten ausgegeben werden. Wir befinden uns auf dem Theater des Austauschs von Repräsentationen, in einem zeitlich unbestimmten Angstverhältnis; wir sind nicht wirklich im Krieg.« (Foucault, In Verteidigung der Gesellschaft, 105).

Der Mensch ist nicht nur ein furchtsames Wesen, der Mensch ist auch ein furchtbereites und ein furchtverhinderndes Wesen. Mit anderen Worten: Der Mensch ist nicht nur Opfer, der Mensch ist auch Täter. Aus einer konstitutiven Zweideutigkeit, die Menschsein auszeichnet, folgt, dass der Mensch sowohl »Werkstoff« als auch »Konstrukteur«⁷⁷ ist. Als »Werkstoff« ist der Mensch abhängig von Leidenschaften und Impulsen, und als »Konstrukteur« gelingt es ihm, diese Leidenschaften und Impulse in einer übergeordneten Perspektive zu betrachten und für gemeinschaftsbildende Zwecke zu nutzen.

Was sich in dieser Differenz ankündigt, ist der grundlegende Gedanke, der sich wie ein Leitmotiv durch Hobbes' Überlegungen zieht: Nämlich, dass ein *etwas* immer ein *etwas* zu einem anderen *etwas* ist. Mit anderen Worten: Ein *etwas* ist nie ein *etwas* für sich, es ist ein *etwas*, das auf ein *etwas* bezogen ist. Diese relationale Betrachtung kennzeichnet dem Autor zufolge auch zentrale Fähigkeiten, wie Empfindungen, Vorstellungen, Wahrnehmungen, Furcht, etc., und ebenso abstrakte Konzepte, wie Freiheit, Wissenschaft, aber auch das Verständnis von Gesellschaft und Staat.

In dieser relationalen Betrachtung spielt der Widerstand eine wichtige Rolle: Er ist entweder ein körperlich vermittelter Gegen- druck oder eine Abgrenzung von einem prozesshaften Geschehen. Anders formuliert: Widerstand ist ein Faktor, der etwas ermöglicht oder etwas behindert. Gemäß der geometrischen Methode denkt Hobbes diese Vorgänge nach dem Schema des Vergrößerns und des Verkleinerns (Addieren und Subtrahieren) mit dem Ziel, ein übergeordnetes Ganzes zu schaffen, in dem individuelle und soziale Bewegungsverhältnisse kontrolliert und reguliert werden. Eigentum und materielle Besitzverhältnisse sind integrale Bestandteile, die das Verständnis des Menschen und ebenso abstrakte Konzepte wie Freiheit, Recht und Gerechtigkeit mitgestalten. Die Entfaltung dieser Zusammenhänge beschreibe ich im folgenden Teil (Kap. 2.1) und damit einhergehend auch die Frage, welche Rolle Frauen, aber auch vulnerable Gruppen (wie kranke, alte, versorgungsbedürftige und körperlich eingeschränkte Personen) in diesem Verständnis spielen. Im daran anschließenden Teil (Kap. 2.2) beschreibe ich Hobbes'

77 Hobbes, *Leviathan*, 5.

Philosophie der Gesellschaft und des Staates und welche Rolle der Widerstand als sozialer und politischer Faktor dabei spielt.

2.1 Empfinden, vorstellen, denken: Freiheit, Furcht, Macht

Eine relationale Sichtweise demonstriert Hobbes zunächst an der Empfindung und der Wahrnehmung. Sie beschreiben Vorgänge, die nach etwas streben und nicht (wie bei Kant) durch eine kognitive Instanz, etwa eines »Ich denke«, erzeugt oder gesteuert werden. Empfindung entsteht durch Bewegungen, die sich beeinflussen, und dadurch Inhalte erzeugen: Farben, Töne etc. sind nicht nur einfach im Körper, sie können als Bewegungsablauf »durch Reflexion mit Hilfe von Spiegeln und als Echo«⁷⁸ rekonstruiert werden. Das Empfindungsmaterial, aus dem sich die physiologischen Sinneseinflüsse speisen, wird durch physiologische Bewegungsabläufe im Körper verarbeitet, und der Inhalt einer Empfindung ist das Ergebnis dieses Verarbeitungsprozesses. Um die Besonderheit dieser Verarbeitung zu beschreiben, ist zwischen einem Empfindungsmaterial, für das es Instrumente bzw. Organe bedarf, und der Interpretation dieser Empfindungsinhalte zu unterscheiden. Im Vorgang des Empfindens findet eine wechselseitige Durchdringung zwischen dem Inneren und dem Äußeren statt. In der Innenperspektive der Betrachtung ist Empfindung eine »Einwirkung«. Empfindung ist ein Streben, das als eine Bewegung im Raum vollzogen wird. Was daraus resultiert, ist eine Zustandsänderung,⁷⁹ die Hobbes durch eine Aufeinanderfolge von »Druck« und »Gegendruck« beschreibt. Ein sich daraus bildender körperlicher »Widerstand«⁸⁰ ist die Voraussetzung dafür, dass

78 Hobbes, *Leviathan*, 12.

79 Vgl. Höffe, *Hobbes*, 83.

80 Vgl. dazu das komplette Zitat: »Ursache der Empfindung ist der äußere Körper oder Objekt, der auf das jeder Empfindung entsprechende Objekt drückt, entweder unmittelbar wie beim Schmecken und Fühlen, oder mittelbar wie beim Sehen, Hören und Riechen. Dieser Druck setzt sich durch die Vermittlung der Nerven und anderer Stränge und Membranen des Körpers nach innen bis zu dem Gehirn und Herzen fort und verursacht dort einen Widerstand oder Gegendruck oder ein Bestreben des Herzens, sich davon freizumachen.« Dass sich Empfindung als eine Bewegung nach außen richtet, wertet Hobbes als eine Bewegung, die von einem Bild oder einer Vorstellung zu unterscheiden ist. In der Empfindung

ein Bewusstseinsgegenstand in ein Bewusstsein eindringen kann: Ein äußeres Ding wirkt auf »Augen, Ohren und andere Teile des menschlichen Körpers ein und bringt durch die Verschiedenheit der Einwirkungen Verschiedenheit der Erscheinungen hervor.«⁸¹ Dieses Hervorbringen ist taktil-sensuell gesteuert. Empfindung ist Ergebnis einer wechselseitigen Berührung: Physiologische Abläufe, Kräfte und die damit einhergehenden »antagonistischen Bewegungsabläufe« akkordieren sich wechselseitig, woraus sich ein Empfindungsinhalt ergibt.⁸² Diese Zusammenhänge beschreiben den Vorgang einer Bewusstwerdung, die als Inhalte des Wahrnehmens, Vorstellens, Erfahrens, Erinnerns und sogar in Träumen zum Ausdruck gebracht werden.

Auch Denken begreift Hobbes relational nach dem Bewegungsgrundsatz. Es hat seinen Ursprung in der Erfahrung, vermittelt der wir »Tatsachenwissen« und »Wissen von Folgen« unterscheiden können.⁸³ Denken ist ein Vermögen, sich zu vergrößern oder sich zu verkleinern. Hobbes beginnt seine Überlegungen dazu im Abschnitt »Vernunft und Wissenschaft« im *Leviathan* wie folgt: »Denken heißt nichts anderes als sich eine Gesamtsumme durch Addition von Teilen oder einen Rest durch Subtraktion einer Summe von einer anderen vorstellen.«⁸⁴ Denken ist demzufolge nichts anderes als eine Aufeinanderfolge von Wörtern, mit dem Anspruch Namen zusam-

konkretisiert sich eine »Bewegung von äußeren Dingen auf unsere Augen, Ohren, oder andere dazu bestimmte Organe« (Hobbes, *Leviathan*, 11–2).

81 Hobbes, *Leviathan*, 12.

82 Unter philosophiehistorischen Gesichtspunkten schreibt Michael Hampe dazu: »Nach Hobbes sind die Bewegungen, die in unserem Organismus ablaufen, wenn ein Gegenconatus zu einem conatus gebildet wird, von gleicher Natur wie die Bewegungen, die außerhalb unseres Körpers passieren.« (Hampe, »Thomas Hobbes. Empfinden und Konstruieren«, 132) Anstelle der von Hampe verwendeten Formulierung eines »conatus« verwende ich der deutschsprachigen Übersetzung folgend das Wort »Streben«, das der Formulierung im Original »endeavor« nahekommt. Was die Bezogenheit eines inneren Bestrebens nach einem äußeren anbelangt, weist Höffe darauf hin, dass wechselseitige Bewegungsabläufe – wie von Hobbes beschrieben – nur teilweise das psychische und kognitive Vermögen charakterisieren, vgl. Höffe, *Hobbes*, 82–7. Mehr noch: »Auch der menschliche Geist ist laut Hobbes nichts anderes als Materie in Bewegung, obwohl seine Bewegungen und mit ihnen die Materie weit komplexer als im Fall subhumaner Wesen sind.« (Höffe, *Hobbes*, 87).

83 Vgl. Hobbes, *Leviathan*, 63.

84 Hobbes, *Leviathan*, 32.

menzuzählen. Davon leitet Hobbes dann auch das Verständnis von Vernunft⁸⁵ ab. Auch diese addiert und subtrahiert.⁸⁶ Addieren und Subtrahieren sind Bewegungen, die auf Gegenstände bezogen sind. Gegenstände sind nicht leere Gedankendinger, sie haben einen Körper. Eine Bezogenheit auf in Raum und Zeit befindliche Körper ermöglicht es einer philosophischen Gedankenbildung, nicht ins Spekulative abzudriften. »Der Gegenstand oder die Materie der Philosophie, die sie behandelt, ist jeglicher Körper, dessen Erzeugung wir begrifflich erfassen und den wir mit Rücksicht hierauf mit andern Körpern vergleichen können; oder auch, bei dem Zusammensetzung und Auflösung statt hat; d. h. jeder Körper, von dessen Erzeugung und Eigenschaften wir Kenntnis haben«, fasst Hobbes den Aufgabenbereich der Philosophie zusammen.⁸⁷ Bewegung, als ein Bestimmungsmerkmal von Körpern, beschreibt den Untersuchungsgegenstand der Philosophie. Denken als Vorgang des Addierens und Subtrahierens beschreibt einen Vorgang, in dem das denkende Subjekt in

85 Das sich daraus ergebende zwiespältige Selbstverständnis der Vernunft kommentiert Gehring folgendermaßen: »Die Sätze der Vernunft müssen durch eine Macht hinter den Worten getragen werden. Schon in der hobbeschen Sprachphilosophie steckt damit der Grundsatz, der für seine politische Philosophie bestimmend ist. Auctoritas non veritas facit legem. Die Wahrheit allein, heißt dies, macht noch kein Gesetz. Auch kein Vernunftgesetz. Jedes allgemeine (geschriebene) Wort bedarf einer auctoritas, einer zusätzlichen Autorität, um – zumal als Vernunftregel, als Gesetz ohne Ausnahme – geglaubt zu werden.« (Gehring, »Hobbes: Leviathan«, 86).

86 Das komplette Zitat dazu lautet: »Denn Vernunft in diesem Sinne ist nichts anderes als Rechnen, das heißt Addieren und Subtrahieren, mit den Folgen aus den allgemeinen Namen, auf die man sich zum Kennzeichnen und Anzeigen unserer Gedanken geeinigt hat.« (Hobbes, Leviathan, 32).

87 Philosophie als die Wissenschaft vom Körper basiert nach Hobbes auf einem technisch-rationalen Kalkül: »Wie groß aber der Nutzen der Philosophie, besonders der der Naturphilosophie und der Geometrie ist, wird am besten eingesehen, wenn man sich die mögliche Förderung des menschlichen Geschlechts durch sie vergegenwärtigt und die Lebensweise derer, die ihrer sich erfreuen, mit anderen vergleicht, die sie entbehren. Die größte Förderung verdankt das menschliche Geschlecht der Technik, d. h. der Kunst, Körper und ihre Bewegungen zu messen, schwere Lasten zu bewegen, zu bauen, Schifffahrt zu treiben, Werkzeuge zu jeglichem Gebrauch herzustellen, die Bewegungen am Himmel, die Bahnen der Gestirne, den Kalender und so weiter zu berechnen.« (Hobbes, Grundzüge der Philosophie: Vom Körper, 13 und 15).

Differenz zu den Gegenständen der Erkenntnis tritt.⁸⁸ Rechnen beschreibt eine gedankliche Operation, in der die Gegenstände im Vorgang des Denkens eine für sich bestehende Einheit bilden. Dieser Vorgang erfolgt durch Symbolisierung. Vermittels dieser werden die Gegenstände in ein Verhältnis zueinander gebracht, sodass sich daraus eine neue Bezugsgröße entwickeln kann, die als Summe größer ist als die Bestandteile, aus denen sie zusammengesetzt ist. Ein rechnendes Denken beansprucht eine übergeordnete Größe zu schaffen, die über die einzelnen Bestandteile hinausweist. Ein rechnendes Denken setzt Hobbes in Analogie zu einem politischen Denken. So wie die Summe größer ist als die einzelnen Bestandteile, aus denen sie sich zusammensetzt, weist ein politisches Denken ein Streben nach Macht auf, deren Wirksamkeit eine übergeordnete Größe ist, die über individuelle Geltungsansprüche hinausweist.⁸⁹

Wirksam ist ein Bestreben nach Macht dann, wenn es das Vorstellungsvermögen eines einzelnen Menschen übersteigt. Erst durch eine kumulative Wirkung der Vorstellung erlangt politische Macht ihre Legitimation. Macht ist nicht nur ein Handlungsbegriff, sie ist auch ein Möglichkeitsbegriff. Ihre Wirkdomäne beschreibt einen Handlungsspielraum, indem die Bürger ihre politische Identität und ihre soziale Zugehörigkeit erlangen. Protektive Maßnahmen wie Vorteilsbeschaffung, Gunstbeweise und andere Zeichen des öffentlichen Wohlwollens spielen dabei eine wichtige Rolle. »*Gunst*«, die vom Staat verliehen wird, ist »*Macht*«.⁹⁰ Um von Macht zu sprechen, ist es im Verständnis von Hobbes nicht erforderlich, dass diese bereits vollzogen sein muss. Es genügt auch, dass eine Person im »*Ruf von Macht*« steht, weil bereits ein Ruf Konsequenzen und »*Anhän-*

88 Hobbes behauptet damit, dass im Vorgang des Rechnens übertragen werden kann. Er schreibt dazu: »*Man darf also nicht meinen, daß das eigentliche Rechnen nur bei Zahlen stattfindet, als ob der Mensch von den übrigen Lebewesen (wie nach den Berichten Pythagoras angenommen hat) allein durch die Fähigkeit des Zählens unterschieden wäre; denn auch Größen, Körper, Bewegungen, Zeiten, Qualitäten, Handlungen, Begriffe, Verhältnisse, Sätze und Worte (worin jegliche Art Philosophie enthalten ist) können addiert und subtrahiert werden. Wenn wir aber hinzufügen oder wegnehmen, d.h. aufeinander beziehen, so nennen wir dies ›denken‹, griechisch logizesthai, das also berechnen oder rationell erkennen bedeutet.*« (Hobbes, *Grundzüge der Philosophie: Vom Körper*, 11).

89 Weiterführend, siehe unten Kap. 2.2.

90 Hobbes, *Leviathan*, 70.

gerschaft von Schutzbedürftigen« nach sich zieht.⁹¹ Mit anderen Worten: Macht ist eine übergeordnete Größe, die durch ihr kumulatives Bestreben eine Größe ist, die ins Unendliche reicht, und die Hobbes, wie im nächsten Kapitel zu zeigen ist, mit politischen Zielsetzungen in Verbindung bringt.

Gegenläufig zum Begriff der Macht deutet Hobbes Freiheit. Freiheit ist nicht ein unendliches Streben nach etwas. Sie ist bezogen auf etwas und grenzt sich gleichzeitig von etwas ab. In dieser Beziehung drückt sich eine Dynamik aus, die Hobbes analog zur Empfindung nach dem Bewegungsgrundsatz konzipiert.⁹² Anders aber als Empfindung, die durch einen Gegendruck oder einen Widerstand zu einem Bestimmungsinhalt gelangt, erlangt Freiheit ihr genuines Bestimmungsmoment durch ihr Recht auf Leben. Das Verständnis vom Widerstand leitet sich davon ab. So gilt das unbedingte Recht eines Menschen, denen Widerstand zu leisten, die ihn mit Gewalt angreifen und ihm nach dem Leben trachten, wie Hobbes wiederholt betont.⁹³ Anders als Macht, die sich auch auf Vorstellungen beziehen kann und damit ein Möglichkeitsbegriff ist, ist Freiheit ein Handlungsbegriff.

91 Hobbes, *Leviathan*, 66.

92 Vgl. Höffe, *Hobbes*, 83.

93 Hobbes, *Leviathan*, 101. Umstritten ist in der Forschung die Frage, wie weitgehend das Widerstandsrecht gegenüber dem Souverän im *Leviathan* zu deuten ist. Damit verknüpft ist auch die Frage, ob Hobbes als ein absolutistischer oder als ein liberaler Staatstheoretiker zu betrachten sei. Höffe beantwortet diese Frage zugunsten Ersteren. Denn entscheidend sei, inwiefern der Widerstand als eine antizipierte Gefahr gedeutet wird und in welchem Umfang: »Da der Widerstand die Stellung des Souveräns gefährdet, sogar sein Leben bedroht, sei der ›kluge‹ Souverän zugleich ein ›aufgeklärter‹ Souverän, der sich aus Eigeninteresse für die möglichst freie Selbsterhaltung seiner Untertanen Sorge.« Höffe folgert daraus: »Entweder besitzt der Souverän die überragende Macht, um seine Aufgabe zu erfüllen, nämlich Lebensbedrohungen, von welcher Seite auch immer sie kommen, zu jeder Zeit zu sanktionieren; dann kann er seine überragende Macht auch jederzeit missbrauchen. Oder der Widerstand hat gute Erfolgschancen, dann reicht aber die Staatsgewalt nicht aus, jedermann auf die wechselseitige Achtung von Leib und Leben zu zwingen. Infolgedessen kann man nicht beides gleichermaßen wollen, einen absoluten, hinreichend mächtigen Souverän und ein wirksames Widerstandsrecht seiner Untertanen: Omnipotenter Staat und Widerstandsrecht schließen sich aus.« (Höffe, *Hobbes*, 155–56).

Freiheit zeigt sich als eine Handlung, die in widerständiger Abhängigkeit von Handlungssituationen erfolgt.⁹⁴ Im 14. Kapitel des *Leviathan* heißt es dazu:

»Unter Freiheit versteht man nach der eigentlichen Bedeutung des Wortes die Abwesenheit äußerer Hindernisse. Diese Hindernisse können einem Menschen oftmals einen Teil seiner Macht wegnehmen, das zu tun, was er möchte, aber sie können ihn nicht daran hindern, die verbliebene Macht so anzuwenden, wie es ihm sein Urteil und seine Vernunft gebieten.«⁹⁵

Freiheit ist demnach dann vorhanden, wenn der Widerstand eines Hindernisses, das der Anlass der Furcht ist, nicht vorhanden oder zumindest abwesend ist.

Die Verknüpfung zwischen Furcht und Freiheit erfolgt in der Perspektive eines »natürlichen Gesetzes«. Aus dem Anspruch, sein eigenes Leben zu erhalten, resultiert das Bedürfnis, das eigene Leben zu erhalten. Was daraus resultiert, ist ein Verständnis von Freiheit, das nachträglich definiert wird. Denn ob es sich um Freiheit handelt oder nicht, entscheidet die zeitliche Perspektive in Wahrnehmung der künftigen Ereignisse. Gleiches gilt für die Wahrnehmung eines Hindernisses und der damit einhergehenden Furcht: Ob ein Hindernis lebensbedrohlich ist oder nicht, entscheiden die Konsequenzen einer Handlungssituation. Die Unklarheit, wie eine Handlungssituation zu beurteilen ist, ob ein Mörder oder Räuber wirklich ein

94 Der Historiker und Politikwissenschaftler Quentin Skinner hat den relationalen Charakter der Freiheit bei Hobbes als einen negativen Freiheitsbegriff gedeutet. Vgl. u. a. Skinner, »Die Idee der negativen Freiheit«. Skinner ist recht zu geben, dass ein Gutteil der Debatte, die zwischen Anhängern einer Konzeption von negativer Freiheit und jenen, die einen sozialen Begriff von Freiheit befürworten, auf die »tieferliegende Kontroverse über die menschliche Natur« zurückzuführen ist. Diese Debatte wiederum hat eine Anschlussfähigkeit an Kants »autonomes« und Hegels »soziales« Verständnis von Freiheit. In beiden Fällen ist der Widerstandsbegriff ein wichtiger Indikator in der Bezogenheit und Abgrenzung auf Natur, wie zu zeigen ist. Eine Anschlussfähigkeit an Kants deontologische Ethik darf aber nicht in der Weise verstanden werden, dass bereits bei Hobbes' Theorie vom Menschen der Baustein für ein moralisches Selbstbestimmungsrecht angelegt sei. Dazu schreibt Thomas Nagel u. a.: »Von einer moralischen Verpflichtung kann prinzipiell nur dann die Rede sein, wenn die Möglichkeit eines Konflikts mit dem Eigeninteresse besteht.« (Nagel, »Moralische Verpflichtung und rationales Selbstinteresse«, 163).

95 Hobbes, *Leviathan*, 99.

solcher ist, kann erst dann festgelegt werden, wenn diese ihre Taten vollführen, die ihn als solche bestimmen. Dass sowohl Furcht als auch Freiheit eng mit vorgestellten Gefahren verknüpft sind, bildet für Hobbes eine wichtige Voraussetzung für die Schaffung von Gesetzen. Sie bieten zwar nicht Klarheit über die Motivlage einer Handlungssituation, aber so weit wie möglich Sicherheit im Sinne einer größtmöglichen Einschränkung von möglichen Bedrohungen.⁹⁶

Ein vertragsbasiertes Gesetz betrachtet Hobbes als eine semantische Verlängerung des Anspruchs des natürlichen Gesetzes, das biologische Leben so weit wie möglich zu erhalten. Erforderlich dafür ist, dass sich die Vertragsparteien an den Vertrag gebunden oder diesem verpflichtet fühlen.⁹⁷ Ein aus dem Verbinden hervorgehender Anspruch bezeichnet Hobbes als Verpflichtung. Sie besteht in der Bereitschaft, den eigenen Freiheitsbereich einzuschränken, indem individuelle Rechte aufgegeben und übertragen werden, um dadurch neue Freiheiten zu gewinnen.

Was sich aus dieser Form der Verpflichtung und der damit einhergehenden Rechtsübertragung ergibt, ist ein relationaler Zusammenhang zwischen einem persönlichen Freiheitsstreben und dem Gültigkeitsanspruch des Gesetzes. Relational ist aber nicht nur der Entstehungshorizont, relational ist auch die Bewertung, was nun unter einem persönlichen Freiheitsbestreben zu verstehen ist und wie diese in ihrer Bezogenheit auf normative Komponenten zu bewerten ist. Generell gilt eine wechselseitige Verflochtenheit. Freiheit ist abhängig von den Bindungen gegenüber dem Gesetz, wie umgekehrt der Legitimitätsanspruch des Gesetzes aus dem Freiheits- und Sicherheitsbestreben der Bürger resultiert. Jedoch unklar bleibt, was nun das normative Gerüst dieses Verständnisses von Freiheit ist. Auch die Rückbindung der Freiheit an Vorstellungen von Sicherheit kann alles andere als selbstverständlich bezeichnet werden. Sie gehen mit Bedrohungsszenarien einher, die, wie weiter oben schon festgehalten wurde, vorgestellt oder real erfahren, aber auch dann unterschiedlich erlebt und gedeutet werden können. Hobbes war sich dieser Problematik bewusst. Sein Lösungsvorschlag besteht in

96 Über diesen Zusammenhang begründet Hobbes auch Gerechtigkeit und nicht nur Gesetze, vgl. Hobbes, *Leviathan*, 110.

97 Vgl. Hobbes, *Leviathan*, 100.

Strategien der Sichtbarkeit als politische Mittel der Machtausübung: Eine »sichtbare Gewalt« und die »Furcht vor der Strafe« müsse den Gedanken des Friedens unterstützen, wie Hobbes im zweiten, gesellschaftsbezogenen Teil des *Leviathan* ausführlich darlegt.⁹⁸ Sichtbarkeit als politisches Gestaltungsmittel hat aber nur dann Erfolg, wenn auch abstrakte Konzepte wie Freiheit, Furcht oder Gerechtigkeit vorstellungs- und wahrnehmungsbasiert begriffen werden. Dafür bedarf es einer Konkretisierung von Bewegungsabläufen, damit diese gesehen oder zumindest vorgestellt werden können.

Demzufolge formuliert Hobbes auch das Verhältnis zwischen Freiheit und Gesetz nach dem Bewegungsgrundsatz: Freiheit folgt dem Grundsatz, »etwas zu tun oder zu unterlassen«, sofern sie durch äußere Hindernisse nicht eingeschränkt wird,⁹⁹ wohingegen das Gesetz dem Beharrungsgrundsatz folgt, nämlich »eine Verbindlichkeit, etwas zu tun oder es zu unterlassen«.¹⁰⁰ Freiheit kann sowohl das eine (das Tun) oder das andere (das Unterlassen) bedeuten, wohingegen Gesetz eine Verbindlichkeit verlangt, die sich entweder auf das eine oder auf das andere bezieht. Freiheit zeigt sich also in einer Vielfalt von Bewegungsvorgängen, wohingegen sich das Gesetz in der Eindeutigkeit eines Beharrungsvermögens zeigt.

Aus einem bewegungsbasierten Verständnis der Freiheit leitet Hobbes das Verständnis vom Recht ab. Das Recht, etwas zu tun oder zu unterlassen, ist gleichzusetzen mit dem Gedanken der Freiheit: Das »Recht besteht in der Freiheit, etwas zu tun oder zu unterlassen [...]«.¹⁰¹ Als Abwesenheit von Hindernissen ist Freiheit nicht ein bloßes Phänomen, es hat auch einen Rechtsstatus. Hobbes, der Freiheit nicht über eine innere Konfliktnatur begründet und damit auch nicht aus widerstreitenden Legitimitätsressourcen ableitet, aber auch nicht aus einem inneren Gesetz, das an der Vielfalt der empirischen Herausforderungen sich zu bewähren hat, definiert Widerstand als Hindernis. Als Hindernis beeinflusst der Widerstand auch geistige Zusammenhänge. Als negativer Bezugspunkt definiert Widerstand den Geltungsanspruch von Freiheit. Freiheit ist dann Freiheit, wenn Widerstand abwesend ist, und die Abwesenheit von Widerstand begründet gleichzeitig das Recht der Freiheit.

98 Vgl. Hobbes, *Leviathan*, 131. Vgl. Gehring, »Hobbes: Leviathan«, 90.

99 Vgl. Hobbes, *Leviathan*, 99.

100 Hobbes, *Leviathan*, 99.

101 Hobbes, *Leviathan*, 99.

Die Abwesenheit von einem wahrnehmungsbasierten Widerstand findet ihre Fortsetzung in einem sichtbaren, und nicht (wie etwa bei Kant) in einem inneren, unsichtbaren Gesetz. Die Sichtbarkeit der Gesetzesbildung bezieht sich auf äußere und nicht auf innere Widerstände. Wenn aber die Legitimität eines Gesetzes nicht durch die »innere Natur« eines Subjekts begründet wird, bedarf es zusätzlicher Kriterien. Sichtbarkeit als eine Form der Eindeutigkeit und davon abgeleitet Erfahrbarkeit spielen hier eine wichtige Rolle. Ein Gesetz ist dann wirksam, wenn es von anderen Personen gesehen, gehört oder erfahren wird. Hobbes kennt keine Beschränkungen, die aus inneren Notwendigkeiten, wie Gewissen oder inneren Verpflichtungen, hervorgerufen werden. Worauf es ihm zufolge ankommt, ist vielmehr, die Rahmenbedingungen zu formulieren, vermittels derer Gesetze zum Einsatz kommen.¹⁰²

Eine wichtige Rolle spielen vorgestellte oder real erlebte Bedrohungsszenarien, und Furcht ist der Grund, warum diese Szenarien funktionieren. Als Vermögen ist Furcht ein integraler Bestandteil der »*Leidenschaften*«.¹⁰³ Sie sind eng mit Todesgefahren verknüpft. Unter den drei Leidenschaften, die den Menschen nach Hobbes auszeichnen, hat die Furcht einen herausragenden Stellenwert. Todesfurcht nennt Hobbes an erster Stelle der menschlichen Leidenschaften und alle anderen Leidenschaften folgen daraus:

»Die Leidenschaften, die die Menschen friedfertig machen, sind Todesfurcht, das Verlangen nach Dingen, die zu einem angenehmen Leben notwendig sind und die Hoffnung, sie durch Fleiß zu erlangen zu können.«¹⁰⁴ Die Fortsetzung zu diesem Zitat lautet: »Und die Vernunft legt die geeigneten Grundsätze des Friedens nahe, auf Grund derer die Menschen zur Übereinstimmung gebracht werden können.«¹⁰⁵

102 Über Hobbes hinausgehend weist Elsa Dorlin unter Bezugnahme auf Judith Butler darauf hin, dass unter methodischen Gesichtspunkten ein Feld der Sichtbarkeit geschaffen wird, das mit rassistischen, genderspezifischen und anderen kulturellen Werten und Vorurteilen einhergehen kann. Im Lichte dieser Überlegungen ist meines Erachtens auch Hobbes' Verständnis von Furcht und das davon abgeleitete Verständnis von Freiheit zu deuten und kritisch auf ihre Alltagsgültigkeit zu überprüfen. Vgl. Dorlin, *Selbstverteidigung*, 14; Butler, »Endangered/Endangering«.

103 Vgl. Hobbes, *Leviathan*, 98.

104 Hobbes, *Leviathan*, 98.

105 Hobbes, *Leviathan*, 98.

Hobbes behauptet damit, dass Leidenschaften im Kern auf Vorstellungen basieren und den Boden bilden, auf dem Vernunft aufbaut.

Vorstellungsgebunden ist beispielsweise die zentrale Annahme von Hobbes, dass sich das Individuum im »reinen Naturzustand« in Permanenz durch Todesgefahren bedroht sieht, und ständig von Furcht und einer daraus resultierenden Kampf- und Widerstandsbereitschaft betroffen sei.¹⁰⁶ Es handelt sich um Bedrohungen, deren Bedrohlichkeit sich bereits aufgrund ihrer Vorstellungsfähigkeit einstellt.¹⁰⁷ Der Gegenstand des Vorstellens beschreibt Inhalte der Furcht und nicht der Freude, des Hoffens oder des Vertrauens. Auch das Narrativ »eines jeden gegen jeden«¹⁰⁸ ist nicht eines, das im Naturzustand tagtäglich mit der gleichen Intensität andauernd erfahren wird.¹⁰⁹ Vorrangig ist hier der Gedanke, dass ein Krieg bzw. ein Kampf, der auf dem Grundgedanken eines »gegenseitigen Widerstandes«¹¹⁰ basiert, jederzeit entstehen kann, aber nicht zwingend entstehen muss. Enthalten ist in dem Narrativ des »gegenseitigen Widerstandes« die Bedeutung, dass eine imaginierte Furcht mit einer realen Furcht und vermutete Bedrohungen mit realen Bedrohungen gleichzusetzen sind. Mit anderen Worten: Bereits im Na-

106 Dieses Bedrohungsszenario kennzeichnet den Naturzustand, und der Kriegszustand ist eine logische Konsequenz daraus. Der Krieg macht die Gefahren, die im Naturzustand mehr oder minder implizit vorhanden sind, deutlich. Im Sinne dieser Logik wird dann im Krieg auf einer gesellschaftlichen Ebene ein Bedrohungsszenario konkretisiert, das im Naturzustand durch die allgegenwärtige Kampfbereitschaft bereits vorhanden ist. Hobbes schreibt dazu, dass »im reinen Naturzustand die Ungleichheit der Macht nur an dem Ausgang eines Kampfes festgestellt wird« (Hobbes, *Leviathan*, 108).

107 Vgl. dazu u. a. folgende Textstelle: »Im Kriegszustand, wo jedermann auf Grund des Fehlens einer allgemeinen, sie in Schranken haltenden Gewalt jedermanns Feind ist, kann niemand darauf hoffen, durch eigene Stärke oder einen Verstand ohne Hilfe von Verbündeten sich vor Vernichtung zu bewahren.« (Hobbes, *Leviathan*, 112).

108 Hobbes, *Leviathan*, 99.

109 Elsa Dorlin ergänzt dazu: »Dieser in Kapitel XIII des *Leviathan* definierte Kriegszustand bezieht sich nicht ausschließlich auf ›tatsächliche Kriegshandlungen‹, sondern auf die bekannte Bereitschaft zum Kampf, die jene Zeit beschreibt, ›in der die Menschen ohne andere Sicherheit leben als die, mit der ihre eigene Kraft und ihre eigene Erfindungsgabe sie ausstatten‹.« (Dorlin, *Selbstverteidigung*, 106).

110 Vgl. dazu auch die Ergänzung aus der lateinischen Fassung: Hobbes, *Leviathan*, 273.

turzustand gibt es bei Hobbes eine Differenz zwischen Vorstellung und Erfahrung, die Gefahren eine zweifache Dimension verleihen, nämlich vorgestellte und real erfahrene Gefahren. Diese zweifache Bedrohung gilt es zu beachten, um den Naturzustand in den Gesellschaftszustand zu lenken. Um den Bedrohungen des Naturzustands entgegenzuwirken, sind sowohl die Schaffung von sichtbaren und gesetzsbasierten Realitäten als auch die Berücksichtigung von vorstellungsbasierten, psychologischen Komponenten, die in der Natur des Menschen liegen, notwendig. Ersteres wird erreicht durch die Errichtung eines Herrschaftsvertrags und einer »bürgerlichen Gewalt«, die die Bürger zur Einhaltung des Vertrags zwingt,¹¹¹ Letzteres erfolgt durch die Nutzung der Furcht für soziale Zwecke. Furcht ist nicht nur eine Ressource für das Austragen von realen Konflikten (wie Kampf oder Krieg), sie enthält auch das Potenzial, sich gegen die eigene Furcht zu wenden und den Zustand der Furcht zu beenden. Anders als bei der Angst, die eine größere Unabhängigkeit zum Gegenstand hat und die auch grundlos auftreten kann, benötigt Furcht eine Konkretisierung, sei es in vorgestellter oder in real erlebter Form. Ein Gegenstand, zu dem sich Furcht verhält, kann entweder innerer Natur sein, die sich einer Erfahrung widersetzt, wie Geister oder Gottesvorstellungen, oder äußerer Natur, die auch von anderen gesehen und gehört werden kann. Von sozialer Bedeutung sind vor allem Furchtquellen, die auch von anderen Personen erfahren werden können und dadurch eine Anschlussfähigkeit an soziale Interessen aufweisen.¹¹² Sie können mit jenen von anderen Personen verglichen und in ein Verhältnis gebracht werden. Indem also der

111 Vgl. Hobbes, *Leviathan*, 110–11. Für eine detailliertere Darstellung siehe unten Kap. 2.2.

112 Carl Schmitt deutet den *Leviathan* entlang der Achse Sichtbarkeit/Unsichtbarkeit und deutet den weiteren Verlauf der geschichtlichen Entwicklung als einen zweideutigen Triumph des Unsichtbaren gegenüber dem Sichtbaren. Vgl. Schmitt, *Leviathan*, bes. 94–6. Er hat diese Achse dahingehend interpretiert, dass die innere Furchtquelle eine Bedrohung auch für das von ihm favorisierte Staatsmodell der absoluten Macht darstellt. »Der absolute Staat kann alles verlangen, aber eben nur äußerlich. Das ›cujus regio ejus religio‹ ist verwirklicht, aber die ›religio‹ ist inzwischen unter der Hand in einen ganz anderen, unerwartet neuen Bereich abgewandert, nämlich in die private Freiheitssphäre des frei denkenden, frei fühlenden und in seiner Gesinnung absolut freien Individuums.« (Schmitt, *Leviathan*, 92) Zu Schmitts Staatsmodell, weiterführend: Holzleithner, »Shklar versus Schmitt«, bes. 85, 87, 89.

Mensch sich in seinem Furchtempfinden nicht allein erfährt, weisen erfahrungsgebundene Furchtquellen eine soziale Dimension auf. Das Furchtempfinden des Menschen und der damit einhergehende Widerstand »jeder gegen jeden« sind eine vergleichbare Erfahrung, die Menschen dazu bringt, sich mit anderen Menschen zusammenzuschließen und sich mittels eines Herrschaftsvertrags freiwillig zu unterwerfen.¹¹³

Die gesellschaftsbildende Bedeutung, die Furcht hat, kann nach Hobbes nicht hoch genug geschätzt werden. Furcht ist ein grundlegendes Merkmal menschlicher Existenz. Sie stellt keinen Ausnahmezustand dar. Auch Willensäußerungen (und damit auch Verträge), die aus Furcht geschlossen werden, gelten. Sie stellen den freien Willen nicht infrage, sie ergänzen und bekräftigen ihn. Etwas aus freiem Willen zu machen, und das Bedürfnis, das eigene Leben zu bewahren und sich vor Tod, Verletzung und Gefangenschaft zu schützen, weisen für Hobbes einen Zusammenhang auf.¹¹⁴ Durch diese leibbezogene Zuspitzung der Freiheitskonzeption konnte Hobbes nicht nur Freiheit und Furcht,¹¹⁵ er konnte auch Furcht und Gesetz in einen Zusammenhang bringen.¹¹⁶

Was aber versteht Hobbes unter Todesfurcht? Welche Bestimmungsgründe gibt es, damit jemand um sein eigenes Leben fürchten muss? Hobbes behauptet hier nicht, dass es zur Natur des Menschen gehört, grundlos dem anderen nach dem Leben zu trachten. Todesfurcht ist vielmehr eingebettet in einen übergeordneten Bezugsrahmen, den er drei Konkurrenzursachen zuordnet: »*Erstens Konkurrenz, zweitens Mißtrauen, drittens Ruhmsucht.*«¹¹⁷ Auch hier ist die Reihenfolge mit einer Wertung verbunden und nicht zufällig gewählt. So schreibt er dazu:

»Die erste führt zu Übergriffen der Menschen des Gewinnes, die zweite der Sicherheit und die dritte des Ansehens wegen. Die ersten wenden Gewalt an, um sich zum Herrn über andere Männer und deren Frau-

113 Vgl. Hobbes, *Leviathan*, 273.

114 Vgl. Hobbes, *Leviathan*, 106–7.

115 Vgl. dazu Moses Mendelssohn: »*Alles Recht gründet sich, nach seinem [Hobbes'] System, auf Macht und alle Verbindlichkeit auf Furcht.*« (Mendelssohn, »Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum«, 355).

116 Vgl. Hobbes, *Leviathan*, 163–64. Zum Verhältnis von Furcht und Freiheit vgl. weiterführend den Sammelband Bermbach / Kodalle, *Furcht und Freiheit*.

117 Hobbes, *Leviathan*, 95.

en, Kinder und Vieh zu machen, die zweiten, um dies zu verteidigen, und die dritten wegen Kleinigkeiten wie ein Wort, ein Lächeln, eine verschiedene Meinung oder jedes andere Zeichen von Geringschätzung, das entweder direkt gegen sie selbst gerichtet ist oder in einem Tadel ihrer Verwandtschaft, ihrer Freunde, ihres Volks, ihres Berufs oder ihres Namens besteht.«¹¹⁸

Hobbes gibt mit der Konfliktursache, die darin besteht, dass Bürger Gewalt anwenden, um sich zum Herrn über »Frauen, Kinder und Vieh«¹¹⁹ von anderen Herren zu machen, freimütig einen Beleg für ein patriarchales Denken:¹²⁰ »Frauen, Kinder und Vieh« sind Teil

118 Hobbes, *Leviathan*, 96.

119 Hobbes, *Leviathan*, 96.

120 In welcher Weise und ob Hobbes' politische Theorie einem patriarchalen Denken zuzuordnen ist, ist in der feministischen Literatur umstritten. Im Vorwort der Anthologie *Feminist Interpretations of Thomas Hobbes* schreiben die Herausgeberinnen Nancy Wright und Joanne Hirschmann: »[...] at his best, he offers a vision of strong, powerful women who can contract with men, raise children independently (maternity being the first political right), and protect their own interests in the state of nature. At the very least, he offers an opportunity to engage and analyze some of the most provocative, problematic, and challenging arguments of Western modernity concerning the place of women in the family which, admittedly, are highly ambiguous – and the meaning of gender itself.« (Hirschmann / Wright, *Feminist Interpretations*, 5) Eine prägende Rolle in dieser Debatte hat seit Beginn der feministisch politischen Theorie Carole Patemans Schrift *The Sexual Contract*. Ihre Behauptung von einem geschlechtsspezifischen Vertrag, der bereits vor der Einrichtung eines Herrschaftsvertrags wirksam gewesen sei, hat den Boden für die Frage bereitet, wie patriarchalische Aspekte in Hobbes' Theorie mit geschlechterregalitären Aspekten in einen Zusammenhang zu bringen seien. Patemans Schlussfolgerung, dass Hobbes einer modernen Form des brüderlichen Patriarchats verpflichtet blieb, auch wenn er die ältere, väterliche Variante abgeschafft habe, hat in der feministischen Debatte zu Kontroversen geführt, die ich hier im Detail nicht wiedergeben kann. Meines Erachtens ist in dieser Debatte der Faktor unterbelichtet geblieben, dass Hobbes' brüderliche Begründung des Patriarchats nicht nur die Unterwerfung unter den allmächtigen (väterlichen) Souverän zur Folge gehabt hat, sondern durch diese Unterwerfung ebenso eine Aufwertung eines instrumentellen Verständnisses von Rationalität einhergegangen ist, das die Anerkennung von patriarchalen Besitzverhältnissen zu einer tragenden Säule erklärt hat, auf deren Basis Konzepte von Freiheit, Furcht, Gleichheit, menschliche Natur, individuelles Wohlergehen, Autorität, Zustimmung, Zwang, politische Verpflichtung, Sichtbarkeit und Staatsbürgerschaft abgeleitet wurden. »Frauen, Sklaven und Vieh« bleiben als Teil dieser Besitzverhältnisse in diesem Konzept von instrumenteller Rationalität eingeschlossen und erlan-

eines Besitzes und die Verletzung dieses Besitzrechtes beschreibt eine Konflikursache, die den Kriegszustand auslösen kann.¹²¹ Daraus lässt sich ableiten, dass die bürgerliche und im vorliegenden Fall auch patriarchal strukturierte Gesellschaft zwar ihren »Ursprung in der wechselseitigen Furcht«¹²² hat, gleichzeitig ist diese Furcht aber nicht nur eine Todesfurcht um das eigene Leben, sondern sie ist ebenso verknüpft mit Verlustängsten, den eigenen Besitz, »Frauen, Kinder und Vieh«, und damit – so lässt sich hier folgern – die Annehmlichkeiten einer patriarchal geprägten Bedürfnisökonomie zu verlieren.¹²³ Es handelt sich, wie aus diesen Zeilen gefolgert werden kann, nicht nur um die Todesfurcht um das eigene Leben, sondern auch um die Furcht, den eigenen Besitz, zu denen »Frauen, Kinder und Vieh« gehören, zu verlieren. Diese soziale und rollenbezogene,

gen nur dann einen Zugang zu kulturellen und ökonomischen Ressourcen, wenn es ihnen auf individuelle Weise gelingt, ihren Status einer Besitzlosen zu einem Status der Besitzenden zu ändern. Dieser Anspruch kann jedoch nur mit erheblichem gedanklichem Zusatzaufwand als Akt einer weiblichen Emanzipation gelesen werden. Vgl. Pateman, *The Sexual Contract*; Hirschmann / Wright, »Hobbes, History, Politics and Gender«.

- 121 Hobbes ergänzt hier: »Daraus ergibt sich klar, daß die Menschen während der Zeit, in der sie ohne eine allgemeine, sie alle im Zaum haltende Macht leben, sich in einem Zustand befinden, der Krieg genannt wird, und zwar in einem Krieg eines jeden gegen jeden. Denn Krieg besteht nicht nur in Schlachten oder Kampfhandlungen, sondern in einem Zeitraum, in dem der Wille zum Kampf genügend bekannt ist.« (Hobbes, *Leviathan*, 96).

- 122 Vgl. Hobbes, *Grundzüge der Philosophie: Vom Bürger*, 287, zum Eigentum 114.

- 123 Brigitte Hansen bemerkt dazu, dass »die Domestizierung des weiblichen Geschlechts im Akt der Staatsgründung bereits logisch unterstellt« sei, wohingegen im ersten Stadium des Naturzustandes eine geschlechtsspezifische Hierarchisierung zwar auch anzutreffen sei, aber noch nicht auf institutioneller Basis (Hansen, »Geschlechterverhältnis und politische Philosophie«, 78, vgl. auch 65–80). Dass Furcht im Verständnis von Hobbes nicht nur auf das biologische Leben, sondern ebenso auf Verlustängste, die auf Besitz und davon abgeleitet auf Personen, die in diesem Besitzverhältnis inkludiert sind, bezogen ist, kann einerseits mit Carole Patemans Annahme eines sexuellen Vertrags argumentiert werden. Vgl. dazu weiterführend Boucher, »Male Power and Contract Theory«. Mit Levinas kann auch argumentiert werden, dass diese Bezogenheit auf einem unklaren Subjektbegriff beruht, demzufolge Identität als eine Bezogenheit auf ein materielles Verständnis von Sein erfolgt. Auf den von Levinas eingebrachten ethischen Widerstand, der sich gegen eine »Idee der Totalität« wendet und sich in meiner Lesart auf eine beinahe mustergültige Weise im *Leviathan* wiederentdecken lässt, wird noch zurückzukommen sein.

genderspezifische Erweiterung des Furchtgedankens ist wichtig, um den Gedanken der Macht im Sinne von Hobbes zu beschreiben.

Die Unterwerfung unter einem Herrschaftsvertrag geht zwar einerseits mit einem persönlichen Machtverlust einher, durch die ebenso damit einhergehende Erweiterung des Herrschaftsgedankens erlangen männlich gelesene Bürger jedoch eine möglichst umfangreiche Freiheit zugesprochen, ihre ökonomischen und sexuellen Bedürfnisse auszuleben. So sind es nicht nur die Motive der Furcht, die die Bürger dazu motivieren, den reinen Naturzustand zu verlassen, es sind auch die Motive der Lust- und Sicherheitsoptimierung, die sie dazu veranlassen, sich einer größeren Macht zu unterwerfen. Was daraus entsteht, ist ein Bündnis, das vom Bürger Gehorsam, und vom Souverän Unterweisung der Bürger, aber auch Sicherstellung ihres Schutzes und ihrer Bedürfnisökonomie verlangt. Was durch dieses Bündnis bzw. durch diesen Herrschaftsvertrag entsteht, ist Hobbes zufolge ein verdichtetes Verständnis von politischer, aber auch von sexuell-patriarchaler und ökonomischer Macht. Die Untertanen und Bürger partizipieren von dieser Macht dann, wenn sie bereit sind, ihren im Naturzustand begründeten Widerstand mittels eines Vertrages unter gesellschaftlichen Zwecksetzungen neu zu deuten: An die Stelle eines imaginierten oder realen äußeren Widerstands (in Gestalt eines Hindernisses) ist ein Herrschaftsvertrag getreten, mit dem Ziel äußere Bedrohungsszenarien, die sich entweder auf das eigene Leben oder den eigenen Besitz beziehen, so weit wie möglich zu beseitigen.

Dieser Anspruch erfordert aber nicht nur einen Herrschaftsvertrag, er erfordert ebenso einen Kraftaufwand, den Hobbes als eine Verknüpfung von Wissen und Macht deutet. In fast präfreudianscher Schwerpunktsetzung lassen sich die Motive, den Gesellschaftszustand zu bilden, folgendermaßen zusammenfassen: Wo Furcht ist, da ist Widerstand, wo kein Widerstand und keine Furcht sind, da sind Freiheit, Triebbefriedigung und materieller Wohlstand, und wo Furcht und Widerstand sind, da soll Wissen und Macht werden, damit Freiheit sein kann. Wissen und Macht bedingen sich wechselseitig, und vor dem Hintergrund dieser Wechselwirkung konnte Hobbes sagen, dass Wissenschaft eine Form von Macht ist.¹²⁴

124 Gleichzeitig betont Hobbes die mangelnde Anerkennung der Macht. Dies wiederum ist darauf zurückzuführen, dass nur wenige die Fähigkeit besitzen in

Ähnlich wie Empfindung, Furcht und Freiheit erschließt sich auch Macht sowohl in einer Innen- als auch in einer Außenperspektive der Betrachtung. Als »ursprüngliche« oder »zweckdienliche« Macht beschreibt Macht die Fähigkeit eines Menschen, seine Ziele zu erreichen. Auch Macht weist ein Streben auf, sich zu vergrößern oder zu verkleinern. Je größer eine Macht ist, desto wirksamer ist sie. Wirksam heißt hier, dass sie imstande ist, den Widerstand, der das individuelle Freiheitsstreben behindert, außer Kraft zu setzen. Als eine Fähigkeit ist Macht sowohl körperlicher oder geistiger Natur, da, wie bereits festgehalten, auch Denken und Wissenschaft nach Hobbes Formen der Macht sind.

Was mich im Folgenden und letzten Teil dieses Kapitels interessiert, ist die soziale, gemeinschafts- und gesellschaftsbildende Funktion, die nach Hobbes Macht hat. Sie legt die Grundlage für eine Politik der Sichtbarkeit, im Rahmen derer Menschen zu Bürgern mit Rechten und Pflichten gemacht werden. Sie kommt dann zur Anwendung, wenn ein Handlungsfeld geschaffen wird, das vom Bürger Gehorsam und vom Souverän Schutz der Rechte der Bürger verlangt.¹²⁵

sie, also die Wissenschaft, einzudringen. (Vgl. Hobbes, *Leviathan*, 67). Bemerkenswert ist, dass Hobbes die Fähigkeit zu denken mit der Fähigkeit gleichsetzt, in den Gegenstand der Wissenschaft »einzudringen«. Auch hier folgt Hobbes dem Druck-Gegendruck-Modell: Der Gegenstand der Wissenschaft leistet dem denkenden Subjekt Widerstand, und die Fähigkeit des Eindringens ist gleichzeitig ein Maßstab für das Voranschreiten des wissenschaftlichen Denkens.

- 125 Die Komplementarität der Beziehung, die zwischen dem Souverän und den Bürgern vorherrscht, basiert auf einer Idee der sozialen Ganzheit, die ich im Levinas-Kapitel mit einer »Idee der Totalität« in Verbindung bringen werde (siehe unten, Kap. 4). Ein Wechselverhältnis zwischen Schutz und Gehorsam begründet u. a. Schmitt historisch, wenn er schreibt: »Für Hobbes kommt es darauf an, durch den Staat die Anarchie des feudalen, ständischen oder kirchlichen Widerstandsrechts und den daraus fortwährend neu entbrennenden Bürgerkrieg zu überwinden und dem mittelalterlichen Pluralismus, den Herrschaftsansprüchen der Kirchen und anderer ›indirekter‹ Gewalten die rationale Einheit einer eindeutigen, eines wirksamen Schutzes fähigen Macht und eines berechenbar funktionierenden Legalitätssystems entgegenzusetzen. Zu einer solchen rationalen staatlichen Macht gehört vor allem immer die volle politische Gefahrübernahme und in diesem Sinne die Verantwortung für Schutz und Sicherheit der Staatsunterworfenen. Hört der Schutz auf, so hört auch der Staat selber auf und jede Gehorsamspflicht entfällt. Dann gewinnt das Individuum

Ein bestehendes Doppelverhältnis von Schutz und Gehorsam definiert bereits die Struktur des Herrschaftsvertrags. Er ist nicht nur ein neutrales Instrument, um die individuellen Interessen zu regulieren und in eine Ordnung zu bringen, es ist auch ein Instrument, um die Bürger an die Person des Souveräns zu binden. Der Herrschaftsvertrag kommt dann zur Anwendung, wenn er durch umfassende Machtbefugnisse, die sich in unterschiedlicher Ausformulierung dann auch auf die Bürger erstrecken, ergänzt wird. Diese Machtbefugnisse und die damit einhergehenden Machtdemonstrationen verfolgen das Ziel, den Menschen in größtmöglichem Ausmaß an die Erfordernisse des Staates und eines gesellschaftlichen Zusammenhalts zu binden. Größtmöglich heißt hier, dass auch die individuell psychologischen Ressourcen einer Furcht- und Kampfbereitschaft so weit wie möglich für politische Zwecke eines gemeinschaftsbildenden Zusammenhalts dienstbar gemacht werden.¹²⁶ Sowohl der Körper als auch geistige Zwecksetzungen werden in Abhängigkeit von übergeordneten Perspektiven begriffen, wobei verbindliche Kriterien, die unabhängig von fiktiven oder realen Bedrohungsszenarien formuliert werden, nicht ausschlaggebend für Legitimitätsansprüche sind.

Die Frage, die sich hier stellt, ist, wer oder was die Deutungsmacht hat zu entscheiden, was als verbindlich und als legitim anerkannt werden kann und was nicht. Daraus ergibt sich ein Dilemma, dem Hobbes begegnet, indem er zwischen Worten und Handlungen unterscheidet. Erst wenn Worte und Handlungen aufeinandertreffen,

*seine »natürliche« Freiheit wieder. Die »Relation von Schutz und Gehorsam« ist der Angelpunkt der Staatskonstruktion des Hobbes.» (Schmitt, *Leviathan*, 113) Gehring folgert daraus eine eigentümliche Mischung zwischen »absoluter Macht und absoluter Bindung, durch die der Souverän gleichsam mit dem Staatszweck und dem Bestand seines Sicherheitsstaates verschmilzt« (Gehring, »Hobbes: *Leviathan*«, 92).*

- 126 Leander Scholz weist hier darauf hin, dass sich daraus ergebende Konstellationen der Handlungsmacht mit einer verstärkten Polarisierung der Körper-Geist-Differenz einhergehen. Ein Merkmal dieser Spaltung ist seine Ursprungslosigkeit. Scholz schreibt dazu: »Das Entscheidende an der neuen Form der Spaltung bei Hobbes ist, dass diese Spaltung nicht von einem »Subjekt-SUBJEKT« ausgeht und wie im Fall des Sündenbocks auf einer wiederholenden Absonderung des Opfers basiert, sondern dass diese Spaltung als Selbstdifferenz jeden Einzelnen zum Subjekt seiner Selbstreferenz macht.« (Scholz, *Der Tod der Gemeinschaft*, 51).

ergibt sich eine bindende Verpflichtung. Das Band, das Worte und Handlungen verbindet, ist die Furcht.¹²⁷ Furcht ist der Grund, warum gegebene Worte nicht gebrochen werden, und Furcht ist der Grund, warum Rechte übertragen werden. Durch Übertragung sollen die eigene Furcht minimiert und die Chancen auf Lebenserhalt erhöht werden. Durch Übertragung werden ebenso eigene Rechte aufgegeben, um Sicherheit zu erhalten. Aufgegeben werden damit aber nicht nur Elemente der Furcht, sondern auch Kompetenzen der eigenen Handlungsmacht, die dann aber auch Rückwirkungen auf die Interpretation von Furchtquellen haben und darauf, wie mit diesen umzugehen ist. Denn, wie wir bereits festgehalten haben, gilt im Gesellschaftszustand zwar das Recht auf Verteidigung, jedoch unterliegt dieses Recht auch einem Interpretationsrahmen, der nicht mehr wie im Naturzustand individuell und willkürlich entschieden werden kann, sondern nach Regeln erfolgt, die nach Maßgabe von übergeordneten Zielsetzungen, die der Staatenbildung und dem gesellschaftlichen Zusammenhalt dienen, entschieden werden.

Wie im nächsten Kapitel zu zeigen ist, können abstrakte Konzepte, wie politische Macht, Recht und Gerechtigkeit, erst in der übergeordneten Perspektive eines Souveräns vollumfänglich erschlossen werden. Es bedarf dafür eines Rahmens, in dem das Rollenverhalten der Bürger und die damit einhergehenden Rollenerwartungen auf sichtbare Weise festgelegt sind. Für diese Festlegungen spielt Hobbes' Verständnis von Macht eine entscheidende Rolle. Macht ist nicht nur das Bindemittel, um einmal geschlossene Verträge durch sichtbare Zeichen der Macht immer wieder aufs Neue zu festigen, es ist auch das Lockmittel, das die (männlichen) Bürger motivieren soll, die sozialen Spielregeln einzuhalten und durch wechselseitige Konkurrenzmechanismen zu vertiefen und fortzusetzen. Durch Zeichen der Macht (wie z. B. Rituale und Symbole) erfahren diese Bürger ihre politische Zugehörigkeit und Identität immer wieder neu, wodurch das gesellschaftliche Ganze sowohl umspannt als auch von Neuem bestätigt wird.

127 Vgl. Hobbes, *Leviathan*, 101.

2.2 Wahrnehmen, denken, ordnen: Gesicht und Gesetz

Hobbes' bewegungsbasiertes Verständnis von Philosophie beruht auf dem Anspruch, Bedrohungen auf Leben, Leib und Besitz durch gesellschaftliche Kontrollmechanismen entgegenzuwirken. Eine freiwillige Bindung an das Gesetz ist Hobbes zufolge nicht ausreichend. Es bedarf zusätzlicher und wiederholter Kriterien, die nach Zeichen der Sichtbarkeit verlangen. Sichtbarkeit als Gestaltungsmittel hat hier eine strategische Aufgabe.¹²⁸

Nach Hobbes weisen Urteile und Vorstellungen, Wahrsprechen und Fürwahrhalten, Wollen und Verpflichten einen Zusammenhang auf. Es handelt sich um Fähigkeiten, deren Inhalte dann Gültigkeit haben, wenn sie auch von anderen gesehen (und gehört) werden. Gleiches gilt für die Aussagekraft des Gesetzes. Gesetz ist nach Hobbes eine verdichtete Form des Willens. Es bedarf sprachlicher Ausdrucksformen und sichtbarer Zeichen der Macht, um individuelle Willensvorstellungen in eine verdichtete Form des Willens zu bringen. Wille und Gesetz weisen einen relationalen Zusammenhang auf: Ein Wille zeichnet sich dadurch aus, mehr zu wollen, und Gesetz ist eine Möglichkeit, einem Wollen nach Mehr geeignete Voraussetzungen zu bieten. Die Schlagkraft eines solchen Gesetzes ist aber nur dann gegeben, wenn es einen Filter der Wahrnehmung gibt, vermittelt derer die Vielfalt von Rollen- und Ordnungsvorstellungen¹²⁹ gebündelt und an eine sowohl vorstellungs- als auch handlungsbezogene Macht einer personengebundenen Autorität rückgebunden werden: Diese Rückbindung verfolgt den Zweck, sowohl das

128 Loick hebt hier hervor, dass Hobbes die jeweilige Autorschaft als »die Quelle des Befehls« festlegt: »Deshalb legt Hobbes so viel Wert darauf, dass für die Untertanen (etwa durch Siegel und Herolde) eindeutig ersichtlich gemacht werden muss, dass ein Erlass auch wirklich vom Souverän stammt.« Loick ergänzt hier, dass bereits Gewalt unterschiedliche, nämlich legitime und illegitime Ressourcen hat. Daraus resultiert auch für Hobbes das Problem der Sichtbarmachung der legitimen Gewalt (vgl. und weiterführend: Loick, *Kritik der Souveränität*, 81–6). Auf das Thema der Sichtbarmachung der Gewalt als Quelle der Rechtsprechung komme ich in diesem Kapitel weiter unten zurück.

129 Diese aus dem Autoritätsgedanken abgeleitete Ordnung und die damit verknüpften Metaphern erfuhren historische Wandlungen, die Michael Stolleis in seiner Studie *Das Auge des Gesetzes* herausgearbeitet hat. Ich danke Nikolaus Benke für die Literaturempfehlung.

Vorstellungs- als auch das Denkvermögen der Bürger zu erreichen, aber auch dieses zu begrenzen.¹³⁰

Für die Darstellung eines solchen Verständnisses von autoritätsgebundener Macht bemüht Hobbes das biblische Bild des *Leviathan*. Es hat seinen Ausgang in einem mythologisch aufgeladenen Darstellungsmotiv eines Seeungeheuers, das Hobbes zu einem repräsentativen Kompositionsbild umwertet, und das dem Souverän zugesprochen wird. Dass der Leviathan als »sterblicher Gott« ein Mensch ist, der sehen und der auch zurückblicken kann, ist für Hobbes' Philosophie von Gesellschaft wichtig.¹³¹ Sie basiert nämlich nicht auf abstrakten Prinzipien, vielmehr legen Blickachsen auf den sozialen Körper die Relation zu Gesetz, Macht und Gestaltungswille frei. Der Leib des Souveräns begrenzt und gestaltet diese Blickachsen, dessen schematischer Umriss sich in die Landschaft fortsetzt. Der Erscheinungsraum, der sich daraus ergibt, ist ein solcher, in dem lediglich vom Souverän die gesellschaftlichen Handlungsweisen in ihrer Totalität vollumfänglich erschlossen sind. Der Souverän ist sowohl mit einem Mehr an (sichtbarem) Wissen als auch mit einem Mehr an Macht ausgestattet. »Allmacht« und »Allwissenheit« ergänzen sich wechselseitig. Gleichzeitig weist dieses Verständnis von Allmacht eine Relationalität auf, in der sich Gottähnlichkeit und Menschlichkeit randunscharf zueinander verhalten.¹³²

Da begriffliche Festlegungen in einem relationalen Verständnis von Macht alles andere als festgelegt sind, sind gedankliche Zusatzelemente notwendig, damit Eindeutigkeit eindeutig ist (und bleibt). Hobbes stellt diese Verbindung durch den von ihm postulierten Zusammenhang zwischen Sichtbarkeit, Wahrheit und Gerechtigkeit her: Ein Wahrheitsanspruch ist dann gegeben, wenn dieser ein sichtbares Geschehen in Raum und Zeit abbildet. Wahrheit und Gerech-

130 Gehring hebt die instrumentelle Rolle der Bildung im *Leviathan* hervor. Sie schreibt dazu: »Nach Hobbes gehören bestimmte Ausbildungselemente zu den Staatsaufgaben – aber auch an den Universitäten ist die Pflicht zum Gehorsam die Grenze der Wissensbildung.« (Gehring, »Hobbes: Leviathan«, 94).

131 Wie weit dieser Anspruch eingelöst wurde, ist in der Forschungsliteratur vor allem in Auseinandersetzung mit feministischen Zielsetzungen diskutiert worden. Exemplarisch verweise ich auf die Skinner-Pateman-Debatte: Hirschmann / Wright, »Hobbes, History, Politics and Gender«.

132 Vgl. dazu detaillierter, auch in historischer Perspektive: Stolleis, *Das Auge des Gesetzes*, bes. 68–72.

tigkeit sind demzufolge visuell gestützt und nicht ideenbasiert. Da aber auch sichtbare Wahrheiten einen Interpretationsbedarf haben, folgt daraus eine Uneindeutigkeit, die die Voraussetzung für die Herstellung von Eindeutigkeit bietet: Sie sind nämlich abhängig von der Deutungsmacht des Souveräns und von dem Deutungsrahmen, der von dem Souverän geschaffen wird. Der Souverän als oberste Autorität in der Anerkennung von gesellschaftlichen Wahrheiten ist gleichzeitig oberste Autorität in der Anerkennung von politischen Wahrheiten. Nur die Allmacht und souveräne Gewalt des Souveräns ist eine Garantie dafür, dass die Rechte der Bürger »in ihrer Gesamtheit« erhalten bleiben.¹³³

Sichtbarkeit, und das kann hier nicht oft genug betont werden, darf nicht als dekoratives Element verstanden werden. Sie ist mit politischen Funktionen ausgestattet. Ebenso ist das als Frontispiz der Schrift des *Leviathan* vorangestellte Kompositionsbild nicht als ein dekoratives Element zu verstehen. Es unterstützt und ergänzt die gedankliche Argumentation der Schrift. Die gedankliche und die bildliche Strategie bilden zwei Zugangsweisen im Verständnis von »künstlicher« (politischer und naturaffiner) Wirklichkeit, die sich wechselseitig unterstützen, mit dem Ziel eine übergeordnete Ordnungsvorstellung zu finden, die beide Bereiche miteinander verbindet. Dass Text und Bild im Denken von Hobbes eine Komplizenschaft aufweisen,¹³⁴ kann beispielgebend am Verständnis der Macht gezeigt werden. Nach Hobbes ist Macht nicht ein abstraktes Prinzip, sondern erlangt erst durch die Person des Herrschers Gestalt und Form. Es ist die Einheit der Untertanen, welche die Macht des Herrschers ausmacht, schreibt Hobbes.¹³⁵

133 Vgl. Hobbes, *Leviathan*, 255.

134 Besonders Horst Bredekamp betont die hermeneutische Aussagekraft und Eigenständigkeit des Frontispizes. Er schreibt dazu: »Der ›Leviathan‹ argumentiert auf zwei Ebenen. Während sein Frontispiz eine der Inkunabeln der politischen Ikonographie bildet [...], gehört sein Text zu den Grundschriften der modernen Staatstheorie. Im Gegensatz zu zahllosen Abhandlungen, die den Text durch Texte auszulegen suchten, soll hier das Bild des ›Leviathan‹ im Mittelpunkt stehen, mit dem der Nutzer konfrontiert wird, noch bevor er auch nur einen Buchstaben gelesen hat.« (Bredekamp, *Hobbes*, 15).

135 »Die größte menschliche Macht ist diejenige, welche aus der Macht sehr vieler Menschen zusammengesetzt ist, die durch Übereinstimmung zu einer einzigen natürlichen oder bürgerlichen Person vereint sind, der die ganze Macht dieser Menschen, die ihrem Willen unterworfen ist, zur Verfügung steht, wie z. B. die

2 Bewegten, begrenzen, herrschen: Widerstand im Leviathan



Abraham Bosse, *Leviathan*. Frontispiz aus Thomas Hobbes, *Leviathan*, London 1651

Macht eines Staates.« (Hobbes, *Leviathan*, 66) Der daraus resultierende Gedanke eines »wechselseitigen Souveränitätsverzicht der Individuen« begründet nach Kersting das »Geburtsereignis des Leviathan«. Dieses kommt zustande vermittelt einer »Übertragung des Selbstbestimmungsrechts«, die mit dem Autorisierungsakt der Herrschaftsübertragung verknüpft ist. Was daraus entsteht, ist ein Verständnis vom Subjekt, das dem »Modell der personalen Einheit« nachgebildet ist und den Verzicht des Rechts- und Widerstandsgebrauchs zur Folge wie zur Voraussetzung hat. Vgl. Kersting, »Vertrag, Souveränität, Repräsentation«, 178–79.

Unterstützt wird ein personengebundenes Verständnis von Macht durch die Bildkomposition des Frontispizes. Macht ist im Frontispiz bildlich als eine Vereinigung von vielen Personen zu einer Person dargestellt. Das darin festgehaltene Zusammenspiel von Bild und Schrift kann als der Versuch gelesen werden, eine neue, übergeordnete Form von sozialer und politischer Wirklichkeit herzustellen. Die personenbezogene Darstellung der Macht korrespondiert mit dem titelgebenden Schriftzug »*Keine Macht ist größer als seine*«. Als eine gedanklich gesättigte Rahmenbildung entfaltet das Frontispiz ein Verständnis von politisch wirksamer Macht in einem Feld der Sichtbarkeit, in dem die Subjekte so gut wie keine individuellen Nischen als Rückzugs- und Entfaltungsmöglichkeiten finden.

Angeleitet wird die bildliche Komposition des Frontispizes durch eine geometrische Anordnung der einzelnen Bildsegmente, die durch ihr Zusammenwirken ein Gesamtbild von Kernaussagen ergeben. Drei Bildelemente sind zu unterscheiden: ein linker, ein rechter Bildteil und eine Bildmitte, die in den rechten Bildteil hineinragt. Dominiert wird das Bildgeschehen von der Bildmitte. In dieser spreizt sich die riesige Gestalt des Herrschers auf, die zur Hälfte des Leibes bis ungefähr oberhalb des Nabels abgebildet ist. Der diese Arme verbindende Rumpfleib ist eingekleidet in eine Art netzartiges Panzerhemd, das sich bei genauerer Betrachtung aus unterschiedlichen individuellen, schematisch dargestellten Leibern der Untertanen zusammensetzt. Sie sind in Kleider eingehüllt, die den sozialen Status und das jeweilige Betätigungsfeld errahnen lassen. Wieweit gegenständliche und symbolische Anordnung im und durch den Leib des Souveräns sich überlappen, ist in der bildlichen Aussage bewusst offengelassen. Vielmehr scheint beides zu gelten: Der Leib des Souveräns ist der Staat und er repräsentiert ihn auch. Er existiert durch die Bürger und Untertanen und der Leib des Regenten repräsentiert diese ebenso. Durch diese Verdichtung erweitert Hobbes den Gedanken der Repräsentation. Der Herrscher, den Hobbes auch den »*sterblichen Gott*« nennt, repräsentiert nicht nur den Staat, er begründet auch eine bestimmte Erscheinungsform des Staates. Diese ist anschauungsgebunden, sei es durch die Rituale bzw. Zeichen der

Macht oder durch das Gesicht als repräsentatives Körperteil des Herrschers.¹³⁶

Letzteres wird von Hobbes geschickt für die Beschreibung einer politischen Dramaturgie genutzt. Der sterbliche Gott *Leviathan* ist nämlich nicht das allmächtige Auge, das sieht und selbst unsichtbar bleibt. Er ist nicht der große Werkmeister, der über unsichtbare Fäden den Lauf der Geschichte anleitet. Der sterbliche Gott ist ein Mensch, der sieht und angesehen wird. Er erlangt seine Souveränität nicht durch eine von Gottes Gnaden eingesetzte Macht, sondern aufgrund eines vertraglichen Beschlusses, der mit der Körperlichkeit des Souveräns, die im Gesicht ihre Fortsetzung findet, verknüpft ist. Das personengebundene Verständnis des Herrschers scheint die schriftliche Signatur des Herrschers zu dominieren. Einen Hinweis dafür gibt auch die bildliche Darstellung im Frontispiz, in dem der von den Bürgern unterschriebene Vertrag als Gestaltungselement nicht auftaucht. Nicht mit der schriftlichen Signatur der Bürger, sondern mit der Körperlichkeit des Souveräns steht und fällt dort das Verständnis von souveräner Gewalt: Die bildliche Anordnung der körperlichen Souveränität gibt ein Schema vor, über das die Bürger und Untertanen ihre politische Zugehörigkeit erfahren. Die Bürger sind mit dem Körper des Souveräns verbunden¹³⁷ und gleichzeitig durch das Gesicht des Herrschers von diesem auch unterschieden. Diese Unterscheidung zwischen dem Körper und dem Gesicht des Herrschers gilt es in meiner Lesart zu berücksichtigen, um das Doppelverhältnis zwischen Handlungsmacht und Ohnmacht in Hobbes' Philosophie vom Staat zu verstehen. Die Handlungsmacht ist dann gegeben, wenn die Einheit zwischen Gesellschaftskörper und den-

136 Bredekamp bemerkt dazu: »Hobbes [sic!] Versuch hat trotz seines Scheiterns das Problembewusstsein dafür, daß auch Staatliches in Bildern zu denken ist, bewahrt. Vor allem aber hat er mit der Bestimmung des Zusammenhanges von Moment, Dauer und Bild eine Dimension erschlossen, die alle politischen Handlungen und Theorien einfaßt: eine politische Ikonographie der Zeit.« (Bredekamp, Hobbes, 134).

137 Inwiefern die Besonderheit dieser Verbindung gleichzeitig die jeweiligen Aufgabenbereiche der Bürger definiert und die Struktur der politischen Beziehung definiert, ist in der Forschung umstritten. Reinhard Brandt vertritt die These, dass durch die geometrische Bildkomposition ersichtlich sei, dass der Herrscher durch das Herz, nicht durch den Kopf symbolisiert wird, und dass das Herz das Symbol sei, vermittels dessen die Bürger mit dem Herrscher verbunden seien. Weiterführend: Brandt, »Titelblatt des *Leviathan*«, 36–7.

kendem Kopf und sehendem Gesicht des Herrschers hergestellt ist, und sie ist dann gefährdet, wenn diese Einheit zu bröckeln beginnt. Um einer Gefahr eines mangelnden Zusammenhalts zu begegnen, erweitert Hobbes seine politische Dramaturgie im Hinblick auf einen visuell gestützten Rahmen eines mit politischen Symbolen versehenen Herrschaftsbereichs, der das gesellschaftliche Ganze umspannt und fortschreibt. Schwert und Zepter als Insignien der politischen und religiösen Macht beziehen sich auf einen Herrschaftsbereich, der seinerseits das Ergebnis einer Verschränkung zwischen dem sozialen Körper der Gesellschaft und dem Leib des Herrschers ist. Hobbes beansprucht mit dieser Verschränkung zu erklären, wie Individuen zu Bürgern werden, und gleichzeitig ihnen einen sozialen Spiegel vorzuhalten, in dem das Bild einer idealen Gesellschaft enthalten sei. Er soll den Blick auf eine spezielle Sicht auf die »Natur« (bzw. die »Kunst«) und die damit verknüpfte Moral des Menschen freilegen, die ihren imaginären Fluchtpunkt in einer Idee von Allmacht hat. Indem in der bildlichen Anordnung des Frontispizes die Individuen sich in den Leib des Souveräns einfügen, sind sie Teil einer politischen Gemeinschaft. In den gesellschaftlichen Rollen sind diese als Bürger einander mehr oder minder gleichgestellt. Durch die bildlich zum Ausdruck gebrachte Integration der Untertanen und Bürger in den Leib des Souveräns wird ebenso bildlich ihre gesellschaftliche Teilhabe zum Ausdruck gebracht, dass diese an seiner Macht partizipieren können. Diese Form der visuell gestützten Identifikation beinhaltet Möglichkeiten und ebenso Grenzen. Als (männliche) Bürger sind Individuen an die Leiblichkeit des Souveräns imaginär gebunden und werden durch diese Vorstellungen gleichzeitig begrenzt. Auch in dieser Strategie der wechselseitigen Ermächtigung und Ohnmacht ist das Zusammenspiel zwischen Bild und Text ausschlaggebend. Eine Deutungsvariante dieses Zusammenspiels könnte darin bestehen, dass die Untertanen als nicht weiter veränderbare Subjekte in einen imaginär-vorgeburtlich gedachten Zustand festgehalten sind, aus dem es kein Entrinnen und auch keine weitere politische Veränderung geben wird. Eine individuelle Vielfalt der Untertanen und Bürger bleibt mehr oder minder panzerhaft in einen Körper eingebunden, der schon allein durch seine bildlich angeleitete Starre und Unbeweglichkeit die Bewegungsfreiheit seiner Untertanen körperlich-bildlich einschränkt. Zwar sind in diesem Darstellungsmotiv die Untertanen im Leib des

Körpers des Souveräns sicher aufgehoben, gleichzeitig sind sie ihrem widerstandsbasierten Bewegungsvermögen, das ihnen Hobbes im Naturzustand attestiert hat, beraubt. Die Untertanen sind im Leib des Souveräns, wenn überhaupt, nur eingeschränkt bewegungsfähig. Jeder hat in diesem Leib eine ihm zugewiesene Position, die auch nicht weiter veränderbar ist, da die jeweilige Positionierung einen Beitrag zur Aufrechterhaltung des politisch-sozialen Körpers und der damit verknüpften souveränen (All-)Macht leistet.

Die Starre und Unbeweglichkeit, die das Frontispiz über weite Strecken zum Ausdruck bringt, enthält aber auch Bruchlinien, die Veränderung, Geschichte und die Relation zu Raum und Zeit erahnen lassen. Sie besteht in der bereits erwähnten Unterscheidung zwischen dem Körper und dem Gesicht des Souveräns. Zwar besteht das Hauptgestaltungsmerkmal des Frontispizes darin, dass der Körper des Souveräns aus über 300 Männern zusammengesetzt ist. Jedoch finden diese vielen einzelnen Körper in diesem Herrschaftskörper ihr bildgebendes Ende in einem Kopf, der ein Gesicht hat. Diese personen- und gesichtsbezogene Darstellung verknüpft Hobbes bzw. Abraham Bosse als der Hersteller des Bildes mit einer politischen Strategie, die eine religiöse ersetzen oder gedanklich verdichten soll. Die Autorität des Souveräns wird nämlich nicht von »Gottesgnaden« legitimiert, sondern legitimiert sich in Abgrenzung zu einer religiösen Macht als Autorität. Dass der Souverän die einzige Person ist, die sichtbar mit einem Gesicht ausgestattet ist, darf dabei nicht einfach als ein Kompositionselement gedeutet werden. Anders als das standespolitische Bild einer Lehnspyramide,¹³⁸ in der jedem sozialen Stand eine bestimmte Position zugewiesen wird, die bildlich dargestellt werden kann und nicht mehr verrückbar ist, verfiert Hobbes zur Illustration eines gesellschaftlichen Ganzen ein personenbezogenes Bild eines Souveräns, das eine Individuali-

138 Schmitt weist darauf hin, dass, anders als im ständischen Prinzip einer Lehnspyramide, in welcher der Widerstand als Standesrecht einen integralen Bestandteil bildet, der Widerstand in Hobbes' Staatsmodell die Konzeption des Staates durch den personengebundenen Herrschaftsvertrag als Ganzes infrage stellen würde: »Gegen den unwiderstehlichen, allen in gleicher Weise seinem ›Gesetz‹ unterwerfenden Leviathan ›Staat‹ gibt es weder einen unterscheidbaren ›Stand‹, noch gar einen ›Wider-Stand‹.« (Schmitt, *Leviathan*, 71) Zum vormodernen Widerstandsbegriff und dessen Wandel zum modernen Widerstandsbegriff, vgl. Selk, »Resisto«, bes. 9–11.

tät, ein Geschlecht und vor allem ein Alter hat. Dass das Gesicht des Souveräns eine jugendliche Person darstellt, verweist auf den diesseitigen und sterblichen Charakter einer personengebundenen Herrschaft. Durch das Gesicht wird nicht nur die Jugendlichkeit des Herrschers zum Ausdruck gebracht, sondern ebenso eine schon erwähnte Schnittfläche zwischen Sehen und Gesehen-Werden als Gestaltungsmittel für politische Herrschaft.

Dieses Verhältnis zwischen personengebundener Darstellung und politischen gestaltgebenden Verhältnissen gilt es genauer zu betrachten. Auffallend ist zunächst, dass die Untertanen und Bürger in dem Frontispiz spiegelbildlich komplementär auf die Person des Herrschers bezogen sind. Die Untertanen blicken den Herrscher an, der Herrscher blickt nicht zurück und nimmt eine davon unterschiedene Perspektive ein. Das Gesicht als dramaturgisches Gestaltungselement spielt dabei eine doppelte Rolle.¹³⁹ Einerseits dominiert das Gesicht des Herrschers das Bildgeschehen, andererseits leitet es die Dramaturgie des Bildes auch an. Dabei ist es nicht nur die Fähigkeit des Herrschers, vermittels seines Gesichts sein Herrschaftsgebiet zu überblicken und in diesem durchzublicken, es ist auch das demonstrative Wegschauen von den anerkennungsbedürftigen Blicken der Untertanen, das den Grundgedanken der Asymmetrie im Herrschaftsverhältnis zwischen Herrscher und Beherrschten bildlich unterstreicht. Es gibt noch ein weiteres Element, welches das Gesicht des Herrschers als politisches Gestaltungsmittel auszeichnet: Die durch das Gesicht zum Ausdruck gebrachte Souveränität ist eine solche, die einem gesellschaftlich begründeten Gedanken der Repräsentation eine neue Dimension verleiht. Nicht der Herrscher

139 Auch wenn Hobbes' Bezugnahme auf Bilder und Metaphern als ambivalent bezeichnet werden kann, ist die gesamte Schrift von gedanklichen Bildern und Metaphern durchzogen. Der visuell gesteuerte Gedanke lässt sich an zahlreichen Stellen der Schrift wiederentdecken. Metaphorische Bilder durchziehen wie ein roter Faden den argumentativen Aufbau und tragen maßgeblich zu einem Bild des Staates als einer »*künstlichen Maschine*« bei. Dieses Bild vom Staat ist durchgängig bildlich-metaphorisch strukturiert. Diese bildlichen Vergleiche gehen u. a. so weit, dass er das Strafen und Belohnen der Untertanen mit »Nerven und Sehnen« vergleicht, »*die die Glieder und Gelenke eines Staates bewegen*« (Hobbes, *Leviathan*, 244; weiterführend: Höffe, *Hobbes*, 107).

repräsentiert das Volk, sondern der Kopf des Herrschers¹⁴⁰ repräsentiert sich selbst, und durch diese Form der Selbstrepräsentation ist ebenso gesellschaftliche Repräsentation gewährleistet. Das Gesicht ist dafür ein wichtiges Element. Die bildliche Anordnung ist so angelegt, dass die Blicke des Souveräns sich mit dem Blick der Betrachtenden kreuzen. Uns als die Betrachtenden und nicht die Bürger und Untertanen blickt der Souverän an.¹⁴¹ Ein solcherart hergestelltes Blickregime legt die Vermutung nahe, dass durch die im Bild angelegte Bilddramaturgie ein Bündnis zwischen den Betrachtenden und dem Souverän hergestellt werden soll. So wie der Souverän allumfassend – panoptisch – über sein Herrschaftsgebiet und seine Untertanen und Bürger blicken kann, so allumfassend können auch wir als die Betrachtenden diesen Zusammenhang im Vorgang des Erblickens erkennen. Die Augen des Herrschers, die auf die Betrachtenden gerichtet sind, und die Gesichter der Bürger, die ihrerseits auf die Augen des Herrschers gerichtet sind, machen die enge Bezogenheit dieser asymmetrischen Herrschaftsbeziehung¹⁴² deutlich. Unterstützt wird die Asymmetrie dieser Beziehung durch ein weiteres visuelles Element: Die Sehmöglichkeiten des Herrschers übersteigen auf stark überhöhte Weise den Gesichtskreis der Unter-

140 Foucault, der diesen Zusammenhang klar hervorstreicht, leitet daraus die Schlussfolgerung ab, dass zunächst dem Souverän der Kopf genommen werden muss, damit es gelingt, die dahinter verborgene Wahrheit zu erkennen. Er schreibt dazu: »In diesem Schema ist der Leviathan als künstlich hergestellter Mensch nichts anderes als die Zusammenballung einer gewissen Anzahl getrennter Individualitäten, die sich durch eine gewisse Anzahl von für den Staat konstitutiven Elementen vereint finden; doch am Kopf des Staates existiert etwas, das ihn als solchen konstituiert, und dieses Etwas ist die Souveränität, die Souveränität, von der Hobbes sagt, sie genau sei die Seele des Leviathan. Nun glaube ich allerdings, dass man, anstatt das Problem dieser zentralen Seele zu stellen, eher versuchen sollte – was ich auch zu leisten versucht habe –, die peripherischen und vielfältigen Körper zu untersuchen, diese als Subjekte durch die Machtwirkungen konstituierten Körper.« (Foucault, *Analytik der Macht*, 113–14).

141 Zu den weiblichen und genderspezifischen Zügen der Person des Herrschers vgl. Bredekamp, *Der Behemoth*. Zu genderspezifischen Aspekten des Frontispizes, vgl. u. a. Fang Ng, »Hobbes and the Bestial Body of Sovereignty«; Boucher, »Masculine Power?«.

142 »Der widersprüchliche Charakter des Staatskörpers, Produkt der Menschen zu sein, die sich ihm unterwerfen, äußert sich bereits im Wechselspiel der Blickformen zwischen den Bürgern, dem Leviathan und dem Betrachter.« (Bredekamp, *Hobbes*, 17–8).

tanen und Bürger. Was durch diese Konstellation geschaffen wird, ist eine Möglichkeitsbedingung, die auf fiktionalen, aber auch auf totalitären Elementen aufbaut. Gerade indem der Souverän und die Bürger sich nicht wechselseitig aufeinander beziehen können, wird der Allmachtanspruch des Herrschers unterstrichen, und gleichzeitig werden seine Gestaltungsmöglichkeiten illusionär verklärt.

Auch dass der Leib des Herrschers im Frontispiz die Grundlage für die Gestaltung eines gesellschaftlichen Körpers gibt, weist über die Zwecke der bloßen Darstellung hinaus. Abstrakte Zusammenhänge, wie Freiheit, Vernunft etc., bilden ein Prädikat dieses Körpers. Was daraus folgt, ist ein randunscharfes Verhältnis zwischen Natur und Gesellschaft, Vorstellung und Urteil. Kunst ist ein Vermögen, dieses Verhältnis zu gestalten und zu betrachten, worauf zu Beginn dieses Kapitels schon hingewiesen wurde. Kunst ist also nicht eine Gegenmacht, welche die Naturhaftigkeit des Widerstands in ihre Schranken weist, sie ist vielmehr die Brille und Lupe, mit der Natur erblickt werden soll. Mit dieser Einsicht betritt Hobbes den gedanklichen Boden der Moderne. Politische Ordnungen bilden für ihn nicht Natur- oder von Gott gegebene Verhältnisse nach. Denn Natur ist bereits in sich widerständig verfasst.¹⁴³ Das Verständnis von Natur setzt sich aus antagonistischen Bewegungsabläufen zusammen, die nicht eine nach teleologischen Zielsetzungen formbare Materie sind, sie weisen bereits in sich eine Dynamik auf, die vom Menschen nur als Kunstprodukt begriffen werden kann. Indem Hobbes die Natur im Hinblick auf ihren künstlichen Charakter ver- einseitigt und Kunst und Recht gleichzeitig renaturalisiert,¹⁴⁴ verlässt Hobbes den Boden der Moderne.

143 Hobbes denkt den Naturzustand »frei von Normativität«, worauf u. a. Bernard Willms hinweist. Hobbes' Verständnis von menschlicher Natur bleibt gleichzeitig widersprüchlich konzipiert. Angst resultiert aus dieser Widersprüchlichkeit: Der »Mensch hat ein ›Recht‹ auf alles, aber niemand kann mit Sicherheit damit rechnen« (Willms, »Die Angst, die Freiheit und der Leviathan«, 86, vgl. auch 81–2).

144 Eine andere Form der Renaturalisierung zeigt sich in Hobbes' berühmter Feststellung über die angebliche Wolfsnatur des Menschen. Ernst Tugendhat schreibt dazu: Dass der »Mensch für den Menschen ein Wolf ist, [ist] eine Beschreibung, mit der zwar etwas Richtiges gemeint ist, aber eine Beleidigung für die Wölfe darstellt, denn weder Wölfe noch andere Tiere einer Gattung – außer eben den Menschen – bringen sich gegenseitig um« (Tugendhat, *Ethik und Politik*, 116).

Die im fünfzehnten Kapitel des *Leviathan* postulierten »*natürlichen Gesetze*« beanspruchen eine zeitlose, ewige und dauernde Gültigkeit. Das Ziel eines vertragsbasierten Verständnisses von Gerechtigkeit besteht darin, das herzustellen, was ohnehin schon in der »Natur« des Menschen angelegt ist.¹⁴⁵ Eine Korrelation zwischen den »*natürlichen Gesetzen*« und der »Natur« des Menschen begreift Hobbes anschauungsgebunden, und zwar in dreifacher Hinsicht. Die »*natürlichen Gesetze*« sind erstens jedermann einsichtig. Sie werden unmittelbar empfunden und unmittelbar wahrgenommen. Die Sichtbarkeit der »*natürlichen Gesetze*« bewirkt zweitens, dass diese so weit wie möglich nicht auf intrinsische (unsichtbare) Motive zurückgeführt werden.¹⁴⁶ Indem drittens mittels Betrachtung und anschauungsgebundener Urteilsbildung der eigene Standpunkt gegenstandsgebunden bleibt (und nicht über logische Prinzipien oder abstrakte Ideen angeleitet wird), ist ein übergeordneter Standpunkt notwendig, der die Beschränktheit der individuellen Perspektive in ein panoptisches Verständnis von einem politischen Gemeinwesen und der damit einhergehenden Kontrolle integriert. Ein geometrisches Verständnis von Wissenschaft, Gesellschaft und Politik ist für Hobbes die bevorzugte Methode, die beansprucht, im Rückgang auf »*sichere Grundlagen*« Annahmen über Wirklichkeit zu bewahren.¹⁴⁷ Vorzüge einer geometrischen Methode lobt Hobbes an unterschiedlichen Stellen. Hat sie doch, wie er im vierten Kapitel

145 In fast prähegelianischer Formulierung hält Höffe hier fest, dass die Naturgesetze, die im eigentlichen Sinn noch keine Gesetze sind, erst im Staatszustand zu »*wirklichen Gesetzen*« werden. Vgl. weiterführend Höffe, *Hobbes*, 163.

146 Leidenschaften, zu denen auch die Furcht zählt, bilden sich nach Hobbes unabhängig von sozialen Interessen aus. Sie stehen in Abhängigkeit von lebenserhaltenden Interessen, und in dieser Perspektive sind auch unsichtbare Furchtquellen zu deuten. Vgl. und weiterführend: Höffe, *Hobbes*, 116–17.

147 Hobbes schreibt dazu: »*Weil nur die Wahrheit in der richtigen Zusammensetzung der Worte, womit wir etwas bejahen wollen, besteht, so muß der Wahrheitsfreund sich der Bedeutung seiner jedesmaligen Worte bewußt sein und sie regelmäßig ordnen; sonst wird er sich ebenso verwickeln wie ein Vogel, der sich auf der Leimrute desto fester anlebt, je emsiger er sich davon losmachen will. Deshalb macht man in der Geometrie, die vielleicht die einzige gründliche Wissenschaft ist, den Anfang des Unterrichts damit, daß man die Bedeutung der dabei zu gebrauchenden Wörter genau bestimmt, das heißt mit anderen Worten: man schickt die Definition derselben voran.*« (Hobbes, *Leviathan*, 28) Auch Sprache ist unter geometrischen Gesichtspunkten zu betrachten. Erforderlich ist es an einmal bereits festgelegten Wörtern festzuhalten, damit sich das Sub-

schreibt,¹⁴⁸ durch die bildgebenden Mittel der Anschaulichkeit auch den Vorteil, den Unkundigen zu einer schnellen Einsicht zu verhelfen.

Ein anschauungsgebundenes Verständnis von Gerechtigkeit und Wahrheit, die seinen Gültigkeitsanspruch über die Schaffung von möglichst dauerhaften Verhältnissen und den damit einhergehenden Besitzverhältnissen festmacht, hat nicht zuletzt Rückwirkungen auf das Verständnis vom Widerstand. Widerstand ist für Hobbes ein sozialer und triebpsychologischer Faktor, den es zu kontrollieren und zu lenken gilt. Widerstand erfolgt auch bei Hobbes in Berufung auf ein Gesetz, nämlich auf ein »*natürliches Gesetz*«, das immer dann zum Sprechen kommt, wenn das eigene Leben oder eigene Besitzängste zur Diskussion stehen. Wie aber bereits festgehalten wurde, ist die Gültigkeit eines solchen Anspruches nicht leicht zu entscheiden. Sie ist durchzogen von fiktionalen Ansprüchen, die Interpretationen sowohl ermöglichen als auch begrenzen. Hobbes begegnet diesem Dilemma, indem er Macht, Wissenschaft und Politik als einen Zusammenhang erklärt. Ihr Aufgabenbereich besteht darin, menschliche Natur und das damit einhergehende Widerstandspotenzial zu entkräften und für politische Zielsetzungen so weit wie möglich dienstbar zu machen. Grundelemente eines Verständnisses von Gemeinschaft und Gesellschaft sind über die Dichotomie zwischen Freiheit und der Abwesenheit von Widerstand konstituiert.

Die Bedeutung, die Hobbes für aktuelle Theoriezugänge auch fachübergreifend hat, ist nicht hoch genug einzuschätzen, und der *Leviathan* ist eine verborgene Urschrift, die ihre Spuren in der politischen Philosophie bis in die jüngste Gegenwart auf vielfältige Weise hinterlassen hat.¹⁴⁹ Die vielschichtige Interpretation des *Leviathan* ist meiner Auffassung zufolge auch darauf zurückzuführen, dass er

jekt nicht in Wörtern verstrickt, »wie ein Vogel [...] auf der Leimrute« (Hobbes, *Leviathan*, 28; vgl. Höffe, *Hobbes*, 99).

148 Vgl. Hobbes, *Leviathan*, 36.

149 Elisabeth Holzleithner weist darauf hin, dass Hobbes' Annahme von der Gefährlichkeit des Menschen zu höchst unterschiedlichen Zugängen in der politischen Theorie geführt hat. Exemplarisch lassen sich diese in ihrer Lesart im Vergleich zwischen Carl Schmitt und Judith Shklar nachweisen. Ihre Zwischenbilanz lautet: »Die vorangegangenen Ausführungen zeigen, dass Schmitt und Shklar, ausgehend von der Diagnose der Gefährlichkeit von Menschen, praktisch an jedem Punkt Abzweigungen in diametral verschiedene Richtungen nehmen. [...] gibt keine eindeutigen Richtungen vor [...]. Die so unterschiedli-

vielleicht einer der ersten in der Geschichte war, der den Widerstand anschauungsgebunden und nicht religiös-standespolitisch gedeutet hat. Er beruht auf Vorstellungen, die mindestens ebenso dazu beitragen können, das Verständnis von Freiheit und davon abgeleitet ethische Konstellationen zu unterstützen oder diese infrage zu stellen. Als Herausforderung über Hobbes hinausführend hat sich daraus der Anspruch ergeben, wie es gelingen kann, den Widerstand unabhängig von psychologisch-anthropologischen Überlegungen einer menschlichen Triebnatur zu deuten.

Dieser Herausforderung haben sich Kant, Hegel und Levinas auf höchst unterschiedliche Weise gestellt. Grob verkürzt kann hier festgehalten werden, dass Kant einem anschauungs- und vorstellungsgebundenen Verständnis von Widerstand, Gerechtigkeit und Wahrheit ein formales Verständnis entgegengehalten hat. Damit verschiebt sich aber auch der Fokus der Betrachtung. Widerstand ist nicht verknüpft mit Bedrohungen, die wahrzunehmen und im Hinblick auf übergeordnete Interessenlagen zu deuten sind, er bildet ein inneres Geschehen ab, das eng mit der Struktur des Denkens und des Handelns verknüpft ist. Aus der sterblichen Macht des *Leviathan*, die gesehen und durch öffentliche Zeichen, Rituale und Loyalitätskundgebungen gefestigt wird, wird die Stimme des Gesetzes. Mit einer normativen und nicht vorstellungsgebundenen Rückbindung an das Gesetz gelingt es Kant nicht nur den Bereich zwischen Innen und Außen, Glauben und Wissen zu trennen, sondern auch den Gegensatz zwischen Fantasie und Nichtfantasie neu zu vermessen. Die inneren Furchtquellen, die Hobbes in einen engen und nicht immer klaren Zusammenhang zu Wahrnehmung und Vorstellungen gebracht hat, bringt auch Kant mit der Triebnatur des Menschen in Verbindung. Anders aber als bei Hobbes ist bei Kant Widerstand nicht einfach eine Quelle der Furcht, sondern auch eine Quelle der Lust. Damit verschiebt sich der Fokus der Betrachtung. Widerstand ist sowohl eine Möglichkeit als auch eine Grenze für lebenserhalten-

chen Denkwege von Shklar und Schmitt könnten damit zusammenhängen, dass Schmitt mehr auf die Schlechtigkeit der Menschen ganz generell fokussiert, während Shklar deren Problematik primär als Ergebnis der Verführung durch die Innehabung von Macht ansieht. Die Anforderungen von Schmitt und Shklar an die Legitimität staatlicher Macht und ihre Überlegungen zu deren Grenzen – bei Schmitt: Grenzenlosigkeit – könnten dann jeweils unterschiedlicher nicht sein.» (Holzleithner, »Shklar versus Schmitt«, 92).

de Interessen, er ist in dieser doppelten Ausrichtung eng mit der Konfliktnatur des Menschen verknüpft, deren Interpretation sowohl in Abhängigkeit von inneren Bedürfnissen, aber auch in Abhängigkeit von sozialen Erfordernissen erfolgt. Indem der Schauplatz der Freiheit sich nicht in Abhängigkeit von äußeren Hindernissen, sondern ebenfalls in Abhängigkeit von inneren Hindernissen vollzieht, erlangt der Widerstand für das Denken und Handeln eine neue strategische Ausrichtung. In der Erörterung dieser Zusammenhänge spielt die Körperlichkeit des Subjekts und die Materialität der Dinge eine wegweisende Rolle, die meines Erachtens in der bisherigen Forschungsliteratur über Kant zu Unrecht vernachlässigt wurde.

In Hegels *Phänomenologie des Geistes* wiederum finden sich Spuren von Kernaussagen des *Leviathan*, die in der Forschung kontrovers diskutiert werden. Für Hegel, der den Widerstand dialektisch deutet, ist Widerstand eine wissensbasierte Kategorie und keine anthropologische Konstante. Sowohl Annahmen über die Natur des Menschen und ebenso über den Naturzustand beinhalten Teilwahrheiten, die philosophisch zu entkräften sind. Es kommt darauf an, den Widerstand gegenüber dogmatischen oder einseitigen Positionen zu überwinden, damit sich neues und komplexeres Wissen bilden kann. Als wissensbasierte Kategorie bildet der Widerstand ein Geschehen ab, das mit einem individuellen Sprechen beginnt und in intersubjektiven Konstellationen des gewissensbasierten Sprechens seine Fortsetzung findet. Ein Widerstand ist dann ein erfolgreicher Widerstand, wenn es gelungen ist, seine Inhalte zu übersetzen und in einen wissensbasierten Dialog zu bringen.¹⁵⁰ Nach Hegel ist der Widerstand ein Geschehen, das in intersubjektiven Konstellationen des Wissens zu deuten und durch diese auch zu verändern ist.¹⁵¹

150 Vgl. und weiterführend Kap. 5.

151 Dimensionen der Übereinstimmung zu Hegels Verständnis von Gerechtigkeit zeigen sich in meiner Lesart in Simon Critchleys Publikation *Unendlich fordernd. Ethik der Verpflichtung, Politik des Widerstands*. Critchleys Zeitdiagnose setzt mit der Einschätzung Hobbes' an, wenn er schreibt: »In diesem Buch wird es jedoch um die andere Form der Enttäuschung gehen, die politische Enttäuschung. Dabei entsteht das Gefühl des Mangels oder des Versagens durch die Erkenntnis, dass wir in einer höchst ungerechten Welt leben, einer Welt, die durch den Schrecken des Krieges definiert ist [...]«.« (Critchley, *Unendlich fordernd*, 9) Daraus leitet der Autor eine Frage und einen Anspruch ab, der sich meines Erachtens auch in Hegels Verständnis von Normativität und Ethik

Anders als bei Hobbes ist für Levinas »Gott nicht das große Auge, das sieht und selbst unsichtbar bleibt. Er ist nicht die Vorhersehung, die alles vorhersieht. Er ist eher der Unvorhersehbare, das Unsichtbare, an das man sich durch die Nähe zum Andern annähern kann«, wie Ephraim Meir bemerkt.¹⁵² Davon abgeleitet ist der Widerstand ein ethischer und nicht ein politisch gestaltgebender Faktor. Der allgegenwärtige Widerstand wird nicht durch das Gesicht des Herrschers repräsentiert, er beginnt als ethischer Widerstand im Gesicht der anderen zu sprechen. Mit Sprechen meint Levinas ein »Sagen«, das anstelle einer visuellen Ordnung des Sehens und Gesehen-Werdens ein Gespräch meint, das in einer Ordnung des Wissens (und des Besitzens) nicht erschöpfend erörtert wird. Für Levinas ist der Appell, andere nicht zu töten, und nicht die Angst um den eigenen Tod der Beginn des ethischen Sprechens: »Das ›Du sollst nicht töten‹ ist das erste Wort des Antlitzes.«¹⁵³

Dass wir Levinas zufolge schwanger und besessen vom anderen sind, sind Behauptungen, die im Lichte des gesunden Menschenverstands höchst merkwürdig anmuten. Jedoch nicht die unbefleckte Empfängnis, oder wie bei Hobbes die gedankliche Zusammensetzung von Individuen zu einer übergeordneten Person, steht für Levinas hier zur Diskussion, sondern der Gedanke einer nicht abweisbaren Verantwortung für andere. Der (personenbezogene) andere ist nicht mein Feind, wie Levinas unter Bezugnahme auf Hobbes und Hegel festhält,¹⁵⁴ sein Anspruch ist durchzogen von einer unabweisbaren Verantwortung, die mich in eine Verantwortung zwingt.

Ähnlich wie Hobbes (und Kant) geht auch Levinas davon aus, dass ein aus dem Verbinden hervorgehender Anspruch eine Verpflichtung bezeichnet. Verpflichtung resultiert aus der Struktur der Beziehung, die Subjekte miteinander nicht in einem »unsichtbaren Wir« verbindet, sondern aufeinander bezieht. Diese Beziehung ist, anders als bei Hobbes, nicht symmetrisch im Gedanken der wech-

entdecken lässt: »Wie könnte Gerechtigkeit in einer höchst ungerechten Welt aussehen? Aus dieser Frage erwächst das Bedürfnis nach einer Ethik oder, wie es andere vielleicht nennen würden, nach normativen Prinzipien, die uns in den Stand setzen könnten, der gegenwärtigen Situation zu begegnen und sie zu überwinden.« (Ebd.).

152 Meir, *Differenz und Dialog*, 25.

153 Lévinas, *Ethik und Unendliches*, 68.

154 Lévinas, *Spur des Anderen*, 176.

selseitigen Furcht, sondern asymmetrisch strukturiert. Das Subjekt ist anderen in einer Weise verpflichtet, ohne dass diese Verpflichtung auf Gegenseitigkeit beruht. Es ist also nicht die Logik des Verstandes, die ein Ich und Du, ein Mein und Dein wechselseitig vermisst, und davon abgeleitet ein Verständnis von Gerechtigkeit schafft. Dieses Verständnis hat phänomenologische Implikationen.

Es ist nämlich die Leiblichkeit in ihrer geschlechtsspezifischen, sprachlich-kulturell und sozial vermittelten Besonderheit und Widerständigkeit, die für ein anderes steht, das den Abstand zu einem Selben »durchmisst«.¹⁵⁵ Ein solches Verständnis von Andersheit ist nicht im Auslegungsspektrum des Selben beheimatet, es entzieht sich dieser Deutungsmacht. Was damit geschaffen wird, ist ein Freiraum der Wahrnehmung und der Beurteilung. Levinas behauptet damit auch, dass leiblicher Widerstand nicht ein zu vermeidendes Hindernis, sondern ein ethisch gestaltgebender Faktor ist. Der ethisch-sprachlich-leiblich vermittelte Widerstand der anderen enthält eine ontologische Dimension, in der das Antworten mit dem Antworten zusammenfällt: »Die Einzigkeit des Ich liegt in der Tatsache, dass niemand an meiner Stelle antworten kann.«¹⁵⁶ Das Gesicht ist nicht ein funktionaler oder repräsentativer Bestandteil des Körpers, das sehen und gesehen werden kann. Es entzieht sich per se operationalen Kategorien einer instrumentellen Rationalität. Unter phänomenologischen Gesichtspunkten unterwandert und durchkreuzt Levinas ebenso die hobbesche Frage des Lebens und des Überlebens. Die andere Person ist nicht mein Feind, die mein Leben und meinen Besitz bedroht, sondern der Stachel der Freiheit, an dem die normativen Komponenten der Demokratie und der zivilrechtlichen Errungenschaften sich zu bewähren haben.

155 Lévinas, *Spur des Anderen*, 203.

156 Lévinas, *Spur des Anderen*, 224.

3 Widerstehen, begreifen, beurteilen: Der personale, der soziale und der vernunftbasierte Widerstand

3.1 Einführende Überlegungen

Thema des letzten Kapitels war es zu zeigen, dass für Hobbes der Widerstand ein triebpsychologisches Geschehen abbildet, das unter machththeoretischen Vorzeichen zu deuten ist. Der Mensch ist nach Hobbes so konstruiert, dass er danach trachtet, den eigenen Standpunkt oder die eigenen Wünsche so weit wie möglich zu vermehren. Als trieb- und angstgesteuertes Wesen ist er nicht imstande, das eigene Streben unabhängig von äußeren Einflüssen oder Hindernissen zu definieren. Erst in der zwischenmenschlichen Begegnung erfährt dieses Streben eine Grenze. Der Mensch befindet sich zu anderen Menschen in einem wechselseitigen Widerstand. Hobbes' Lösungsvorschlag bestand darin, einen übergeordneten und allmächtigen Widerstand einzuführen, an dem die Vielzahl von individuellen Widerstandskonstellationen widerstandslos gemacht wird. Im hobbeschen Naturzustand ist auch ein gesellschaftlicher Urzustand enthalten. Daraus resultieren widerstreitende Ordnungsvorstellungen. Erst durch die Bildung eines Urvertrags und durch die Herrschaft eines Souveräns werden diese in eine Einheit gebracht und ebenso gesellschaftliche Rollenzuschreibungen definiert und legitimiert.

Kants Philosophie vom Widerstand unterscheidet sich davon erheblich. Kant beginnt seine Überlegungen mit der Annahme einer moralischen Freiheit. Diese war sowohl notwendig »für eine bestimmte Art von Selbsterkenntnis« als auch für das praktisch-anwendungsorientierte Erkenntnis- und Handlungsinteresse.¹⁵⁷ Meiner Auffassung zufolge verschiebt sich damit auch der Fokus der Be-

157 Die Annahme einer moralischen Freiheit verknüpft Gabriel Motzkin mit Überlegungen von einem natürlichen Zwang. Der Autor schreibt dazu: »Wenn es für die Moralität natürliche Zwänge gibt, dann heißt das, daß diese Zwänge

trachtung auf den Widerstand. Nicht die Entkräftigung des individuellen Widerstands durch die Errichtung eines Gesellschaftsvertrages, wie Hobbes es vorgeschlagen hat, sondern ein antagonistisches, also widerstandsbehaftetes Verständnis der Gesellschaft und der Person bildet die Voraussetzung dafür, dass Freiheit sich verwirklichen kann. Wahrheit wird nicht durch einen Vertrag hergestellt, sondern der Ort der Wahrheitsfindung ist auf den Natur- und Gesellschaftszustand gleichermaßen bezogen.

Ein antagonistisches Verständnis von Gesellschaft ist mit einem widerstandsbasierten Verständnis der Person verknüpft. Nach Kant fördern und beschränken die natürlich-körperlichen Anlagen das vernunftbasierte Vermögen der Person und der Gesellschaft. Widerstand ist in dieser doppelten Beziehung zwischen Natur und Vernunft nicht nur ein Hindernis, er ist auch ein wichtiger Faktor, die vernünftigen Anlagen des Menschen im Erscheinungsraum Gesellschaft zu verwirklichen bzw. zum Ausdruck zu bringen.

Durch diese Doppelstellung trägt Widerstand dazu bei, die vernünftigen Anlagen des Menschen im Erscheinungsraum Gesellschaft zu verwirklichen bzw. zum Ausdruck zu bringen. Nicht die permanente Kampf- und Widerstandsbereitschaft, die bei Hobbes ein Dau-

zugleich gegenwärtig und doch für das moralische Selbst unsichtbar sind. Unter dieser Voraussetzung wären wir jedoch grundlegend hinsichtlich dessen eingeschränkt, was wir über uns selbst wissen können.» (Motzkin, »Wissenschaft, Säkularisierung und Entsäkularisierung«, 154) Anstelle des Begriffs »Zwang« schlage ich jenen des »Widerstands« vor und deute den auf das Denken und das Handeln bezogenen Widerstand in Relation zu einem gesellschaftlichen Antagonismus. Meines Erachtens schließt Kants Verständnis von der Person und ihrer moralischen Verfasstheit den Widerstand ein. Der Widerstand gibt in methodischer Hinsicht die Gangart vor, um Binnendifferenzen des Subjekts als auch intersubjektive Konstellation unter methodischen Gesichtspunkten zu verstehen – und damit auch ein gängiges Problem, das Kritiker bis in die Gegenwart an der kantischen Auffassung bemängeln. Tugendhat fasst dieses Problem pointiert zusammen: »Was die zeitgenössischen Kritiker an der Kantischen Auffassung bemängelt haben, insbesondere Schiller und dann auch der junge Hegel, ist, daß Kant die menschliche Natur in zwei Teile auseinandergerissen habe, und das ist nicht nur ein philosophisches Problem, sondern bedeutet moralisch gesehen, daß es nicht mehr der ganze Mensch ist, der moralisch handelt. Wenn ich nur so handle, weil es mir geboten ist, bin es dann überhaupt noch ich, dieses affektive Wesen, der handelt?« (Tugendhat, Vorlesungen über Ethik, 116) Zur Entfaltung dieser Problemstellung auch in Hegels und Levinas' Perspektive, siehe unten Kap. 5.

ernarrativ menschlicher Natur beschreibt, sondern die widerständige Selbstbezogenheit als Grundmerkmal für die Verfasstheit der Person ist bei Kant ein wichtiger Dreh- und Angelpunkt für das Verständnis des Menschen, sowohl in seiner individuellen als auch in seiner gesellschaftlichen Prägung: In beiderlei Hinsicht ist der Widerstand ein Faktor, der sinnlich-empirische und intelligible Anteile des Menschen in ein Verhältnis zueinander und auch gegeneinander bringt.

Widerstand deutet Kant aber nicht nur unter sozialphilosophischen, sondern ebenso unter epistemischen und unter ethischen Gesichtspunkten. Generell gilt für Kant, dass ein Standpunkt erforderlich ist, um einen Widerstand zu beschreiben bzw. diesen für das Denken einzusetzen.¹⁵⁸ Es bedarf eines Standpunktes, damit das Subjekt denken, Handlungen vollführen, diese verstehen und beurteilen kann. Wie aber wird ein solcher Standpunkt erworben?

Im Gegensatz zu Hobbes behauptet Kant, dass die widerständige Bezogenheit auf andere nicht ausreichend ist, um Urteile auszubilden. Es bedarf zunächst Klarheit darüber, worin der Standpunkt besteht, damit es möglich ist, sich auf andere zu beziehen. Dieser Standpunkt ist nicht standespolitischer Natur, der aufgrund der Geburt verliehen wird: er wird vom Menschen hergestellt. Darin waren sich Hobbes und Kant einig. Über Hobbes hinausweisend beruht jedoch bei Kant ein individueller Standpunkt nicht auf einer mehr

158 Ein Standpunkt-Denken stellt Kant gefühlten Eindrücken gegenüber. Auch der Widerstand der Natur hat sich diesem Standpunkt unterzuordnen. Er schreibt dazu in der Schrift gegen den vornehmen Ton in der Philosophie (1796): »Hier ist nun das, was Archimedes bedurfte, aber nicht fand: ein fester Punkt, woran die Vernunft ihren Hebel ansetzen kann, und zwar, ohne ihn weder an die gegenwärtige, noch eine künftige Welt, sondern bloß an ihre innere Idee der Freiheit, die durch das unerschütterliche moralische Gesetz als sichere Grundlage darliegt, anzulegen, um den menschlichen Willen selbst beim Widerstande der ganzen Natur durch ihre Grundsätze zu bewegen. Das ist nun das Geheimniß, welches nur nach langsamer Entwicklung der Begriffe des Verstandes und sorgfältig geprüften Grundsätzen, also nur durch Arbeit, fühlbar werden kann. – Es ist nicht empirisch (der Vernunft zur Auflösung aufgestellt), sondern a priori (als wirkliche Einsicht innerhalb der Gränze unserer Vernunft) gegeben und erweitert sogar das Vernunfterkentniß, aber nur in praktischer Rücksicht, bis zum Übersinnlichen: nicht etwa durch ein Gefühl, welches Erkenntniß begründete (das mystische), sondern durch ein deutliches Erkenntniß, welches auf Gefühl (das moralische) hinwirkt.« (AA, 8, 403; vgl. Baumanns, *Kants Philosophie der Erkenntnis*, 82).

oder minder willkürlichen Kampf- und Widerstandsbereitschaft, er muss verallgemeinerbar und intersubjektiv deutbar sein. Mit dieser Einsicht betritt Kant gedankliches Neuland. Er behauptet nämlich, dass wir sowohl Voraussetzungen als auch Anwendungskriterien benötigen, damit ein Erkenntnisinhalt als solcher erfasst werden kann. Diesen Zusammenhang macht Kant über eine Lagebeschreibung geltend. Sowohl Erkenntnissubjekte sind in eine Perspektive zu bringen als auch die zu erkennenden Gegenstände: Das Subjekt benötigt für die Gewinnung einer Perspektive sowohl Voraussetzungen als auch Kriterien, die dazu führen, dass das Subjekt einen Standpunkt ausbilden kann.

Auf welchen Voraussetzungen beruht ein solcher Standpunkt? Diese Frage stellt Kant in seinem Brief an Marcus Hertz vom 21. Februar 1772: »*Ich frug mich nemlich selbst: auf welchem Grunde beruhet die Beziehung desienigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?*«¹⁵⁹ Die Antwort dieser Frage gibt gleichzeitig Auskunft für die Hauptschwierigkeiten, die Kant als Autor beim Verfassen und Entwerfen der *Kritik der reinen Vernunft* hatte: Wie es dem Subjekt nämlich aufgrund widerstreitender Erkenntnisvoraussetzungen gelingen kann, sich auf den zu erkennenden Gegenstand zu beziehen. Und genau hier kommt der Widerstand ins Spiel. Sich auf etwas beziehen, um erkennen zu können, bedeutet nämlich nicht, worauf Kant in dem Brief an Hertz hingewiesen hat, nach einer verborgenen Matrix zu suchen,¹⁶⁰ die entweder in der Welt oder im

159 AA, 10, 130.

160 Eine verborgene Matrix des Wissens ist nach Kant ein Wissen, das in die menschliche Seele eingepflanzt ist, vermittels dessen ein verborgener Ursprung von einer prästabilisierten intellektuellen Ordnung bereits als gedanklicher Keim im menschlichen Begreifen angelegt sei. Er schreibt dazu in dem bereits erwähnten Brief an Hertz: »*Plato nahm ein geistiges ehemaliges Anschauen der Gottheit zum Urquell der reinen Verstandesbegriffe und Grundsätze an. Mallebranche ein noch daurendes immerwährendes Anschauen dieses Urwesens. Verschiedene Moralisten eben dieses in Ansehung der ersten moralischen Gesetze Crusius gewisse eingepflanzte Regeln zu urtheilen und Begriffe, die Gott schon so wie sie seyn müssen, um mit den Dingen zu harmoniren, in die Menschliche Seelen pflanzte, von welchen systemen man die erstere den influxum hyperphysicum das letzte aber die harmoniam praestabilitam intellectualem nennen könnte. Allein der Deus ex Machina ist in der Bestimmung des Ursprungs und der Gültigkeit unsrer Erkenntnisse das ungereimteste was man nur wählen kan und hat außer dem betrüghchen Zirkel in der Schlusreihe unsrer Erkenntnisse*

Subjekt verborgen liege, es bedeutet vielmehr, wie er festhält, »im Stande« zu sein, eine *Kritik der reinen Vernunft* zu schaffen.¹⁶¹ »Im Stande« zu sein, ist eine andere Formulierung dafür, sich selbst zu ermächtigen, etwas erkennen zu können. Ermächtigung wiederum ist mit einer Anstrengung verbunden, die auf widerständige Konstellationen bezogen ist. Auch die Gewinnung eines Standpunktes ist mit einer Anstrengung verbunden.¹⁶² Das erkennende Subjekt passt sich nicht an die äußere Erkenntnisumgebung an, es leistet ihr insofern Widerstand, als es sich zuvorderst auf eine innere Erkenntnisstruktur, die abhängig von der äußeren Erkenntnisumgebung ist, konzentriert. In dem bereits erwähnten Brief an Marcus Hertz beschreibt Kant seine überwundenen Schwierigkeiten folgendermaßen: »[...] ich itzo im Stande bin eine Critick der reinen Vernunft, welche die Natur der theoretischen so wohl als practischen Erkenntnis, so fern sie blos intellectual ist, enthält vorzulegen.«¹⁶³

noch das nachtheilige daß er ieder Grille oder andächtigem oder grüblerischem Hirnspinst vorschub giebt.« (AA, 10, 131).

161 AA, 10, 132.

162 Mit Gewinnung eines Standpunktes meine ich, dass das Subjekt sich zuvorderst in eine Lage versetzen muss, um überhaupt etwas erkennen zu können. Standpunkt in diesem Verständnis hat eine Kennzeichnung mit einer sowohl theoretischen als auch einer praktischen Ausrichtung. Er hat sowohl eine kognitive als auch eine voluntative Herkunft. Nach Friedrich Kaulbach kommt der Standpunkt »auf dem Boden [...] der allgemeinen praktischen Vernunft« durch ein Zusammentreffen von »Wollen und Denken« zustande (Kaulbach, *Ethik und Metaethik*, 32). In seiner Einführung zu Kant fasst der Autor die Gewinnung eines Standpunktes folgendermaßen zusammen: »Das subjektive Bewußtsein gewinnt Kenntniss von den Dingen seiner Welt durch eine bestimmte Art und Weise, wie sie ihm seinem Stande und Zustande gemäß begegnen. Sie kommen ihm »zur Erscheinung«. Der Beobachter, der sich über seinen eigenen subjektiven Stand reflektierend erhebt und dabei den Bezug zwischen seiner Subjektivität und den Dingen zum Gegenstand macht, sieht die Welt im Subjekte subjektiv gespiegelt an.« (Kaulbach, *Kant*, 72–3) Mit dieser Kennzeichnung weist der Autor auf eine phänomenologische Haltung hin, die sich in der Methode Kants wieder entdecken lässt. Er schreibt dazu: »Kant will mehr das Auge des Beobachters als des philosophischen Theoretikers auf dieses Feld lenken. Es ist vor allem um diejenige Subjektivität zu tun, die sich nicht im bloßen Genuß der Dinge erschöpft. Es geht um das dasjenige Subjekt, welches sich einen Weg zu allgemeineren Erfahrungen der Welt bahnt.« (Kaulbach, *Kant*, 73).

163 AA, 10, 132.

»Im Stande sein« verlangt nach einem Standpunkt, der, wie Kant weiter ausführt, ein solcher ist, der sowohl auf die Erfahrungsgegenstände der Natur bezogen als auch von dieser Bezogenheit auf diese im Vorgang der Erkenntnisbildung *frei* ist. In diesem Standpunkt verschränken sich zwei Zugangsweisen. Nämlich ein individueller Standpunkt (»*Gesichtskreis von einer mikroskopischen Beobachtung*«¹⁶⁴) als auch eine übergeordnete Betrachtung, die eine »*allgemeine Aussicht*« ermöglicht: Das Ergebnis dieser Verschränkung ist: »*wechselseitig einer das optische Urtheil des andern verificiren*.«¹⁶⁵ An dieser Formulierung ist interessant, dass Kant einen aufs Erkennen bezogenen mit einem körperbezogenen und damit phänomenologischen Standpunkt verknüpft. Er schreibt dazu weiter:

»Daß nun Veränderungen etwas wirkliches seyn leugne ich eben so wenig, als daß Körper etwas wirkliches sind, ob ich gleich darunter nur verstehe, daß etwas wirkliches der Erscheinung correspondire.«¹⁶⁶

Die Gewinnung eines solchen Standpunktes erfolgt durch eine Verknüpfung zwischen der Wirklichkeit der Veränderung mit der Wirklichkeit der Körperlichkeit, sofern beide nicht substantziell gedeutet werden. In den Formulierungen der *Kritik der reinen Vernunft* deutet Kant die Gewinnung eines Standpunktes weiterführend nicht auf körper- und wahrnehmungsbezogene Veränderungen, sondern aufgrund von Gesetzen, die der Verstand ausbildet. Damit eine Erkenntnis zustande gebracht werden kann, sind es nun Gesetze als »*Vermögen der Regeln*«, die den leitenden Gesichtspunkt in der *Kritik der reinen Vernunft* bilden:

»Wenn der Verstand überhaupt als das Vermögen der Regeln erklärt wird, so ist Urtheilskraft das Vermögen unter Regeln zu subsumieren, d.i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (casus datae legis) stehe, oder nicht. Die allgemeine Logik enthält gar keine

164 AA, 10, 132.

165 Das komplette Zitat dazu lautet: »*Die Aufmunterungen u. Zerstreuungen müssen die Kräfte desselben in der Geschmeidigkeit und Beweglichkeit erhalten, wodurch man in Stand gesetzt wird den Gegenstand immer auf andern Seiten zu erblicken und seinen Gesichtskreis von einer mikroskopischen Beobachtung zu einer allgemeinen Aussicht zu erweitern, damit man alle erdenkliche Standpunkte nehme, die wechselseitig einer das optische Urtheil des andern verificiren*.« (AA, 10, 132).

166 AA, 10, 132.

Vorschriften für die Urtheilskraft und kann sie auch nicht enthalten. Denn da sie von allem Inhalte der Erkenntniß abstrahiert; so bleibt ihr nichts übrig als das Geschäfte, die bloße Form der Erkenntniß in Begriffen, Urtheilen und Schlüssen analytisch auseinander zu setzen und dadurch formale Regeln alles Verstandesgebrauchs zustande zu bringen.«¹⁶⁷

Ein körperbezogener Standpunkt des Erkennens, der sich bereits in den vorkritischen Schriften entdecken lässt,¹⁶⁸ erlangt in der *Kritik der praktischen Vernunft* einen rollenbezogenen und einen methodischen Stellenwert,¹⁶⁹ der sich in den anthropologischen und geschichtsphilosophischen Schriften fortsetzt.¹⁷⁰ Wird der Standpunkt in der *Kritik der reinen Vernunft* durch Verstandesgesetze gewonnen und schreitet von dort zu den Vernunftideen über, wird der Standpunkt der *Kritik der praktischen Vernunft* durch die Bezugnahme auf körperliche und interessenbezogene Neigungen und Vorstellungen gewonnen, und wie sich diese mit der »Form des Gesetzes« in Ver-

167 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 132–33. (Im Folgenden: KRV, A/B. Alle anderen Schriften Kants werden nach der Akademie-Ausgabe zitiert.) Ähnlich argumentiert Kant in der Beantwortung der Frage, wie reine Naturwissenschaft möglich ist. Er schreibt dazu: »Die bloße allgemeine Form der Anschauung, die Raum heißt, ist also wohl das Substratum aller auf besondere Objecte bestimmbaren Anschauungen, und in jenem liegt freilich die Bedingung der Möglichkeit und Mannigfaltigkeit der letztern; aber die Einheit der Objecte wird doch lediglich durch den Verstand bestimmt und zwar nach Bedingungen, die in seiner eigenen Natur liegen; und so ist der Verstand der Ursprung der allgemeinen Ordnung der Natur, indem er alle Erscheinungen unter seine eigene Gesetze faßt und dadurch allererst Erfahrung (ihrer Form nach) a priori zu Stande bringt, vermöge deren alles, was nur durch Erfahrung erkannt werden soll, seinen Gesetzen nothwendig unterworfen wird.« (AA, 4, 322).

168 Weiterführend siehe unten, Kap. 3.4.1.

169 Kaulbach schreibt dazu: »In dem Maße, in dem Kant Rolle und Stand des Menschen den Gegenständen gegenüber reflektiert, die er erkennen will, wendet sich seine Aufmerksamkeit dem menschlichen Subjekt zu.« (Kaulbach, Kant, 68) Dieses hat dem Autor zufolge eine dreifache Wurzel: Ein Subjekt »als in Leiblichkeit versenkte Wesen, denen z.B. in der Erfahrung auf Grund unserer Sinnesorgane existierende Gegenstände gegeben werden. [...] Weiterhin tritt Subjektivität als aktiv setzende, prüfende und ihren eigenen philosophischen Weg erkundende Instanz auf. [...] Drittens ist Subjektivität Bewußtsein der eigenen Stellung dem zu erkennenden Gegenstand gegenüber: das erkennende Subjekt behauptet seinen Stand und kennt die Perspektive, in die es sich zu versetzen hat, wenn es gewisse Erkenntnisaufgaben erfüllen will« (Kaulbach, Kant, 69).

170 Weiterführend, siehe unten Kap. 3.4.4.

bindung bringen lassen. Die Formulierung »Form« verdient genauere Beachtung. Kant wendet sie sowohl auf ein transzendentalphilosophisches Verständnis vom Erkennen – »als denkende Verarbeitung des Anschauungsmaterials nach apriorischen Prinzipien«¹⁷¹ – als auch auf die apriorische Struktur des Gesetzes an.

In beiden Fällen bringt »Form« eine spannungsgeladene Verschränkung zwischen sinnlichen und intellektuellen (verstandes- und/oder vernunftbasierten) Komponenten zum Ausdruck. »Form« bezeichnet nicht ein vorgeformtes Schema. Der Erkenntnisgegenstand soll nicht präpariert werden, sodass dieser in eine Form passt. Nicht die Passfähigkeit des Erkenntnisgegenstands, sondern seine Widerständigkeit und ebenso die Grenze des Erkennens, war für Kant der handelnde Leitfaden für das Erkennen. Mit Widerstand und einer Grenze des Erkennens allein lässt sich aber noch nicht erkennen. Es ist ein Zusatzelement erforderlich, sodass der Erkenntnisgegenstand in Relation zu anderen Gegenständen betrachtet werden kann. Ein Gegenstand ist nie ein singuläres etwas, er ist auf andere durch ein Wollen bezogen. Dieses Wollen ist nicht ein Streben nach Mehr (wie Hobbes behauptet hat), es ist ein Wollen, das in Auseinandersetzung mit anderen Standpunkten einen Standpunkt festlegt. Was also will die »Form« nach Kant und wie lässt sich ihr Wollen unter normativen Gesichtspunkten beschreiben?

Hermann Cohen weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass »Form« nicht einfach ein Schematismus ist, sondern bereits mit der Idee von Menschheit verknüpft ist:

»Die Form, das wollen wir von Herbart lernen, setzt ›Zusammenfassung‹ voraus. So lange das Wollen als ein einzeln stehendes betrachtet wird, hat es nur in seinem Gegenstande Werth; wenn es unangesehen seines Gegenstandes, in seiner Form Werth erlangen soll, so darf es nicht als ein einzeln stehendes, sondern es muss mit anderen Wollen zusammengefasst in Betracht gezogen werden. Aber diese Zusammenfassung sehen wir nun nicht in jenen ästhetischen Verhältnissen, welche doch immer nur vereinzelte Willensacte zu Gliedern eines Verhältnisses zusammenfassen; sondern die Form bedeutet die allgemeine Zusammenfassung, vor welcher, wie alle Gegenstände, so alle Maximen als subjektive, als vereinzelte verschwinden; in welcher alle Bestimmungs-

171 Eisler, s. v. »Erkenntnis«. Anders und im Deutungskreis meiner Überlegungen formuliert: Erkennen ist ein auf das sinnliche Material (widerständig) bezogene Denken. Weiterführend, siehe unten Kap. 3.4.3.

gründe des Willens hinfällig und widerstandslos und eitel werden; in welcher alle Einzelwillen untergehen in die allumfassende Allgemeinheit Eines Herzens und Eines Geistes.«¹⁷²

»Form« in diesem Verständnis ist als eine zusammenfassende Festlegung imstande, von einer Erscheinungsvielfalt zu abstrahieren. Diese Abstraktion ist nicht Selbstzweck, sie ist mit ethischen und epistemischen Zwecksetzungen verknüpft. Sie bezeichnet eine begriffliche Struktur, vermittels der die einzelnen Bestandteile eines Erkenntnisinhaltes zu einer in sich gegliederten Einheit werden. Der subjektive Standpunkt schließt gegenstandsbezogene Standpunkte ein. Die zentrale Instanz, die diese Einheit herstellt und durch diese die Person auch kognitiv begründet wird, ist der ich-bezogene Standpunkt des Subjekts, der den gegenstandsbezogenen Standpunkt einschließt (oder zumindest nicht ausschließt).

»Form« ist ein Bezugspunkt dafür, dass die Verbindlichkeit des Denkens, der Anschauung und der Gesetze Bestand hat. Sie bezieht sich nach Kant aber nicht nur auf Gesetze, auf Verstandes- und Vernunftschlüsse und auf die Struktur des Denkens, sondern ebenso auf Erscheinungen und Anschauungen. »Form« ist nicht nur ein Bezugspunkt, sie ist auch ein Unterscheidungsmerkmal. Entleert von zeitlichen und räumlichen Verhältnissen ist die »Form der Erscheinung« ein begriffliches Hilfsmittel, damit das »Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet, angeschaut wird«.¹⁷³

Beziehung und Unterscheidung sind für die Bestimmung der »Form« in einen Zusammenhang zu denken: Durch die »Form« sind Sinnlichkeit und Erkennbarkeit nicht nur voneinander unter-

172 Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, 186. In Fortführung dieses Gedankens weist der Autor darauf hin, dass auch der Begriff der »Autonomie« aus dem »formalen« Sittengesetz vermittelt der Idee der Menschheit als der vernünftigen Natur, im Unterschied von den Menschen als sinnlichen Individuen« entsteht (Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, 196). Eine formale Begründung der Autonomie ebnet negativ den Weg der Freiheit, insofern sie vom Subjekt einerseits unabhängig von einer materiellen Bestimmung des Gesetzes formuliert wird und andererseits positiv auf das »formale Sittengesetz« bezogen ist, indem die »eigene Gesetzgebung« als »blosse allgemeine gesetzgebende Form« entdeckt wurde. Diese Form der Erkenntnis enthält reale Anwendungen, die den »Grenzbegriff des Freiheitsnoumenon« real werden lässt: »Die Realität der Noumena liegt [...] in der Regulative der Ideen.« (Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, 197).

173 KRV, A 20.

schieden, sondern auch aufeinander bezogen. Die sinnlich-empirischen Voraussetzungen des Subjekts sind mit seinem Standpunkt nicht nur passiv verflochten, sondern der Standpunkt des Subjekts wird durch Bezugnahme auf sinnlich-empirische Einflüsse auch aktiv hergestellt. Es handelt sich hierbei um Zusammenhänge, auf die auch die »Form des Denkens« aufbaut. Dass die »Form des Denkens« durch sinnlich-empirische Einflüsse hergestellt und ebenso durch diese verkörpert wird, bringt eine zusätzliche Konstellation des Widerstands ins Spiel. Sinnlich-empirische Einflüsse und intelligible Denkvorgänge sind wechselseitig aufeinander angewiesen und in diesem Verweis widerständig aufeinander bezogen.¹⁷⁴

Den sinnlich-empirischen – und damit auch den emotionalen, kulturellen, geschlechtlichen, religiösen etc. – Einflüssen haftet etwas Widerständiges an; mit Roland Barthes könnten wir sogar sagen, etwas Körniges oder Raues, das sich der Form des Denkens entzieht und gleichzeitig darauf angewiesen ist.¹⁷⁵ Kant hat diesen

174 Im deutschsprachigen Wort »Beziehung« ist das Verb »ziehen« enthalten, das ein nicht auflösbares körperlich und metaphorisch geprägtes Spannungsverhältnis beschreibt, das mit einem doppelten Verständnis von Kraft einhergeht, über das Widerstand hergestellt oder abgeleitet werden kann. »Ziehen« bedeutet mit Kraft zu sich her oder hinter sich her bewegen, im Verständnis von »zerren«. Es hat nicht nur einen räumlichen, auch einen zeitlichen Bezug und kann eine zeitliche Regelmäßigkeit zum Ausdruck bringen. Ferner verbinden wir mit Beziehung auch anwendungsorientierte Vorgänge und solche, die sich meines Erachtens mit Vorgängen des Erkennens in Verbindung bringen lassen, z. B., wenn wir davon sprechen einen Gegenstand mit einem Stoff zu beziehen, so kann dieser Vorgang mit einer begrifflichen Kennzeichnung in Verbindung gebracht werden (vgl. DWDS, s. v. »beziehen«). Ein wechselseitiger auf sich verweisender Zusammenhang zwischen metaphorischen und körperlichen Komponenten, der sowohl räumliche als auch zeitliche Kennzeichnungen enthält, gibt ein Schema vor, das in meiner Lesart Kant für die Beschreibung des Denkens bzw. des Erkennens nützt. So denkt er beispielsweise die Binnenstruktur des Erkennens über ein Beziehungsschema, wenn er von einem »sehr vermischte[n] Gewebe der menschlichen Erkenntnis« spricht, das mit sinnlichen und mit normativen Bestimmungsgründen gleichermaßen verflochten ist (Kant, KRV, A 85). In diesem gedanklichen Schema, das im Wort »Beziehung« bereits enthalten ist, ist der Widerstand enthalten, den Kant, wie zu zeigen ist, unter sowohl phänomenologischen, vernunftbasierten-ethischen als auch sozialphilosophischen Gesichtspunkten deutet. Weiterführend, siehe unten Kap. 3.4.3 und 3.4.4.

175 Wie in Kapitel 1.1 hingewiesen, hat Barthes das widerständige Moment auf die Stimme bezogen. Es kann meiner Auffassung zufolge auch auf das Sinnliche

(formgebenden) Gedanken in der *Kritik der Urteilkraft* durch seine (berühmte) Unterscheidung zwischen dem Schönen und dem Erhabenen aufgegriffen:

»Schön ist das, was in der bloßen Beurtheilung (also nicht vermittelt der Empfindung des Sinnes nach einem Begriffe des Verstandes) gefällt. Hieraus folgt von selbst, daß es ohne alles Interesse gefallen müsse. Erhaben ist das, was durch seinen Widerstand gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt.«¹⁷⁶

Schön ist demzufolge das, was dem beurteilenden Standpunkt des Subjekts entspricht, und erhaben ist das, was sich diesem Standpunkt entzieht. Kant ergänzt diese Unterscheidung mit der Bemerkung:

»Beide als Erklärungen ästhetischer allgemeingültiger Beurtheilung beziehen sich auf subjective Gründe, nämlich einerseits der Sinnlichkeit, so wie sie zu Gunsten des contemplativen Verstandes, andererseits wie sie wider dieselbe, dagegen für die Zwecke der praktischen Vernunft und doch beide in demselben Subjecte vereinigt, in Beziehung auf das moralische Gefühl zweckmäßig sind. Das Schöne bereitet uns vor, etwas, selbst die Natur ohne Interesse zu lieben; das Erhabene, es selbst wider unser (sinnliches) Interesse hochzuschätzen.«¹⁷⁷

Auch in einer widerstandsbehafteten ästhetischen Ausformung des Gegensatzes zwischen dem Sinnlichen und dem Vernünftigen bzw. dem subjektiven Standpunkt und demjenigen, das sich diesem entzieht, bleibt das moralische Gefühl in gedanklicher Nähe zu gesetzbasierter Freiheit. Das Zustandebringen eines auf das Gesetz bezogenen Denkens findet seine Voraussetzung und Anwendung in einer Struktur, die durch die »*Form des Gesetzes*« in der Person in seiner empirisch-sinnlichen und normativen Prägung zum Sprechen

im Vorgang des Denkens bezogen werden. Das Sinnliche verschwindet nicht im Vorgang des Denkens, es bildet den sprechenden Resonanzboden, auf den das Denken aufbaut. Vgl. Barthes, »Die Rauheit der Stimme«, 269–78. Ebenso wurde darauf hingewiesen, dass Wittgenstein ähnlich argumentiert, wenn er fordert, dass das Denken zurück auf den »*rauhem Boden*« müsse: Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 107.

176 AA, 5, 267.

177 AA, 5, 267.

kommt.¹⁷⁸ Die Person als sinnliches (*Homo phaenomenon*) als auch moralisches Wesen (*Homo noumenon*)¹⁷⁹ benötigt Vernunft, um sinnliche und begriffliche Aspekte der Sprache in ein personenbezogenes Verständnis von Sinn zu übersetzen. Vernunft leistet insofern eine Übersetzung,¹⁸⁰ indem sie im Wechselspiel von Abstand, Verstand und Gegenstand einen Widerstand gegen vermeintlich an sich – raum- und zeitlos – seiende Inhalte des Erkennens leistet¹⁸¹ und gleichzeitig durch diesen Widerstand auch Erkenntnis ermöglicht. Ein vernunftbasierter Widerstand ist nämlich nicht nur ein Hindernis, er ist auch eine Hilfestellung, eine »Beförderung«, wie Kant im Abschnitt »Von der Verknüpfung der Gesetzgebungen des Verstandes und der Vernunft« in der *Kritik der Urteilskraft* (1790) festhält.¹⁸² Durch die Betonung, dass ein vernunftbasierter Widerstand sowohl etwas befördert als auch behindert oder verhindert,¹⁸³ erweitert und differenziert Kant eine polarisierende Betrachtung einer Differenz zwischen empirisch-sinnlicher und intelligibler Natur. Nicht die Überwindung des sinnlichen Widerstands als Voraussetzung für die

178 Weder innere noch äußere Bestimmungsgründe sind ausschlaggebend für die Qualifizierung eines praktischen Gesetzes. Qualifiziert wird ein Gesetz durch seine Form, die in Distanz zu den Inhalten, auf die es sich bezieht, verharrt. Erst eine formale Bestimmung des Gesetzes gewährleistet ein Spannungsverhältnis zwischen sinnlichen, empirischen Einflüssen und verallgemeinerbaren Perspektiven. Kant spricht davon, dass sinnliche Einflüsse (wie Neigungen) sich in der »Form eines allgemeinen Gesetzes« »aufreiben« müssen, damit praktische Gesetze »zu einer allgemeinen Gesetzgebung tauglich« sind. Anders formuliert: Sinnliche, empirische Einflüsse sind der Stachel, an dem sich Gesetze zu bewähren haben (AA, 5, 28–9).

179 AA, 6, 430. Vgl. Baum, »Person und Persönlichkeit bei Kant«, 83.

180 Vgl. Nagl-Docekal, *Innere Freiheit*, 113.

181 Zum Verhältnis von Vernunft und Widerstand vgl. Ebeling, *Vernunft und Widerstand*.

182 Das komplette Zitat dazu lautet: »Der Widerstand, oder die Beförderung ist nicht zwischen der Natur und der Freiheit, sondern der ersteren als Erscheinung und den Wirkungen der letztern als Erscheinungen in der Sinnenwelt; und selbst die Causalität der Freiheit (der reinen und praktischen Vernunft) ist die Causalität einer jener untergeordneten Naturursache (des Subjects, als Mensch, folglich als Erscheinung betrachtet), von deren Bestimmung das Intelligible, welches unter der Freiheit gedacht wird, auf eine übrigens (eben so wie eben dasselbe, was das übersinnliche Substrat der Natur ausmacht) unerklärliche Art den Grund enthält.« (AA, 5, 199).

183 Dieses Doppelverhältnis gilt auch für den vernunftbasierten Widerstand der praktischen Philosophie. Weitgehend, siehe unten Kap. 3.4.3.

Erreichung oder Sicherstellung intelligibler Zwecke (wie es eine rational-dogmatische Zugangsweise behaupten würde) beschreibt den Aufgabenbereich der Vernunft: »*Widerstand oder die Beförderung [...] zwischen Natur und Freiheit*«¹⁸⁴ ist nicht ein Vorgang, der mit der Überwindung der Natur beginnt und mit der Herstellung der Freiheit endet. Die Doppelgestalt eines vernunftbasierten Widerstands bezieht sich auf Erscheinungen der Natur ebenso wie auf die Wirkungen der Freiheit »*als Erscheinungen in der Sinnenwelt*«.¹⁸⁵ Kant widerspricht damit sowohl einem naturalistischen als auch einem dogmatisch-rationalistischen Verständnis vom Widerstand: Wir müssen nicht der Natur oder geistig-mental Inhalten Widerstand leisten, um abstrakte Ideale oder Prinzipien zu erreichen. Vielmehr zeigt sich der Widerstand im Medium der Vernunft in epistemischen, leiblichen und gesellschaftlichen Konstellationen, die mit widerstreitenden Erkenntnisansprüchen einhergehen.

In sich widerstreitend sind nicht nur theoretische Erkenntnisansprüche, sondern ebenso praktische Geltungsansprüche. Diese Gleichstellung verdient genauere Beachtung: So gelingt es der Vernunft zwar, vermittels des Widerstands ihren Aufgabenbereich zu definieren, es gelingt ihr aber nicht, widerstreitende Geltungsansprüche, die durch den Widerstand ausgelöst werden, zu schlichten. Vernunft selbst ist nach Kant entweder ein theoretisch-erkennendes oder ein praktisch-anwendungsorientiertes Vermögen. Wie weiß aber Vernunft, dass sie Vernunft ist, und vor allem wie weiß sie, welche Vernunft sie ist? Das Besondere an der Antwort, die Kant dazu bereithält, besteht darin, dass er die sinnlich-körperlichen und empirisch-sozialen Einflüsse des Subjekts zwar widerstreitend begreift, aber durch ein personales Verständnis von Widerstand¹⁸⁶ auf eine neue Ebene bringt. Worin zeigt sich dieser personale Widerstand?

184 AA, 5, 199.

185 AA, 5, 199.

186 Mit Blick auf das Paralogismus-Kapitel in der *Kritik der reinen Vernunft* schreibt Manfred Baum: »Dennoch beendet Kant seine Kritik des Paralogismus der Personalität mit dem Hinweis, dass der Begriff der Persönlichkeit ›bleiben‹ könne (A 365), wenn darunter nur die numerische Einheit eines Subjekts, ›das uns im übrigen unbekannt ist, in dessen Bestimmungen aber eine durchgängige Verknüpfung durch Apperzeption ist‹ (ebd.), verstanden werde. Die Persönlichkeit der Person ist also nichts Erkennbares, aber ein durch das Selbstbewusstsein eines denkenden Subjekts hinlänglich bewährter Gedanke, der zwar nichts wei-

Auf einer erkenntniskritischen und moralphilosophischen Ebene der Betrachtung zeigt sich ein personaler Widerstand darin, dass Personen Standpunkte ausbilden können. Nicht die Welt, so wie sie ist, oder wie wir glauben, dass sie ist, definiert die Erkenntnis- und Handlungsmöglichkeiten der Person, sondern die Standpunkte der Person korrespondieren umgekehrt mit der Welt (als äußere Erkenntnis- und Handlungsrealität): Die Welt muss sich nach der Person richten und nicht die Person nach einer vermeintlich an sich seienden Welt. Mit dieser Ausrichtung sind erhebliche Verschiebungen verbunden, die nur bruchstückhaft mit der Formel von der kopernikanischen Wende der Erkenntnistheorie umrissen sind. Sie betrifft alle Binnendifferenzen des Subjekts in ihrem Zusammenspiel mit epistemischen, sozialen, politischen, ästhetischen, ethischen, leiblichen und religiösen¹⁸⁷ Verhältnissen. Mit der kopernikanischen Wende der Erkenntnistheorie verteidigt Kant nicht einen personalen oder moralischen Individualismus (oder Egoismus). Der Widerstand ist in Kants Philosophie ein zentraler Gestaltungsfaktor, vermittels

ter enthält als die logische oder begriffliche Identität meiner selbst, aber »zum praktischen Gebrauche nötig« und sogar »hinreichend« ist. Das wollende und handelnde Subjekt muss sich als dieselbe Person denken können, und dieser Gedanke reicht ihm, auch ohne dass ihm eine Sacherkenntnis entspricht, in praktischer Absicht aus.« (Baum, »Person und Persönlichkeit bei Kant«, 82; vgl. KRV, A 365–66) Aus der Tatsache, dass der »Erkenntnisrestriktion der theoretischen Vernunft zufolge [...] die Person in ihrer moralischen Bestimmung kein mögliches Objekt der Erkenntnis« ist, folgert Reichold, dass die mangelnde begriffliche Selbstexplikation den Grundstein für eine praktische Ausrichtung im Selbstverständnis der Person legt. Die Autorin folgert mit Kant, dass die Person, »sofern sie sich am Vernunftgesetz orientiert« eine »bessere Person« ist: »Allein die Autonomie des Willens und die Bestimmung der Person als Zweck an sich selbst bilden die Grundlage für den Anspruch der Person auf Würde.« (Reichold, *Vergessene Leiblichkeit*, 67–8).

- 187 Herta Nagl-Docekal weist darauf hin, dass die Übersetzungsleistung, die Vernunft vollzieht, um unterschiedliche Persönlichkeitsanteile der Person im Verständnis von Kant zu vermitteln, einen religiösen Kern hat. Sie verknüpft diesen Gedanken mit der »*personalen Relation des Menschen zu Gott*« (Nagl-Docekal, *Innere Freiheit*, 113–14). Nach Levinas beruht der Kerngedanke der Religion auf Beziehung. Religion wiederum ist für ihn ein anderes Wort für Ethik. In diesem Verständnis erschließt sich Personalität jedoch nicht vorrangig als eine Bezogenheit auf etwas, sondern unter negativen Vorzeichen als Beziehung einer Nichtbeziehung. In dieser Negativität ist der Gedanke des moralischen Gesetzes enthalten. Zu Levinas' Interpretation des moralischen Gesetzes, siehe unten Kap. 5.

dessen eine kopernikanische Wende nicht nur bezogen auf die Erkenntnistheorie eingeführt wird. Das Besondere an dieser Wende besteht nämlich darin, dass rechtliche, erkenntniskritische, moralische und sozial-kulturelle Sichtweisen vom Menschen miteinander verflochten sind und durch ihre widerstandsbehaftete Kennzeichnung auf rechtlich-ethische, epistemische und moralphilosophische Bestimmungsmerkmale der Person übergreifen.

Auf einer rechtlichen Ebene hebt Kant hervor, dass Personen aufgrund ihrer Zurechnungs- und Rechtfertigungsfähigkeit Personen und nicht Sachen sind. Die Person ist als Akteurin ihrer Handlungen für diese verantwortlich und rechtlich adressierbar. Die rechtliche Adressierung hat ihre Entsprechung in einer ethischen. Der Mensch ist als Person Zweck an sich¹⁸⁸ und nicht Mittel zum Zweck und ist als Zweck an sich auch so zu behandeln, damit der Mensch diesem Zweck entsprechend auch autonom handeln und als solcher auch beurteilt werden kann.¹⁸⁹ In erkenntniskritischer Hinsicht behauptet Kant, dass Personen in der Lage sind, einer Welt, wie sie (vermeintlich) an sich ist, einen epistemischen Widerstand zu leisten. Es

188 Vgl. dazu die Selbstzweckformel im Unterschied zur Universalisierungsformel als eine der grundlegenden Formulierungen des kategorischen Imperativs: AA, 4, 429 und 433. Detaillierter, siehe unten Kap. 3.4.3; 3.4.4 und in Auseinandersetzung mit Levinas, Kap. 4.

189 Unter Bezugnahme auf die Tradition des römisch-neuzeitlichen Naturrechts und Lockes Verwendung von der Person betont Baum, dass die Person Ergebnis eines Zusammenspiels zwischen erkenntnistheoretischen, praktischen, moralischen und rechtlichen Zusammenhängen ist. Er schreibt dazu: »*Das handelnde Subjekt ist dementsprechend bei Kant insofern Person und nicht Sache, als seine Handlungen Taten einer freien Ursache oder seiner selbst als eines Urhebers sind. Die Person ist also per definitionem frei und darum einer moralischen Beurteilung ihrer Taten fähig. Diese aus dem traditionellen Naturrecht stammende Bestimmung der Person wird aber von Kant so interpretiert, dass sie nicht nur für die auf äußere Handlungen eingeschränkte Rechtslehre gilt, sondern auch für das innere Handeln der Gesetzgebung. [...] Die Freiheit der Willkür in ihrem äußeren wie inneren Gebrauch folgt aus den jeweiligen moralischen Gesetzen, nach denen der Person ihr Handeln zugerechnet werden kann. Entsprechend sagt Kant: »Die moralische Persönlichkeit ist also nichts anderes als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen« (VI 223). Die Freiheit ist also nicht nur etwas, was durch die moralischen, d. h. die juristischen und die ethischen, Gesetze geregelt oder normiert wird, sondern eine solche, die aus der Tatsache folgt, dass es moralische Gesetze für ihren Gebrauch aufgrund des Zeugnisses der reinen Vernunft gibt.*« (Baum, »Person und Persönlichkeit bei Kant«, 86–7).

bedarf eines Widerstands, um sich gegen ein verborgenes Wissen einer angeblich prästabilisierten Harmonie oder anderen Ordnungsvorstellungen zu wenden, die unabhängig von Denkeinsätzen bereits vorhanden seien. Es bedarf auch eines Widerstands, um sich gegen Außenansichten auf die Welt als äußere Erkenntnisrealität zu wenden, so als wäre es in einer Vogelperspektive möglich, vertiefte oder detailreiche Erkenntnisse über diese zu erlangen. Auf einer handlungsbezogenen Ebene bedarf es eines Widerstands, damit Personen in der Lage sind, willkürlichen Neigungen und Wünschen Widerstand zu leisten. Personen sind nicht einfach Spielbälle ihrer Wünsche, Neigungen, Interessen. Sie zeichnen sich vor allem dadurch aus, dass sie sowohl fähig sind, ihren Wünschen und Interessen zu folgen, als auch sich von diesen zu distanzieren. In moralphilosophischer Hinsicht ist das Gesetz ein Maßstab, um das Handeln zu rechtfertigen, und der Widerstand, der sich auf das moralische Gesetz beruft, ist mit der Autorität ausgestattet, die Person zu unterstützen, das ethisch Gesollte umzusetzen.¹⁹⁰

Generell gilt für Kant (und weiterführend, wie zu zeigen ist, ebenso für Levinas), dass der ethische und der gesetzesbasierte Widerstand höher zu bewerten ist als der empirisch-sinnliche. Dies heißt aber nicht, dass Letzterer sich dem gesetzesbasierten Widerstand ohne weitere Anstrengung einfach unterzuordnen hat. Worin besteht also das Bestimmungsmerkmal im subjekt- und gesellschaftsbezogenen Antagonismus, ohne dass empirisch-sinnliche und normative Kriterien sich wechselweise widersprechen? Ein erster Ansatzpunkt besteht darin, die »*Form des moralischen Gesetzes*« in Absetzung von sinnlich-empirischen Einflüssen zu betrachten und diese auf den subjektiven Standpunkt rückzubinden. Jedoch ist diese Rückbindung im Medium der Gesellschaft nicht ausreichend. Gesellschaft würde dann nämlich aus einer Vielzahl von Standpunkten bestehen, die sich in hobbesscher Manier übergeordneten Ansprüchen

190 Korsgaards Unterscheidung zwischen dem moralischen Gesetz und dem kategorischen Imperativ (s. Korsgaard, »Ursprung der Normativität«, 36–7) beansprucht mehr Aufmerksamkeit als diese mir in diesem Zusammenhang möglich ist. Auch für diese Unterscheidung ist die Berücksichtigung des moralischen Widerstands wichtig. Diese Unterscheidung greift in meiner Lesart auf die Unterscheidung zwischen der Universalisierungsformel und der Zweckansich Formel in der Lesart von Levinas über. Dazu weiterführend und in mehr Detail, Kap. 4.

unterzuordnen haben. Auch Gesellschaft ist in ihrem Selbstverständnis widerständig bzw. antagonistisch zu begreifen. Diese Kennzeichnung entfaltet Kant in den anthropologischen und geschichtsphilosophischen Überlegungen.

Die »unbedingt«¹⁹¹ Gültigkeit des praktischen Gesetzes bildet die Klammer, die den gesellschaftlichen Standpunkt mit dem individuellen verbindet. Der Geltungsanspruch des »Unbedingten« bezieht sich sowohl auf den inhalts- als auch auf den subjektbezogenen Gesetzesanspruch. »Unbedingt« heißt, dass ein Gesetz nicht von bestimmten Umständen abhängig sein darf: Es gilt auf jeden Fall, unter allen Umständen und ohne Einschränkungen. Sein Gültigkeitsanspruch kann von keinem fremden (bzw. heteronomen) Geltungsanspruch beeinflusst werden. »Unbedingtheit« enthält damit eine »Verbindlichkeit«, die sich sowohl auf Handlungssituationen als auch auf die Form der Beziehung, die Subjekte zum moralischen Gesetz haben, bezieht. Die praktische Ausrichtung, die »Verbindlichkeit« in diesem Gebrauch hat, kann schwer geleugnet werden. Sie kommt sowohl dann zur Geltung, wenn sich Subjekte an das Gesetz gebunden wissen, als auch durch die Einsicht, dass sie diese Bindung ans Gesetz mit anderen Subjekten teilen (oder zumindest teilen sollen).

Einen aus dem Verbinden hervorgehenden Anspruch nennen wir im deutschen Sprachgebrauch Verpflichtung.¹⁹² Ein Subjekt, das sich

191 »Unbedingt« ist ein notwendiges Zusatzelement, um den Geltungsanspruch des moralischen Gesetzes zu verdeutlichen: Das Grundgesetz der »reinen praktischen Vernunft« erläutert Kant mit dem Zusatz, dass »reine praktische Vernunft« »unmittelbar gesetzgebend« ist, die durch die »bloße Form des Gesetzes« als bestimmt gedacht wird und »als Gesetz unbedingt gültig« ist (AA, 5, 31).

192 Im *Deutschen Wörterbuch* von Jacob und Wilhelm Grimm wird unter dem Stichwort »Pflicht« darauf hingewiesen, dass sich aus den Begriffen der Verbindung und der Gemeinsamkeit eine Verbundenheit entwickelt hat, die weiterführend dann auch das Verständnis des Gesetzes und des Rechts geprägt hat. Vgl. DWDS, s. v. »Pflicht«. Der Zusammenhang einer verbindenden Verpflichtung mit einem unbedingt geltenden, gesetzmäßigen Anspruch findet sich u. a. im Abschnitt VIII der *Kritik der praktischen Vernunft* »Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen Vernunft«. Dort beschreibt Kant die Pflicht, das moralische Gesetz zur Anwendung zu bringen, als unabhängig von »theoretischer Meinung« oder der »geheimen Abzweckung der Weltordnung, oder eines ihr vorstehenden Regierers bedürftig« und diese Unabhängigkeit als

einem anderen Subjekt oder einem anderen Erkenntnisinhalt verbunden oder verpflichtet weiß, macht dies nicht auf der Grundlage von zufälligen Neigungen, Wünschen oder Vorstellungen. Das Subjekt »fühlt« sich nicht verpflichtet, es »weiß« sich verpflichtet.¹⁹³ Der Mensch als vernunftbegabtes Wesen, das Normen festlegen, anpassen und umsetzen kann, *weiß* sich mit anderen Menschen im Vorgang des Tuns verbunden. Das Subjekt weiß, dass die individuellen Verpflichtungen der Möglichkeit bzw. der Form nach solche sind, die es mit anderen Menschen oder vernunftbegabten Lebewesen teilt. Damit diese wissende und nicht bloß gefühlte Form der Verbindung möglich ist, sind erkenntniskritische Voraussetzungen erforderlich. Die (transzendentalphilosophische) Festlegung der Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis ist die Voraussetzung dafür, dass das Gesetz gehört, verstanden, befolgt oder infrage gestellt wird.

Menschen sind aber nicht nur intelligible Wesen, sie sind auch auf sinnliche Parameter bezogen. Diese bilden einen natürlichen Widerstand,¹⁹⁴ der den ethischen Widerstand unterstützt, ihn aber auch

Voraussetzung, »um uns auf das vollkommenste zu unbedingt gesetzmäßigen Handlungen zu verbinden« (AA, 5, 142–43).

- 193 Rössler beschreibt eine wissende Verpflichtung als »Selbstbestimmung« und diese als »Grundbedingung des gelungenen, sinnvollen Lebens«. Diese wiederum bedeutet, dass »man darüber reflektieren kann, wie man lebt und wie man leben – handeln – möchte« (Rössler, *Autonomie*, 96–7).

- 194 In den pädagogisch-anthropologischen Schriften schreibt Kant von einem natürlichen Widerstand, der nicht gebrochen werden darf, da ansonsten eine sklavische oder unfreie Denkart erzeugt werden würde: Die Beachtung des körperlichen Widerstands, den das Kind pädagogischen Maßnahmen entgegenbringt, sei ein Maßstab dafür, dass dieses nicht »*slavisch*« denkt (AA, 9, 480). Nicht nur Kinder, auch Erwachsene haben qua sinnlicher Veranlagung einen natürlichen Widerstand: »Die erhabene, nie völlig erreichbare Idee eines ethischen gemeinen Wesens verkleinert sich sehr unter menschlichen Händen, nämlich zu einer Anstalt, die allenfalls nur die Form desselben rein vorzustellen vermögend, was aber die Mittel betrifft, ein solches Ganze zu errichten, unter Bedingungen der sinnlichen Menschennatur sehr eingeschränkt ist. Wie kann man aber erwarten, daß aus so krummem Holze etwas völlig Gerades gezimmert werde?« (AA, 6, 100) Auch die Veranlagung des Menschen zur Ungeelligkeit und zum Widerstand gegen gesellschaftliche Herausforderungen beschreibt eine wichtige, wenn auch zwiespältige Ressource für gesellschaftliche Errungenschaften. Er schreibt dazu: »Ohne jene an sich zwar eben nicht liebenswürdige Eigenschaften der Ungeelligkeit, woraus der Widerstand entspringt, den jeder bei seinen selbstsüchtigen Anmaßungen nothwendig antreffen muß, würden in einem arkadischen Schäferleben bei vollkommener Eintracht, Genügsamkeit

herausfordert. Der natürliche Widerstand ist durch seine sinnlich-körperliche Beschaffenheit nicht bloß ein stummes Material oder eine intellektuelle Ressource, er ist ein Maßstab, mithilfe dessen es gelingt, sich über intersubjektive, soziale und ethische Verhältnisse in körperbezogener Perspektive zu verständigen.¹⁹⁵ Auf metaphorische Weise hat Kant den körperlichen Widerstand mit der Formulierung eines »*krummen Holzes*« zum Ausdruck gebracht.¹⁹⁶ Diese Formulierung nimmt auf die sinnlichen Bedingungen der Natur des Menschen Bezug und verdeutlicht meines Erachtens, dass körperbezogene sinnliche Einflüsse ein notwendiges Zusatzelement sind, um das Verständnis von Person in Kants Philosophie möglichst umfassend zu denken. Diesem Zusammenhang möchte ich mich nun zuwenden, um damit auch meine einführenden Überlegungen dazu abzuschließen.

Mit der Metapher vom Menschen als einem »*krummen Holz*« beschreibt Kant einen Widerstand, der Personen als Menschen durch ihre Körperlichkeit kennzeichnet. Er setzt sich meiner Auffassung zufolge aus vier Perspektiven zusammen: einer räumlichen, einer

und Wechselliebe alle Talente auf ewig in ihren Keimen verborgen bleiben: die Menschen, gutartig wie die Schafe, die sie weiden, würden ihrem Dasein kaum einen größeren Werth verschaffen, als dieses ihr Hausvieh hat; sie würden das Leere der Schöpfung in Ansehung ihres Zwecks, als vernünftige Natur, nicht ausfüllen. Dank sei also der Natur für die Unvertragsamkeit, für die mißgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben oder auch zum Herrschen! Ohne sie würden alle vortreffliche Naturanlagen in der Menschheit ewig unentwickelt schlummern. Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht. Er will gemächlich und vergnügt leben; die Natur will aber, er soll aus der Lässigkeit und unthätigen Genügsamkeit hinaus sich in Arbeit und Mühseligkeiten stürzen, um dagegen auch Mittel auszufinden, sich klüglich wiederum aus den letztern heraus zu ziehen. Die natürlichen Triebfedern dazu, die Quellen der Ungeselligkeit und des durchgängigen Widerstandes, woraus so viele Übel entspringen, die aber doch auch wieder zur neuen Anspannung der Kräfte, mithin zu mehrerer Entwicklung der Naturanlagen antreiben, verrathen also wohl die Anordnung eines weisen Schöpfers; und nicht etwa die Hand eines bössartigen Geistes, der in seine herrliche Anstalt gepfuscht oder sie neidischer Weise verderbt habe.« (AA, 8, 21–2) Weiterführend, siehe unten Kap. 3.4.4.

195 Diesen Überlegungen ist Kant zuerst in der Schrift »Träume eines Geistessehers« (1766) nachgegangen (vgl. AA, 2, 315–73). Weiterführend, siehe unten Kap. 3.4.1.

196 Zu Kants metaphorischem Verständnis vom Widerstand, siehe unten Kap. 3.2.

zeitlichen, einer sprachlich-leiblichen und einer sozial-relationalen Perspektive. Diese Perspektiven sind miteinander verschränkt. In räumlicher Hinsicht ist die Person nicht durch den leeren Raum, sie erscheint im anschauungsgebundenen Raum, in dem sie als »*krummes Holz*« metaphorisch betrachtet werden kann. Es bedarf eines auf einen Körper bezogenen Standpunktes, damit Menschen im Raum wahrgenommen werden.¹⁹⁷ Kant schreibt dazu in der *Kritik der reinen Vernunft*:

»Wir können demnach nur aus dem Standpunkte eines Menschen vom Raum von ausgedehnten Wesen etc. reden. Gehen wir von der subjectiven Bedingung ab, unter welcher wir allein äußere Anschauung bekommen können, so wie wir nämlich von den Gegenständen afficirt werden mögen, so bedeutet die Vorstellung vom Raume gar nichts.«¹⁹⁸

Die Person hat aber nicht nur einen Raum, sie hat auch eine Perspektive in diesem Raum, vermittels derer sie sich in einen Stand – und davon abgeleitet in einen Widerstand – setzen kann, um erkennen, handeln und beurteilen zu können. Auch in zeitlicher Hinsicht ist die Person nicht durch leere Zeit, sie ist in anschauungsgebundener Zeit.¹⁹⁹ Dass Personen in der Zeit sind, hat eine existenzielle

197 Kaulbach betrachtet die enge Verknüpfung zwischen Leiblichkeit und Orientierung im Raum als Bedingung für das »Aufkommen der ›Anschauung‹« und sieht diese in der frühen Subjektivitätsphilosophie Kants verankert. Er schreibt dazu: »Von all dem, was außer uns ist, können wir durch die Sinne nur insofern Kenntnis gewinnen, als es ›in Beziehung auf uns selbst steht‹. So erfahren wir uns als im Mittelpunkt des Raums stehend, in welchem uns die Körper unserer Welt begegnen. [...] Auf diese Weise konstruiert Kant ›unseren‹ Weltraum, indem er ihn in Gegenden einteilt, die er in ein Verhältnis zu unserem subjektiven Stand setzt. [...] Dieser Raum stellt auch die reale Grundlage für alle möglichen abstrakten Räume, z.B. diejenigen der Geometrie, dar. [...] Es wird sich in einer späteren Abhandlung Kants zeigen, daß auch andere sublimere Weisen der Orientierung, z.B. die ›Orientierung im Denken‹, bedacht werden müssen. Auch bei dieser Weise der Orientierung spielt je der eigene, subjektive Stand eine Rolle, wobei freilich nicht vom ›Gefühl‹ des Links und Rechts, sondern vom ›Bedürfnis der Vernunft‹ die Rede sein wird.« (Kaulbach, Kant, 84–7) Weiterführend, siehe unten Kap. 3.4.2.

198 KRV, A 26.

199 Arthur Schopenhauer schreibt dazu: »Vor Kant, läßt sich sagen, waren wir in der Zeit; jetzt ist die Zeit in uns.« (Schopenhauer, »Zur Kantischen Philosophie«, 89–90) Auch Kaulbach betont die übergeordnete Rolle der Anschauung der Zeit gegenüber jener des Raums. Er schreibt dazu, dass die »Anschauung in der Form der Zeit dagegen [...] auf diejenigen Erscheinungen gerichtet [ist;

Bedeutung. Sie brauchen Zeit, um sich zu entfalten, zu erscheinen, vorgestellt und erinnert zu werden. Als handelnde Wesen in der Zeit können Personen einen Widerstand ausführen, sie werden aber auch durch den körperlich vermittelten Widerstand mit zeitlicher Indexierung herausgefordert, sei dieser aus der Vergangenheit, in der Gegenwart oder Zukunft.²⁰⁰ Ebenso gilt, dass Personen nicht nur eine über die Zeit hinweg andauernde Identität, sondern auch einen Widerstand haben, vermittels dessen sie sich zeitlich-existenziell und nicht substanziell-zeitlos definieren:²⁰¹ Personen haben ein

B.K.], die sich ›in‹ uns selbst als Wechsel von Gefühlen, Gedanken oder sonstigen Vorstellungen, also auch z.B. von räumlichen Anschauungen zeigen. Insofern umfasst die Zeitanschauung auch noch diejenige des Raums«. Beide Modalitäten können nicht veranschaulicht werden. Sowohl das Vorstellen des Raums als auch jenes der Zeit würde sich »im Rücken objektiv vorgestellter Bilder« vollziehen (Kaulbach, Kant, 129–30).

- 200 Nicht immer einfach zu beantworten ist hier die Frage, wie die unterschiedlichen Modalitäten der Zeit, nämlich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft hier miteinander interagieren. Mit Blick auf Heideggers Kant-Interpretation schreibt Hans-Dieter Gondek dazu weiterführend: »Es drängt sich die Frage auf, ob diese drei Quellen der Erkenntnis [Sinn, Einbildungskraft und Apperzeption; Anm. B. K.] und ihre Leistungen sich mit den drei Zeitmodi: Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft in eine Übereinstimmung bringen lassen. Heidegger hat das versucht. Im Hinblick auf die Synthesis der Reproduktion der Einbildung liegt es auf der Hand, daß hier durch eine transzendente Synthesis, die zwischen in der Gegenwart begegnenden und vergangenem Anschauungen die Kontinuität der Erinnerung stiftet, die Gefahr des Vergessens gebannt werden soll.« (Gondek, *Angst, Einbildungskraft, Sprache*, 135) Unter subjektphilosophischen Vorzeichen haben auch Hegel und Levinas sich den zeitlichen Dimensionen des Denkens gewidmet. Während Hegel dabei den Begriff in der Perspektive der Vergangenheit deutet, so deutet Levinas das Denken im Hinblick auf die Zukunft. Zu dieser Differenz, siehe unten Kap. 5.
- 201 Der lakonische Kommentar aus der *Kritik der reinen Vernunft* lautet dazu: »Zeit besteht aus Zeiten.« (Vgl. KRV, A 169) Damit wir Zeit wahrnehmen können, können wir unterschiedliche Zeiten nicht zugleich, sondern müssen sie nacheinander setzen. Zeit als die »Form des inneren Sinns« (KRV, A 33) legt den Grundstein dafür, dass wir Sinn erfahren können. Im bereits erwähnten Paralogismus-Kapitel weist Kant unter Bezugnahme auf die Annahme einer »Beharrlichkeit der Seele« darauf hin, dass diese als »Gegenstand des inneren Sinns« unbewiesen bleiben müsse. Aus dem »blossenen Begriffe des identischen Selbst« kann keine »unterbrochene Fortdauer des Subjekts« abgeleitet werden (KRV, A 366). Das Ich, das sich »bei dem Wechsel der Vorstellungen beobachten will«, hat kein anderes Korrelat der Vergleichen als wiederum sich selbst »mit den allgemeinen Bedingungen« seines Bewusstseins (KRV, A 366).

Lebensalter, eine Sterblichkeit und ein Denken und Handeln, mithilfe dessen sie sich auf Begebenheiten und Konstellationen in dieser Lebensspanne beziehen können. Personen haben ferner eine sprachliche und körperliche Basis, die es ihnen erlaubt sich auszudrücken, Handlungen zu vollziehen, diese sprachlich beschreibend vorzunehmen und zu beurteilen. Personen haben schließlich eine soziale (kulturelle, existenzielle, religiöse, sexuelle etc.) Orientierung, die sie zu Bindungen und Verpflichtungen befähigt und herausfordert. Personen sind aber nicht nur auf etwas bezogen, sie bilden durch diese Beziehungen auch einen Widerstand aus, der den subjektiven Standpunkt mitgestaltet. Diese Betrachtungsweisen ergänzen sich wechselseitig und sind nicht isoliert voneinander, und Kant führt für die Beschreibung dieser Zusammenhänge unterschiedliche Perspektiven ein, wie im weiteren Verlauf zu zeigen ist. Die Betrachtung der Person erfolgt im Wechselspiel dieser Perspektiven, nämlich an der Schnittstelle zwischen Agieren und Reagieren, und der Widerstand ist auf unterschiedliche Weise in diese Perspektiven eingewoben. Vielfalt der Perspektiven heißt hier auch, dass es unterschiedliche Betrachtungsweisen und keine substanzielle, einfache oder naiv-dogmatische Perspektive auf die Person bzw. auf das »Wesen« einer Person gibt.

Kant, der im Paralogismus-Kapitel in der *Kritik der reinen Vernunft* herausgearbeitet hat, dass es nicht gelingt, die Person als Persönlichkeit unter erkenntnistheoretischen Vorzeichen substanziell zu deuten, und dass die theoretische Basis dem Subjekt letztlich unbekannt bleibt,²⁰² hat durch diese Grenze in der Begriffsbestimmung die Voraussetzung dafür geschaffen, die Persönlichkeit in

202 Unter Bezugnahme auf das Paralogismus-Kapitel in der *Kritik der reinen Vernunft* weist Baum darauf hin, dass Person als »intellektuelle Substanz« verstanden wird, der eine theoretische Erkenntnisfunktion abgesprochen wird. Baum folgert daraus: »Die Persönlichkeit der Person ist also nichts Erkennbares, aber ein durch das Selbstbewusstsein eines denkenden Subjekts hinlänglich bewährter Gedanke, der zwar nichts weiter enthält als die logische oder begriffliche Identität meiner selbst, aber »zum praktischen Gebrauche nötig« und sogar »hinreichend« ist.« (Baum, »Person und Persönlichkeit bei Kant«, 81–2) Vgl. auch Mohr, der den praktischen Gebrauch der Vernunft über die »Spontaneität« des Erkennens begründet (Mohr, »Der Begriff der Person«, 110). Auf den Begriff der »Spontaneität« werde ich noch zurückkommen.

ihrem »*praktischen Gebrauche*«²⁰³ zu betrachten. Dieser Gebrauch differenziert sich in Relationen zwischen Sprache, Körperlichkeit, Gesellschaft, Recht, Ethik und Moral. Auch in gesellschaftlicher Hinsicht gilt: Wo Beziehungen sind, da ist auch der Widerstand. Die Körperlichkeit der Person, ihre sinnlich-empirischen Einflüsse deutet Kant ebenso widerständig wie die »*Form des praktischen Gesetzes*«. Daraus resultierten unterschiedliche Betrachtungen auf den Widerstand, die durch den Gedanken der personenbezogenen Freiheit Bedeutung erlangen.²⁰⁴ Jedoch nicht immer leicht ist in den Schriften Kants die Frage zu beantworten, wie personenbezogene leibliche Freiheit und die damit verbundenen Herausforderungen, verursacht durch körperbezogene Unrechts- und Diskriminierungserfahrungen, und geistige Freiheit, bezogen auf Wollen, Wünschen, und Bedürfnisse sich zueinander verhalten. Zu zeigen sein wird, dass unterschiedliche Ausdrucksweisen der Freiheit mit unterschiedlichen Ausdrucksweisen des Widerstands einhergehen. Zu zeigen sein wird auch, dass sich daraus eine Differenz zwischen dem personalen und dem ethischen Widerstand ergibt, die im Denken Kants zu unterschiedlichen Schwerpunkten geführt hat.²⁰⁵ Eine thematische Erkundung in Kants Schriften stellt eine erste Orientierung

203 KRV, A 366.

204 Mohr vertritt hier die Auffassung, dass Person und Persönlichkeit als »Kategorien der Freiheit« zu deuten sind. Er schreibt dazu, dass eine »*sinnlich durchgängig bestimmbare Existenz, doch in Ansehung eines gewissen inneren Vermögens in Beziehung auf eine intelligible (freilich nur gedachte) Welt zu bestimmen, dienen kann*«. Durch die Zuschreibung der Persönlichkeit als »*Substanz von Handlungsereignissen*« und als »*Träger einer gleichbleibenden Intention des Handelns*« gewinnt die Persönlichkeit eine »*moralische Bedeutung*«, insofern die Prädikate »*gut*« und »*böse*« nur auf die »*Handlungsart*« der handelnden Person angewandt werden können (vgl. Mohr, »Der Begriff der Person«, 110–11). Der Begriff der Person wird mit einer »*intelligiblen Welt*« als der »*Inbegriff von Relationen zwischen vernünftigen Subjekten, die ihre Zwecke nach Gesetzen praktischer Vernunft bestimmen und unter der Forderung der allgemeinen und unbedingten Verbindlichkeit solcher Gesetze koordinieren können*«, in Verbindung gebracht. Er folgert daraus: »*Die Persönlichkeit besteht demnach darin, daß ein Mensch einem von der Vernunft selbst gegebenen reinen praktischen Gesetz unterworfen ist. Die »intellektuelle Bestimmbarkeit des Willens«, d. h. die Möglichkeit, »unmittelbar durch ein reines Vernunftgesetz zu Handlungen bestimmt zu werden«, ist die »Eigenschaft unserer Persönlichkeit par excellence.*« (Mohr, »Der Begriff der Person«, 114).

205 Levinas hat daraus ein Spannungsverhältnis von unterschiedlichen Imperativen abgeleitet. Ihm zufolge sind die Zweck-an-sich-Formel und die Universa-

dar, sich mit dem Untersuchungsgegenstand vertraut zu machen. Sie bilden den Gegenstand des nächsten Kapitels. Damit einhergehend gebe ich einen kursorischer gehaltenen Einblick in den Forschungsstand zu den unterschiedlichen Schwerpunkten, die der Widerstand in der Kant-Rezeption hat.

3.2 Der Widerstand als Thema, Metapher und Motiv in Kants Schriften

Auch bezogen auf das Gesamtwerk von Kant wird hier nicht der Anspruch erhoben, ein möglichst vollständiges Bild von den Verwendungsweisen des Widerstands in Kants Schriften nachzuzeichnen. Das Bild bleibt unvollständig. Systematische Überlegungen und die damit einhergehenden Spannungsverhältnisse und Differenzierungen in den unterschiedlichen Etappen der werkgeschichtlichen Entwicklung, und wie sich vor diesem Hintergrund das Verständnis vom Widerstand verändert und teilweise auch verschoben hat, wurden, sofern es die Themenstellung anbelangt, berücksichtigt, jedoch nicht mit dem Anspruch einer philosophiegeschichtlich vollständigen Rekonstruktion. Der Schwerpunkt liegt auf dem personenbezogenen Widerstand und wie dieser auf sozialphilosophische und anwendungsorientierte Überlegungen übergreift. Für die Beschreibung dieser Zusammenhänge argumentiere ich für ein erweitertes Verständnis des Widerstands, wie dieses sich in metaphorischer, begrifflicher und philosophiegeschichtlicher Hinsicht in der Literatur zeigt, und welche offenen Fragen daraus resultieren.

Was den Widerstand in sozialphilosophischer Hinsicht bei Kant anbelangt, ist Hobbes ein Ausgangspunkt, er gibt diesem jedoch eine neue Wendung. Widerstand bildet für Kant nicht bloß ein triebpsychologisches Geschehen ab, das durch einen Herrschaftsvertrag auf eine neue Ebene der Betrachtung gehoben wird, er hat bereits in seiner anfänglichen Struktur eine doppelte Herkunft: Nämlich in der Person und ebenso außerhalb. Daraus resultiert eine mehrfache Betrachtung auf den Widerstand, die mit den transzendentalphilosophischen Kernanliegen untrennbar verflochten sind. Er hat

lisierungsformel bei Kant asymmetrisch und nicht wechselseitig aufeinander bezogen. Dazu weiterführend Kap. 4.

nicht nur ein Beharrungs- und Empfindungsvermögen, er ist ebenso ein epistemisch wirksamer Gestaltungsfaktor und auch für anthropologische, phänomenologische, moral- und sozialphilosophische Betrachtungsweisen unverzichtbar.

Diese breite Streuung, welche die Widerstandsthematik in Kants Schriften aufweist, ist auch für die geschulte Leserin alles andere als offensichtlich. Auffällig auf den ersten Blick ist eine eher bescheidene Wortverwendung. Wenn wir die besondere Rolle, die der Widerstand in Kants Denken spielt, verstehen wollen, ist eine Erweiterung der Perspektive notwendig. Die Relevanz der Widerstandsthematik für Kants Denken erschließt sich nicht in einer bloß buchstäblichen Verwendung des Wortes.²⁰⁶ Sowohl implizite als auch explizite Dimensionen sind hier zu berücksichtigen und erst in ihrer wechselseitigen Verwobenheit kann der Widerstand in seinen unterschiedlichen Facetten möglichst gehaltvoll erschlossen werden: Nämlich als Phänomen, das wahrgenommen und leiblich/körperlich vollzogen wird, und ebenso als Metapher und als Begriff.

Als integraler Bestandteil des *mundus sensibilis* ist Widerstand den Gesetzen der Schwerkraft unterworfen, als Gestaltungselement des *mundus intelligibilis* ist Widerstand ein sprachlich basiertes Ausdrucksmedium menschlichen Wahrnehmens, Denkens, Vorstellens und Strebens. Beide Kennzeichnungen sind voneinander unterschieden und haben dennoch einen gemeinsamen Zusammenhang. Sowohl

206 Im Kant-Lexikon unterscheidet Jan C. Joerden zwischen vier Arten von Widerstand: »Es sind zumindest vier Arten von Widerstand zu unterscheiden: Zum einen der ›mechanische[] Widerstand‹ (z. B. 4:496), der in den naturwissenschaftlichen Schriften Kants im Vordergrund steht; zum anderen ›wörtlicher oder thätlicher Widerstand‹ (8:305), der z. B. von dem Einzelnen oder von Mehreren dem Staat gegenüber geleistet wird [...], aber auch zwischen Einzelpersonen, etwa im Rahmen der ›ungesellige[n] Geselligkeit‹ (8:20) des Menschen in einer Gesellschaft oder bei der Notwehr, oder auch als Zwang des Staates zur Durchsetzung des Rechts in Betracht kommt (vgl. 6:279, 6:396); ferner der ›wechselseitige[] Widerstand der Urtheile‹ beim ›Streiten und Disputieren‹ (5:338); und schließlich der innere (psychische) Widerstand, den man z. B. bei einer Übertretung fühlt und der zu einer ›Verabscheuung seiner selbst‹ führen kann (6:380 Anm.).« (Joerden, s. v. »Widerstand«) In meiner Lesart haben diese unterschiedlichen Widerstandsarten einen inneren Verweisungszusammenhang. Sie beruhen auf den epistemischen Grundlagen und der damit einhergehenden kopernikanischen Wende in der Erkenntnistheorie und wie diese mit dem Verständnis der Person verknüpft ist. Weiterführend, siehe unten Kap. 3.3.

der Widerstand der Materie (als Teil der äußeren Natur) als auch der Widerstand der Vernunft und des Verstandes (als Teil der inneren Natur) sind auf sich bezogen und stehen ebenso in Beziehung zueinander. Die zentrale Perspektive, in der dieser Dualismus als Zusammenhang wahrgenommen wird, ist die Person und die damit verknüpften Person-zu-Person-Beziehungen.²⁰⁷ Die Person gehört als Sinnen- und Körperwesen zur *empirischen Natur* und als Vernunftwesen ist sie Teil der *intelligiblen Natur*. In dieser Doppelung ist die Person sowohl abhängig von Natur als auch abhängig von ihrer Erkenntnisart. Diese Doppelung ist aber nicht als eine Zusammensetzung von zwei voneinander verschiedenen Teilpersonen – einem Natur-Ich und einem intelligiblen Ich – zu verstehen. Vielmehr bringt die Person in ihrer Besonderheit sich denkend und handelnd zur Erscheinung.²⁰⁸ Die Person stellt das Denken und das Handeln nicht einfach her, sie ist bereits leiblich daran beteiligt. Diese Beteiligung ist

207 Die Person wurde in der Forschung mit unterschiedlichen Schwerpunkten in der Perspektive des Menschen, des Subjekts und des Selbstbewusstseins herausgearbeitet. Vgl. u. a.: Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts*; Sturma, »Was ist der Mensch?«; Brandt, »Die Bestimmung des Menschen«. In meiner Untersuchung zum Personenbegriff geht es darum, die phänomenologischen Voraussetzungen der Person zu erkunden. Auf dieser Grundlage kann meiner Einschätzung zufolge der körperliche Widerstand mit dem vernunftbasierten Widerstand in ein gedankliches Verhältnis gebracht werden, das auch das Verständnis der Person und weiterführend der Gesellschaft beeinflusst. Weiterführend, siehe unten Kap. 3.4.

208 Andrea Esser hebt hier zu Recht hervor, dass eine Differenzierung zweier Welten in Kants Verständnis von der Person keine Aufspaltung meint. Sie schreibt dazu: »Kant selbst wiederum behauptet, daß die Ethik weder empirisch noch metaphysisch, sondern kritisch zu begründen sei. Seine Ausführungen wenden sich strikt gegen Positionen, die den ethischen Anspruch aus einer Wesensbestimmung des Menschen oder aus einem bestimmten ontologischen Konzept heraus zu erklären versuchen. [...] Vorderhand spricht gegen die Annahme, Kant hätte seiner Ethik die metaphysische Konzeption zweier Welten unterlegt und ihren Anspruch von einer Wahl zwischen diesen Welten abhängig gemacht, daß diesen beiden Welten innerhalb der Kantischen Theorie ein verschiedener Status zukommt. Die ›intelligible Welt‹ ist [...] keine ›zweite Welt‹ und darf deshalb auch nicht als unabhängig von unserem Denken vorliegende Seinssphäre substantiiert werden.« (Esser, *Ethik für Endliche*, 198–99) Eine intelligible Abhängigkeit vom Sein ist meiner Interpretation zufolge eine widerstandsbasierte. Dieser Gedanke lässt sich in Levinas' Auseinandersetzung mit Kant weiterverfolgen, siehe unten Kap. 4.

nicht eine solche, in welcher Leiblichkeit einfach eine Ergänzung des sprachlich verfassten Denkens und des Handelns wäre.

Der Zusammenhang zwischen Leiblichkeit und Sprache gestaltet sich komplex und verläuft sowohl von der individuellen Leiblichkeit hin zur sprachlichen und gesellschaftlichen Verfasstheit der Person als auch zu dieser Leiblichkeit zurück. Diese Bewegung des Vor und Zurück enthält methodische Schwerpunkte und thematische Verästelungen. Der Widerstand ist in diesen Denkwegen eine Gelenkstelle, um Leib und Sprache (bzw. Gesellschaft) in ein Verhältnis zu bringen. Er ist sowohl bezogen auf die naturaffine, leibliche Komponente als auch auf die vernunftbasierte, sprachliche Komponente. Eine sich daraus ergebende Doppelstellung greift über auf die jeweiligen axiomatischen Ausrichtungen und den damit verknüpften inhaltlichen Schwerpunkten (u. a. Selbstbezogenheit, Kollektivität, Freiheit, Ethik, Natur, Willkür).

Diese Mehrfachstellung gilt es auch unter rhetorisch-performativen Gesichtspunkten zu betrachten. Sie ist bei genauerer Betrachtung eine Bruchstelle, die Kant sowohl methodisch-gedanklich als auch metaphorisch-bildlich entfaltet hat. Auffallend ist, dass Metaphern sich an strategisch wichtigen Stellen häufen,²⁰⁹ im Besonderen, wenn diese Bruchstelle einen Widerstreit, Antagonismus oder Zwiespalt darstellt, in dem verschiedene Kräfte, Interessen oder Bestrebungen im Menschen oder in der Gesellschaft gegen- oder miteinander wirken, sodass die darin auftretenden Bezugsglieder unter phänomenologischen Gesichtspunkten nur teilweise zur Deckung gebracht werden können.

Von einer Idee des Entzugs werden Metaphern angeleitet, die per se vieldeutig sind.²¹⁰ Ihr Vorzug liegt darin, dass vermittelt der in ihnen enthaltenen vielstimmigen Interpretationsmöglichkeiten die körperlichen, sinnlichen Aspekte eines Gegenstands deutlicher in den Vordergrund gerückt werden als dies bei einer abstrakt-gedanklichen Festlegung der Fall ist. Metaphern verleihen abstrakten Gedanken nicht nur eine Anschaulichkeit, sie verleihen ihnen auch eine visuelle Lebendigkeit und Vielstimmigkeit.

209 Höffe bemerkt dazu, dass Metaphern bei Kant »weder Begriffe noch Anschauungen« ersetzen: »Sie sind nicht deren Surrogat, sondern rhetorische Ergänzung; es sind illustrative Metaphern.« (Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft*, 319–20).

210 Vgl. Weinrich, »Semantik der kühnen Metapher«, 332–33.

Eine sich daraus ergebende hermeneutische Lücke gibt Metaphern eine Legitimität und Plausibilität. Denn begriffliche Festlegungen sind bei genauerer Betrachtung alles andere als festgelegt. Die Feststellung beispielsweise, dass eine Rose eine Rose ist, eröffnet bei weiterer Betrachtung unterschiedliche, auch kulturell und alltagsbezogene Zugangsweisen, die auf das Schema der Kategorien bezogen sind, diesen auch entschlüpfen.²¹¹ Dieser Umstand mag dazu beitragen zu erklären, warum Metaphern im Denken Kants eine strategische Funktion haben. Sie besteht darin, mittels optischer Täuschungen Mehrdeutigkeiten auszuloten,²¹² und mit dem Ziel, materielle Inhalte mit geistigen zu verbinden,²¹³ um den Grundzug des transzendentalphilosophischen Denkens – nämlich die Möglichkeiten und Grenzen des Denkens – zum Sprechen bzw. zur Darstellung zu bringen. Eine sich daraus ergebende metaphorische Verbindung von Sein (bzw. Materie, Natur, Körper, ...) und Denken hat Rückwirkungen auf den Widerstand, der zwar metaphorisch verkleidet, jedoch implizit vorhanden bleibt, und zwar je nach Perspektive der Betrachtung entweder in gegenstands- oder in subjektbezogenen Verhältnissen und wie diese sich zueinander verhalten.

So kommt es nicht von ungefähr, dass Metaphern in Kants Wortwahl besonders gehäuft dann auftreten, wenn es darum geht, die Grenze des Erkennens und damit einhergehend die Differenz zwischen dem Leiblichen und dem Sprachlichen zu beschreiben. Nicht selten kreisen metaphorische Formulierungen um einen implizit oder explizit auftretenden Widerstand, dessen mangelnde Berücksichtigung mit der Konsequenz ausgestattet ist, das Potenzial des Denkens und des Handelns nur teilweise zu erschließen. Wenn Kant philosophische Scheindebatten mit Luftgefechten vergleicht, wo die Protagonisten sich mit dem »Schatten« der reinen Vernunft »herum-

211 Weiterführend, siehe unten Kap. 3.3.

212 Eine dafür bekannte Metapher ist jene von der Wahrheit, die von einem Ozean als dem Sitz von Schein umgeben ist. Das volle Zitat lautet: »Es ist das Land der Wahrheit (ein reizender Nahme), umgeben von einem weiten und stürmischen Oceane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank, und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abentheuer verflucht, von denen er niemals ablassen, und sie doch auch niemals zu Ende bringen kan.« (KRV, A 235–36).

213 Vgl. Weinrich, »Semantik der kühnen Metapher«, 335.

balgen«,²¹⁴ so verweist diese Metapher auf eine Hintanstellung des sinnlich erfahrbaren Widerstands. Erforderlich ist eine möglichst gehaltvolle Berücksichtigung des Zusammenhangs zwischen dem Sinnlich-Leiblichen und dem Sprachlich-Vernünftigen, und die Berücksichtigung des Widerstands ist dafür ein wichtiger Indikator. Den nicht berücksichtigten Widerstand fordert Kant in der Metapher vom »*Flug der Taube*« ein, die im widerstandsfreien Raum fliegen und dadurch besser erkennen möchte.²¹⁵

Metaphern benutzt Kant auch, um zu zeigen, wie das Selbstverständnis der Person auf den praktischen Gebrauch übergreift, aber auch um zu zeigen, mit welchen Grenzen dieser Gebrauch ausgestattet ist. Die Metapher vom Menschen als einem krummen Holz bringt zum Ausdruck, dass die Person in ihrer leiblichen Verfasstheit und sozialen Angewiesenheit sich nur bedingt in theoretische Konzepte vom Menschen zwingen lässt. Es bleibt ein notwendiger Rest, der auch den Widerstand der Person auszeichnet und der eine wichtige Ausgangslage für ein praktisches Verständnis von Freiheit bildet.

Die wohl bekannteste Metapher in der *Kritik der reinen Vernunft* bringt Kant mit seiner Formulierung von der sogenannten kopernikanischen Wende in der Erkenntnistheorie²¹⁶ zum Ausdruck. Diese besagt, dass der Entstehungsort der Kategorien nicht in den empirisch verfassten Gegenständen, sondern in der Erkenntnisleistung des Subjekts zu suchen ist. Durch diesen Perspektivenwechsel wird ein Spannungsverhältnis zwischen dem Empirischen und dem Intelligiblen-Sprachlichen zum Ausdruck gebracht, das offen und mehrdeutig bleibt.²¹⁷ Das sich im Erkenntnisvollzug bewegende Subjekt und die subjektunabhängige Außenwelt – symbolisiert über die Sterne –, die das Subjekt im Vorgang des Erkennens in Ruhe lässt, sucht in sich selbst einen »*Stand*« bzw. eine »*Wurzel*«. ²¹⁸ *Wurzel* ist in

214 KRV, A 756; s. a. Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft*, 320.

215 Weiterführend, siehe unten Kap. 3.3.

216 Weiterführend, siehe unten Kap. 3.3.

217 Vgl. Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft*, 133.

218 Die metaphorische Formulierung »*Wurzel*«, die Kant zur Unterstützung der Beschreibung des Vernunftbegriffs verwendet, kann dahingehend interpretiert werden, dass er den Widerstand vom Stand interpretiert. Die bekannte Formulierung aus der *Kritik der reinen Vernunft* dazu lautet: »*Mehr Standhaftigkeit wird dazu nötig sein, sich durch die Schwierigkeit innerlich und den Widerstand*

metaphorischer Verwendung als Ansatzstelle zu verstehen, die den begrifflich-sprachlichen und ebenso den personenbezogenen-leiblichen Entstehungsort in sich vereint. Metaphorisch lässt sich auch das Spannungsverhältnis zwischen Anschauung und Begriff betrachten. Die bekannte Formulierung von den Gedanken, die ohne Inhalt »*leer*« sind, und den Anschauungen, die ohne Begriffe »*blind*« sind, bringt eine wechselseitige Angewiesenheit zwischen Begriff und Anschauung metaphorisch zum Ausdruck.²¹⁹

In den anthropologischen und den geschichtsphilosophischen Schriften beziehen sich Metaphern auf die Grenzen und transzendentalphilosophischen Voraussetzungen begrifflichen Erkennens und auf die daraus resultierenden Konsequenzen. So beschreibt die bereits erwähnte Metapher vom krummen Holz das widerspruchsfreie Bestehen mit Naturnotwendigkeiten, das sich dennoch im Gegensatz zum intelligiblen Standpunkt einer unbedingten Freiheit verhält.²²⁰ Im Ausgang dieser Metapher gilt die Formulierung: Auch wenn der Mensch in empirischer Hinsicht den empirischen Gesetzen unterworfen ist, gilt doch für ihn ebenso der Anspruch einer unbedingt gültigen Freiheit. Der Widerstand der Person als einem krummen Holz ist damit sowohl einer, der sich gegen eine Reduzierung menschlicher Existenz auf naturalistische Wesensbestimmung und gegen deterministische oder essenzialistische Ansprüche wendet, aber auch einer, der sich trotz Beschränkungen den Herausforderungen einer unbedingt gültigen Freiheit stellt.

Einen Widerstand gegenüber Freiheit und gegenüber dem Denken beschreibt Kant metaphorisch in der Schrift »Was ist Aufklä-

äusserlich nicht abhalten zu lassen, eine der menschlichen Vernunft unentbehrliche Wissenschaft, von der man wohl jeden hervorgeschossenen Stamm abhauen, die Wurzel aber nicht ausrotten kann, durch eine andere, der bisherigen ganz entgegengesetzte, Behandlung endlich einmal zu einem gedeihlichen und fruchtbaren Wuchse zu befördern.« (KRV, B 24) Weiterführend, siehe unten Kap. 3.4.2. »Wurzel« der Erkenntnis kann ferner als eine metaphorische Bezeichnung für das von Kant bezeichnete »*Radicalvermögen aller unsrer Erkenntniß*« (KRV, A 114) verstanden werden. Es ist wörtlich »*von der Wurzel*« zu verstehen und sie kann, worauf Höffe hingewiesen hat, mit der synthetischen Einheit der Apperzeption als dem »*höchsten Punkt*«, an dem sich der Verstandesgebrauch »*heften muß*«, verglichen werden (KRV, B 134, Anm.; Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft*, 140).

219 Vgl. KRV, A 51.

220 Vgl. Kaulbach, *Kant*, 178.

rung« (1784). Er betont, dass Freiheit und das Bestreben, diese zu verwirklichen, weder ein naturhaft angeborenes Vermögen noch ein quasiautomatisiertes Vermögen ist, das mehr oder minder selbstverständlich im erkennenden Handlungsvollzug zum Einsatz kommt. Erforderlich ist vielmehr ein sowohl leiblich konkreter als auch begrifflich-anschaulicher Gebrauch von Vernunft. Für die Darstellung dieser Zusammenhänge knüpft Kant an das platonische Bild von der Höhle als dem Ort des Nichtwissens an. Menschen, die sich freiwillig in einem Zustand der Unmündigkeit befinden, setzt Kant mit Gefangenen gleich: Sie werden in einen Gängelwagen eingesperrt.²²¹ Gängelwagen beschreibt metaphorisch die mangelnde Bereitschaft, sich gedanklich zu bewegen und vertraute Gewohnheiten zu verlassen. Die Beschreibung von den Eingesperrten bezieht sich auf die Ausgesperrten aus dem Haus der Vernunft. Die Eingesperrten wiederum sind durch die Beschränktheit ihrer Perspektive nicht imstande, einen Perspektivenwechsel vorzunehmen, sondern befinden sich durch die freiwillige Abhängigkeit in einem Zustand der Knechtschaft. Sie hindern sich selbst sowohl leiblich als auch geistig daran, selbstständig zu denken und zu handeln. Widerstand hat in diesem Denkbild eine beschränkende Funktion, und es bedarf eines Denkwidestands, um diese gedanklichen Beschränkungen zu überwinden.

Das Bild von den Ausgesperrten kann auch mit Platons Höhlengleichnis verglichen werden. In beiden Fällen sind die Subjekte Gefangene, die in ihrer Bewegungsfreiheit gehindert werden, und der damit einhergehende eingeschränkte Gebrauch ihrer Sinnesorgane hat Auswirkungen auf einen eingeschränkten Gebrauch der Vernunft. Im Gegensatz zu Platon fordert Kant jedoch nicht eine »Lösung der Fesseln«,²²² sondern eine Transformation der Beschrän-

221 Er schreibt dazu: »Nachdem sie ihr Hausvieh zuerst dumm gemacht haben und sorgfältig verhüteten, daß diese ruhigen Geschöpfe ja keinen Schritt außer dem Gängelwagen, darin sie sie einsperrten, wagen durften, so zeigen sie ihnen nachher die Gefahr, die ihnen droht, wenn sie es versuchen allein zu gehen.« (AA, 8, 35).

222 In seinen Platon-Studien weist Bernhard Waldenfels darauf hin, dass die »Lösung der Fesseln« in Platons Höhlengleichnis sich im »Übergang von einem dunklen Innenraum zu einem hellen Außenraum [...] und umgekehrt im Rückgang vom Hellen zum Dunklen« entfaltet. Die damit verknüpfte enigmatische Struktur, die dem Höhlengleichnis anhaftet, beinhaltet etwas Zweideutiges,

kung. Nicht der Gebrauch der Sinnesorgane soll eingeschränkt sein, vielmehr soll der Gebrauch des Erkennens beschränkt werden, um den »überfliegenden Gebrauch sinnlicher Erkenntnis« einzudämmen. Die metaphorische Darstellung eines überfliegenden Gebrauchs sinnlicher Erkenntnis stattet Kant mit einer zusätzlichen Unterscheidung aus: Nicht die »Idee an sich selbst, sondern blos ihr Gebrauch kann [...] überfliegend (transcendent) oder einheimisch (immanent) seyn«.²²³ Auch ein beschränkender Gebrauch von Ideen hat Rückwirkungen auf ein vernunftbasiertes Verständnis vom Widerstand, den Kant vor allem in der *Kritik der reinen Vernunft* mit einer Reihe von weiteren Metaphern, die mit dem Verständnis des Widerstands verknüpft sind, ausstattet.²²⁴

Jedoch nicht nur in metaphorischer Hinsicht ist die Rolle, die der Widerstand in Kants Denken hat, bedeutsam. Die Besonderheit, wie der Widerstand zum Einsatz kommt, ist des Weiteren ein wichtiger Indikator für die Art und Weise, wie Denken, Handeln, Urteilen und Wahrnehmen aufeinander bezogen sind. Sieben Schwerpunkte zeigen sich in meiner Lesart: ein naturphilosophischer, ein epistemischer, ein handlungsbezogener, ein gesellschaftsbezogener, ein staatsbezogener, ein menschenrechtsbezogener und ein ästhetischer Schwerpunkt. Sie sind nicht lose miteinander verbunden, sie erschließen sich, wie in den folgenden Kapiteln darzustellen ist, in der Perspektive des personenbezogenen Widerstands und wie dieser mit dem körperlichen Widerstand²²⁵ verflochten ist.

Empfinden, Wahrnehmen, Erkennen, Handeln, Beurteilen weisen einen in sich nach Schwerpunkten gegliederten Zusammenhang auf, und für die Entfaltung dieser Zusammenhänge ist die Erkundung der Bezugsglieder bedeutsam, die mit einem personenbezogenen

die sich auch auf die »Entfesselung des Blicks« bezieht und die damit verbundenen mehrfachen Möglichkeiten der Befreiung bzw. der Verantwortungszuschreibung, vgl. Waldenfels, *Platon*, 85–9.

223 KRV, A 643.

224 Weiterführend, siehe unten Kap. 3.4.2.

225 Was das Leibbewusstsein und den körperlichen Widerstand in Kants Werk anbelangt, schreibt Friedrich Kaulbach, dass es dazu in den Gesammelten Schriften Kants unterschiedliche Schwerpunkte gibt, die um subjekt- und sozialphilosophische Einheitsvorstellungen und ihren »Umkippungen und Sprüngen« kreisen, »um gerade diese Einheit besser fassen zu können« (Kaulbach, »Leibbewusstsein und Welterfahrung«, 465). Weiterführend, siehe unten Kap. 3.4.1.

Widerstand verflochten sind, und wie diese sich mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung in den Denkwegen und Verästelungen in Kants Schriften wiederfinden lassen.

In der Schrift »Träume eines Geistersehers« nimmt Kant Grundgedanken eines personenbezogenen Verständnisses des Widerstands vorweg. Er deutet diesen als einen begrifflichen Knoten (ein »*verwickelter metaphysischer Knoten*«),²²⁶ an welchem die verschiedensten philosophiegeschichtlichen Wege, aber auch die wichtigsten philosophischen Fragen zusammentreffen, und dessen Lösung dazu beiträgt, das metaphysische Denken vom empirischen zu unterscheiden. Ein personenbezogener Widerstand wird nicht erkannt als vorstellungsbezogener Möglichkeitsbegriff, sondern als erfahrungsbasierter Bewegungsbegriff.

Ein bewegungsbasiertes, dynamisches Verständnis von Materie und Leben schafft die Bedingungen für das Verständnis vom Selbst als geistiger bzw. vernunftbasierter Entität. In der genannten Schrift fragt Kant sowohl nach gemeinsamen Voraussetzungen zwischen Geist und Materie und ebenso nach Unterschieden zwischen Denken und Träumen. Maßgebend ist für ihn die Einsicht, dass der Widerstand den Schwerpunkt auf die Konsequenzen und nicht auf die Ursachen eines Geschehens richtet. Diese Konsequenzen sind reaktiver Art: Der Widerstand beschreibt in dieser Schrift eine Reaktion. Ein reaktives naturphilosophisches Verständnis vom Widerstand legt auch den Grundstein für das Verständnis vom Selbst als einem geistigen Wesen: Ich kann mich nicht als eine Ursache oder als eine Möglichkeit begreifen, sondern nur über einen Vorgang der Differenzbildung, indem ich selbst zu mir in Widerstand trete. Es gibt kein Zentralorgan, von dem aus ich mich als etwas materiell oder körperlich verfasstes Ganzes begreifen kann. Ebenso gibt es keine Zentralperspektive, in der ich meinen Körper als Ganzes sehen kann. Vielmehr gilt: »*Wo ich empfinde, da bin ich.*«²²⁷ Für

226 AA, 2, 319; vgl. Shell, *Embodiment of Reason*. Detaillierter siehe unten Kap. 3.4.1.

227 Kant kommentiert diesen Zusammenhang folgendermaßen: »*Ich würde mich also an der gemeinen Erfahrung halten und vorläufig sagen: Wo ich empfinde, da bin ich. Ich bin eben so unmittelbar in der Fingerspitze wie in dem Kopfe. Ich bin es selbst, der in der Ferse leidet und welchem das Herz im Affecte klopft. Ich fühle den schmerzhaften Eindruck nicht an einer Gehirnnerve, wenn mich mein Leichdorn peinigt, sondern am Ende meiner Zehen. Keine Erfahrung*

das Empfinden ist die Erfahrung einer pulsierenden, schmerzenden, verändernden Sinnesqualität notwendig, die die innere Welt mit der äußeren Welt in Beziehung setzt. Das Begreifen und das Empfinden stehen hier in wechselseitiger Beziehung zueinander und sie sind gleichzeitig durch die Bezugnahme auf den Raum voneinander unterschieden. Körper und die Empfindungen vom Körper haben einen Ort, Begriffe hingegen, die geistige Inhalte beschreiben, jedoch nicht. Es gibt keinen Ort und auch keinen verborgenen Mittelpunkt, der den Sitz oder den Ursprung der Seele beschreibt und das Geschehen Geist anleiten würde. Daraus erwächst die Herausforderung, den Begriff Geist zu verwenden, ohne diesen von seinen materiellen Voraussetzungen gesondert zu betrachten. Für die Begriffsverwendung Geist ist es erforderlich, von der Materialität des Widerstands, an dem die Materie sinnlich erfahren wird, zu abstrahieren, ohne auf die leiblich-materielle Anwesenheit reduziert zu sein.²²⁸ Bewegung ist hier ein Schlüsselwort, um geistige Inhalte zu benennen, ohne Prozesse der Materialisierung auszublenden. Geistige Inhalte füllen den Raum nicht aus, sie sind erkennbar vermittels Veränderungen, die ein Geschehen im Raum andeuten, aber nicht zwingend einen Körper erforderlich machen.

Auch was den naturphilosophisch verfassten Widerstand anbelangt, gibt es für Kant weder ein Erkennen vor noch nach dem Erkennen. Der Widerstand der Materie ist nicht ein solcher, der sich durch seine Materialität »an-sich« dem Begriff entzieht. Materie leistet nicht aufgrund ihrer bloßen Existenz,²²⁹ sondern aufgrund

lehrt mich einige Theile meiner Empfindung von mir für entfernt zu halten, mein untheilbares Ich in ein mikroskopisch kleines Plätzchen des Gehirnes zu versperren, um von da aus den Hebezeug meiner Körpermaschine in Bewegung zu setzen, oder dadurch selbst getroffen zu werden.« (AA, 2, 324–25).

- 228 Shell schreibt dazu: »*Spirit must be understood in terms that relate it, if only negatively, to the outer relations of force by which matter is made known to us. Spirit is thus not only that which is inward (or rational) but also that which, due to its perfect penetrability, takes no part in the community of reciprocal action and reaction which constitutes the system of physical nature. One can retain the concept of a spirit only by thinking of (rational) beings who can be present even in a space filled with matter, thus beings who do not possess the quality of impenetrability, and who never constitute a solid whole, no matter how many you unite.*« (Shell, *Embodiment of Reason*, 108).

- 229 Anm. zum ersten Lehrsatz der *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft*: »Also ist der Widerstand, den eine Materie in dem Raum, den sie

ihrer begrifflichen Konstruktion einen Widerstand.²³⁰ Die sinnliche Bezogenheit der Materie auf den (nicht leeren) Raum²³¹ ist nicht nur ein notwendiger Ausgangspunkt, damit der Widerstand der Materie als Widerstand identifiziert werden kann,²³² sie liefert auch ein Bestimmungsmerkmal für die Unterscheidung zwischen dem sinnlich Bekannten und dem sinnlich Unbekannten. Der empfindende Widerstand, der sich in der sinnlichen Bezogenheit auf Materie einstellt, signalisiert dem Subjekt, dass es keinen präreflexiven Zugang zu einer ursprünglichen Beschaffenheit einer inneren Existenz (welcher Art auch immer) gibt. Wir beziehen uns auf uns vermittels Vorstellungen und nicht über gedankliche Konstruktionen eines Dings oder eines Affekts an sich.²³³ Durch die raum- und zeitgebundene Ausstattung erhält nicht nur der empfindende Widerstand, sondern ebenso das Denken seine Konsistenz und Antriebskraft, die ebenfalls eine widerständige Kennzeichnung hat. Im leeren, luftfreien und damit widerstandsfreien Raum lässt sich nicht denken, wie Kant mit der Metapher vom Flug der Taube verdeutlicht.²³⁴

erfüllt, allem Eindringen anderer leistet, eine Ursache der Bewegung der letzteren in entgegengesetzter Richtung. Die Ursache einer Bewegung heißt aber bewegende Kraft. Also erfüllt die Materie ihren Raum durch bewegende Kraft und nicht durch ihre bloße Existenz.» (AA, 4, 497).

230 Anm. zum ersten Lehrsatz der *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (AA, 4, 497); vgl. Bianchi / Wunderlich, s. v. »Materie«, 1469.

231 Vgl. dazu und weiterführend: Ziche, »Die Einheit der Natur«, 233–34.

232 Blumenberg ergänzt dazu, dass Kants bewegungs- und raumbasiertes Verständnis von Materie den Ausgangszustand mit dem Veränderungszustand in Beziehung setzt, ohne diese Differenz im Vorgang des Erkennens zu leugnen oder zu nivellieren, vgl. Blumenberg, *Genesis der kopernikanischen Welt* 2, 463.

233 Das vollständige Zitat lautet: »In der Erfahrung ist Erscheinung und realer Begriff. Die Erfahrung von unseren Veränderungen enthält die blosse Erscheinungsform der Zeit und den Begriff vom seyn. [Das letztere] Beydes zusammen macht etwas aus, was in dem Felde der Erfahrungen einen richtigen Grund abgiebt. Das erstere aber, mithin der dadurch afficirte Begriff der existenz, geht nicht weiter und hat keine innere realitaet, sondern nur den Werth einer bedingten Form unsrer Vorstellungen, d. i. es ist kein Ding oder dessen affection an sich selbst, sondern nur die sinnliche Vorstellung davon.« (Reflexionen zur Metaphysik, 4998, in: AA, 18, 56).

234 Mit Kritik an Platons Ideenlehre schreibt Kant dazu in der *Kritik der reinen Vernunft*: »Ebenso verließ Plato die Sinnenwelt, weil sie dem Verstande so vielfältige Hindernisse legt, und wagte sich jenseit derselben auf den Flügeln der Ideen, in den leeren Raum des reinen Verstandes.« (KRV, A 5) In der B-Ausgabe wählt Kant anstelle der Formulierung »vielfältige Hindernisse« die Formulierung

Der handlungsbezogene körperliche Widerstand bildet in den anwendungsorientierten Schriften einen weiteren Schwerpunkt. Er ist als thematischer Gegenstand in eine ethische Bewegung des Begehrens²³⁵ und des Handelns eingebunden, die eine Voraussetzung, einen Schauplatz und einen Zweck hat, der nach einer Beurteilung verlangt. Als handlungsbezogener körperlicher und sinnlich vermittelter Widerstand ist dieser sowohl Gegenspieler als auch Verbündeter des Willens.²³⁶ Unter moral- und sozialphilosophischen Gesichtspunkten stellt sich die Frage, was es zu beachten gilt, damit der körperliche Widerstand, den Kant reflexiv auch als leiblichen Widerstand begreift,²³⁷ nicht Gegenstand einer theoretischen Erörterung bleibt, sondern seine (widerständige) Bedeutung für den Handlungsvollzug deutlich wird.

»enge Schranken« (KRV, B 9). Diese zweifache Formulierung enthält eine doppelte Betrachtung auf den Widerstand: Er ist sowohl ein sinnlich empfundenes Hindernis und ebenso eine durch das Denken gesetzte Beschränkung.

- 235 Begehren wird in begrifflicher Nähe zum Willen interpretiert. Auch die reine Vernunftbestimmung des Begehrens, das Kant »oberes Begehungsvermögen« nennt, nimmt auf den Widerstand sinnlicher Bestimmungsgründe Bezug, ohne diesen sinnlich vermittelten Widerstand zu überwinden. Baumanns spricht hier von einer regulativen Funktion, die das obere Begehungsvermögen auf das untere Begehren hat (vgl. Baumanns, *Kants Ethik*, 34–5). Zur Verknüpfung von Begehren und Vernunft, vgl. auch Römer, *Das Begehren der reinen praktischen Vernunft*. Detaillierter, siehe unten Kap. 3.4.3.

- 236 Annemarie Pieper betont, dass der Wille mit körperlichen Bedürfnissen eng verflochten ist. Der Körper fungiert hier aber nicht als passives Reservoir, sondern als Spiegel und Gestaltungsmedium, damit der Wille als guter Wille zum Ausdruck kommt und ursprüngliche Freiheit als sittliche Freiheit ihre Ansprüche geltend macht. Die Autorin schreibt dazu: »Wäre die praktische Vernunft eine außer- oder übermenschliche Instanz, bedürfte sie keines Gesetzes, denn sie wäre gleichursprünglich sittlicher Wille. Freiheit müßte also nicht geboten werden, weil der Wille ab ovo Freiheit bejahen würde. Beim Menschen hingegen klaffen Vernunft und Wille auseinander, da auch der Körper seine Ansprüche geltend macht und den Willen empirisch – im Sinne der Naturkausalität – determiniert. Insofern sieht sich die praktische Vernunft genötigt, gegenüber dem Willen die Sprache des Körpers zu sprechen und ihm einen Zwang in Gestalt eines Sollens aufzuerlegen. Diesen normativen Zwang nimmt sie aber gleichzeitig wieder zurück, indem sie ihn als Ausdruck ursprünglicher Freiheit einsichtig macht. Der Wille soll, weil er sich durch das, was er soll, in Freiheit versetzt und damit als guter Wille erweist, der will, was er soll.« (Pieper, »Zweites Hauptstück«, 105).

- 237 Vgl. Kaulbach, »Leibbewusstsein und Welterfahrung«. Weiterführend, siehe unten Kap. 3.4.1.

Eine Erweiterung der Perspektive ist hier notwendig, die Kant in den praktischen und anwendungsorientierten Schriften vornimmt. Kants postulierte widerständige Angewiesenheit des Menschen auf andere Menschen legt den Grundstein für ein sozialphilosophisches Verständnis des Widerstands. Die von ihm behauptete widerständige Bezogenheit des Menschen auf andere Menschen bringt einen Antagonismus zum Ausdruck, der das soziale Selbstverständnis der Person mit der sozialen Angewiesenheit der Person verknüpft. Das Handeln als Handeln und das Begreifen als Begreifen wären unvollständig, wenn diese nicht in Auseinandersetzung mit anderen handelnden Personen verstanden werden. Eine Handlung setzt nicht nur eine individuelle Person voraus, die leiblich-sprachlich verfasst ist und welcher Handlungen zugeordnet werden, sondern sie setzt eine Pluralität von unterschiedlichen Zugangsweisen voraus, in der sich individuelle und soziale Erfordernisse wechselseitig stützen. Dabei geht es nicht nur um eine sozial strukturierte intersubjektive Schwerpunktsetzung des Widerstands, die sich beim wechselseitigen Argumentieren zeigt,²³⁸ sondern es geht auch um ein interpersonales Wechselverhältnis zwischen Agieren und Reagieren, die Personen und die ihnen zugeschriebenen Handlungen aneinanderkoppelt. Hier wiederholt sich der newtonsche Gedanke einer kausalen Wechselwirkung, die Personen widerständig aneinanderbindet, jedoch ohne den Anspruch aufzugeben, dass eine Person auch unabhängig von sozialen Einflüssen und Handlungssituationen zu begreifen ist.

Dass ein widerstandsbasiertes Selbstverständnis der Person mit einem antagonistischen Verständnis von Gesellschaft verknüpft ist, beinhaltet Herausforderungen, denen Kant in den jeweiligen rechtsphilosophischen, ethischen, sozialanthropologischen und geschichtsphilosophischen Schwerpunkten in personenbezogener Zuspitzung entsprochen hat. Darauf werde ich in den nächsten Kapiteln noch zurückkommen. Nur eingeschränkt berücksichtigt wird in meinen Überlegungen die besondere Rolle, die der Widerstand in der Perspektive von rechts- und staatsphilosophischen Überlegungen und den damit verknüpften, revolutionären bzw. reformatorischen Bewegungen hat. Sie bildet in der Kant-Forschung den Gegenstand kom-

238 So ist in der *Kritik der Urteilskraft* (§ 56, Vorstellung der Antinomie des Geschmacks) zu lesen, dass Streiten und Disputieren »durch wechselseitigen Widerstand der Urtheile Einhelligkeit derselben hervorzubringen suchen« (AA, 5, 338).

plexer Debatten, die kontrovers diskutiert werden. Auch wenn ich diese hier nicht im Detail nachzeichnen werde, scheint es mir wichtig darauf hinzuweisen, dass Kant gesellschaftsphilosophische und staatsphilosophische Überlegungen als ein widerstandsbasiertes Spannungsverhältnis betrachtet, in dem die unbedingte Angewiesenheit des Menschen auf Normen ein wichtiger Blickwinkel ist, die er sowohl in rechts- als auch in moralphilosophischer Hinsicht erörtert. Daraus ergeben sich unterschiedliche Schwerpunkte, die ich in ihrer Komplexität aber nur teilweise wiedergeben kann.

Besonders umstritten ist in der Forschung, inwiefern mit Kant ein Recht auf aktiven Widerstand gegen die Staatsgewalt argumentiert werden kann. Exemplarisch verweise ich dazu auf den Beitrag von Robert Spaemann, der aus rechtsphilosophischer Perspektive die Position vertritt, dass nach Kant ein individuelles Zwangsrecht zum Widerstand in einem rechtmäßigen Zustand nicht gerechtfertigt sein kann. Er schreibt dazu:

»Kants These ist nun die, daß, wo einmal ein rechtlicher Zustand besteht, der rechtmäßige Zustand nur auf rechtliche Weise herbeigeführt werden darf. Das heißt also Kant bestreitet jedes Recht auf einen aktiven Widerstand. Der Grund ist der folgende: Durch den rechtlichen Zustand ist allererst ein kollektives Subjekt eines möglichen gemeinsamen Wollens konstituiert, den ›Naturzustand‹ zu verlassen.«²³⁹

Aufgrund eines nicht aufzulösenden Spannungsverhältnisses zwischen latenter und manifester Gewalt wird der Interpretation Spaemanns zufolge ein Spielraum eröffnet, der das Recht auf aktiven Widerstand gegen die Staatsgewalt sowohl definiert als auch begrenzt und teilweise aber auch begründet. Es ist dann legitimiert, wenn eine Revolution erfolgreich war, und es bleibt illegitim, wenn eine Revolution nicht erfolgreich ist.²⁴⁰ Die sich daraus ergebenden offenen Fragen

239 Spaemann, »Kants Kritik des Widerstandsrechts«, 348.

240 Spaemann, »Kants Kritik des Widerstandsrechts«, 349. Kants Formulierung von der »*höchsten Gesetzgebung*« bedarf meinem Leseverständnis zufolge eine Erweiterung, nämlich als Teil eines Zusammenschlusses von staatlichen Gemeinschaften, die den »*rechtmäßigen Widerstand eines Volkes*« nicht in der Perspektive von staatlichen Interessen, sondern auch in der Perspektive von überstaatlichen Interessen (etwa im Kontext der Menschenrechte) definieren würde. Die entsprechende Stelle aus der *Metaphysik der Sitten* lautet: »*Wider das gesetzgebende Oberhaupt des Staats gibt es also keinen rechtmäßigen Widerstand des Volks; denn nur durch Unterwerfung unter seinen allgemein-*

verlangen in meiner Wahrnehmung nach möglichst gehaltvollen ethischen und epistemischen Bestimmungskriterien des gesellschaftlichen Handelns, die dann auch auf eine vielschichtige Bestimmung des Rechts übergreifen. Es stellt sich hier auch die Frage, welche Aufgaben staatliche Agenden und Kontrollorgane nicht nur für die Wahrnehmung der Rechte einzelner Bürger:innen, sondern auch in der Perspektive von marginalisierten Randgruppen, wie z. B. Migrant:innen und andere marginalisierte Gruppen, haben.²⁴¹

Eine KurzschlieÙung zwischen individueller und kollektiver Freiheit bildet für Jacques Derrida die Grundlage für ein logozentrisches Verständnis von Wahrheit. Der Gegenstand dieser Wahrheit ist in einer »Struktur von Interpretation und Intuition« gefangen, die eine spontane, eigenmächtige und prinzipielle Wirkmacht enthält, das Subjekt und seine Psyche quasimetalogisch zu definieren.²⁴² Das damit einhergehende Spannungsverhältnis zwischen kollektiven und

setzgebenden Willen ist ein rechtlicher Zustand möglich [...]. Der Grund der Pflicht des Volks einen, selbst den für unerträglich ausgegebenen Mißbrauch der obersten Gewalt dennoch zu ertragen liegt darin: daß sein Widerstand wider die höchste Gesetzgebung selbst niemals anders als gesetzwidrig, ja als die ganze gesetzliche Verfassung vernichtend gedacht werden muß. Denn um zu demselben befugt zu sein, müßte ein öffentliches Gesetz vorhanden sein, welches diesen Widerstand des Volks erlaubte, d. i. die oberste Gesetzgebung enthielte eine Bestimmung in sich, nicht die oberste zu sein und das Volk als Unterthan in einem und demselben Urtheile zum Souverän über den zu machen, dem es unterthänig ist; welches sich widerspricht und wovon der Widerspruch durch die Frage alsbald in die Augen fällt: wer denn in diesem Streit zwischen Volk und Souverän Richter sein sollte (denn es sind rechtlich betrachtet doch immer zwei verschiedene moralische Personen); wo sich dann zeigt, daß das erstere es in seiner eigenen Sache sein will.« (AA, 6, 320).

241 Gerade bei politisch-ethischen Problemstellungen, wie staatlicher Gewalt und staatlichen Kontrollmaßnahmen, ist ein möglichst umfassender Begriff von staatlichen Interessen erforderlich, die nicht auf Kosten von individuellen Rechten definiert werden, wie sich dies u. a. bei der Migrations- und Genderdebatte zeigen lässt. Die Politikwissenschaftlerin Birgit Sauer formuliert die damit verknüpfte Problemstellung als Frage: »Wie kann der Gewaltbegriff so definiert werden, dass er alle Dimensionen und Praktiken von Gewalt gegen Frauen umfasst, dass er aber zugleich Freiheits- und Handlungspotenzial ermöglicht und nicht zur weiteren Viktimisierung von Migrantinnen beiträgt. Darin besteht die theoretische und politische Herausforderung.« (Sauer, »Gewalt, Geschlecht, Kultur«, 52).

242 Derrida, »Interpretations at War«, 90–1. Weiterführend, auch in Auseinandersetzung mit Franz Rosenzweig und Emmanuel Levinas, vgl. unten Kap. 4.

individuellen Bestrebungen basiert auf einem grundlegenden Spannungsverhältnis zwischen Recht und Ethik, das in der Forschung unterschiedlich erörtert wird.²⁴³ In meiner Wahrnehmung bietet ein möglichst gehaltvoller Begriff der Person, der das widerstreitende Verhältnis zwischen dem Körperlichen und dem Intelligiblen nicht

-
- 243 Herlinde Pauer-Studer kommentiert diesen Zusammenhang folgendermaßen: »Die genaue begründungstheoretische Einbettung des Rechtsgesetzes in den Gesamtrahmen der praktischen Philosophie Kants gilt als strittiges Thema der Kant-Interpretation. Die obersten Grundsätze der zwei Teile der Metaphysik der Sitten, nämlich Rechtslehre und Tugendlehre, bringen zwei unterschiedliche Versionen des kategorischen Imperativs zum Ausdruck. Trotz Kants entschiedener Trennung von Recht und Moral spricht die Architektonik von Kants praktischer Philosophie dafür, dass diese beiden Bereiche von einem übergeordneten Prinzip der praktischen Vernunft abgedeckt werden. Doch genau diese Art des Zusammenhangs ist aufgrund von Kants in eine motivationale Analyse des guten Willens eingebetteten Aufweis des kategorischen Imperativs in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten nicht einfach herzustellen. Den wesentlichen Unterschied zwischen Rechtslehre und Tugendlehre ortet Kant darin, dass das Recht die äußere Freiheit regelt und die Ethik auf die innere Freiheit normierend einwirkt.« (Pauer-Studer, *Autonom leben*, 127–28. Weiterführend zum Begriff der inneren Freiheit: Nagl-Docekal, *Innere Freiheit*) Der Rechtshistoriker Okko Behrends begreift das Verhältnis zwischen Recht und Ethik unter ausschließlich rechtsphilosophischen Vorzeichen. Er folgert daraus, dass Kant »auch im Recht, beginnend mit der ›Kritik der reinen Vernunft‹, sich als ein unvergleichbarer Meister des Hinwegdenkens erwiesen hat und für den Juristen und Rechtshistoriker dadurch dauerhaft bedenkenswert und bedenklich bleiben wird, dass er den Befehlen des Rechts und der Moral einen von Widerständen der vom Handeln vorgefundenen konkreten Umstände freien Raum geschaffen hat« (Behrends, »Kants Taube«, 54). Der »Flug der Erkenntnis« (weiterführend, siehe unten Kap. 3.3) ist für ihn ein »Flug der Macht vom Befehls- und Gehorsamsakt«, da Vernunft erst dann zur Anwendung kommt, wenn der aus der Empirie kommende Gegenstand von den »Widerständen« befreit wird, womit auch die Ausschaltung der Kontrollinstanzen beim Gehorchenden ausgelöst ist, der bereits im Vorgang einer transzendental verfassten Erkenntnis angelegt sei. Von da ausgehend stellt Kant, wie Behrends hervorstreicht, einen Zusammenhang zwischen Recht und Begriff her, wodurch nicht nur »die Grenzen seines Denksystems« zu eng gefasst sind, sondern ebenso die »unbedingte Herrschaft der Wahrheitspflicht« und »dadurch die Verhältnisse ›systematisch‹ überfordert« seien (Behrends, »Kants Taube«, 65). Ich werde auf diese Zusammenhänge noch zurückkommen und die Rolle des Widerstands für begriffliche Einsatzweisen und die davon abgeleiteten Aufgabenfelder der reinen und praktischen Vernunft untersuchen. Weiterführend, siehe unten Kap. 3.4.2 und 3.4.3.

leugnet, eine Möglichkeit, diese abstrakten Spannungsverhältnisse auf eine neue Ebene der Betrachtung zu bringen.²⁴⁴

Hier kann festgehalten werden, dass ethische und rechtliche Betrachtungen ein Spannungsverhältnis aufweisen. Ihre Entfaltung erfolgt in Abhängigkeit von epistemischen und sozialphilosophischen Überlegungen, und der Widerstand taucht an der Schnittstelle dieser verschiedenen Ordnungsbereiche auf. Seine Zugangs- und Behandlungsweise ist davon abhängig, wie diese Begriffe definiert und in den jeweiligen Problemhorizonten gedeutet werden. Auch rechtliche Anwendungskriterien des Gesetzes beruhen auf erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, die mit praktischen Notwendigkeiten verknüpft sind. Meiner Auffassung zufolge bildet die Auslotung der Grenze des theoretischen Erkennens die Möglichkeit des Erkennens für den praktischen und ethischen Gebrauch der Vernunft.²⁴⁵ Der Widerstand der praktischen Vernunft ist davon abgeleitet höher einzuschätzen als der Widerstand einer theoretischen Vernunft.²⁴⁶ Eine inhaltliche Verknüpfung erlangt der Widerstand der praktischen Vernunft in einer unbedingten Angewiesenheit des Individuums auf eine Gruppe, weiterführend auf Gesellschaft; jedoch stellt sich

244 Weiterführend, siehe Kap. 3.4.3.

245 Die sowohl erkenntnistheoretischen als auch praktischen Aufgabenbereiche der Vernunft erschließen sich durch ein Primat der praktischen Vernunft, vom dem jenes der theoretischen Vernunft abgeleitet wird. Die Umsetzung der Anliegen der Vernunft ist nur dann gewährleistet, wenn beide Aufgabenbereiche sich nicht widerstreiten und ihre Sätze sich nicht widersprechen. Die Schlussfolgerung, die Kant daraus zieht, lautet, dass Vernunft nur dann eine Vernunft sein kann, wenn sie über das Primat der praktischen Vernunft gedeutet wird. Er schreibt dazu: »In der Verbindung also der reinen speculativen mit der reinen praktischen Vernunft zu einem Erkenntnis führt die letztere das Primat [...]. Denn es würde ohne diese Unterordnung ein Widerstreit der Vernunft mit ihr selbst entstehen: weil, wenn sie einander bloß beigeordnet (coordinirt) wären, die erstere für sich ihre Grenze enge verschließen und nichts von der letzteren in ihr Gebiet aufnehmen, diese aber ihre Grenzen dennoch über alles ausdehnen und, wo es ihr Bedürfnis erheischt, jene innerhalb der ihrigen mit zu befassen suchen würde. Der speculativen Vernunft aber untergeordnet zu sein und also die Ordnung umzukehren, kann man der reinen praktischen gar nicht zumuthen, weil alles Interesse zuletzt praktisch ist, und selbst das der speculativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist.« (AA, 5, 121) Weiterführend: Baum, »Person und Persönlichkeit bei Kant«, 81–2; Mohr, »Der Begriff der Person«, 110.

246 Weiterführend in Auseinandersetzung mit Levinas, siehe unten Kap. 4.

die Frage, ob diese Angewiesenheit auf Gesellschaft automatisch im Lichte einer nationalstaatlichen Zugehörigkeit verknüpft sein muss. Diese Verknüpfung ist aus moralphilosophischer Sicht problematisch. Wenn nämlich öffentliche Vernunftagenden mit nationalstaatlichen Interessen kurzgeschlossen werden, bleibt die Grenze zwischen Gut und Böse bzw. gerechtfertigt und nicht gerechtfertigt von der Definition von nationalstaatlichen Interessen abhängig. Der Mensch als moralisches Mischwesen kann damit von seinem moralischen Selbstbestimmungsrecht nur bedingt Gebrauch machen, ebenso kann die Gesellschaft als Ganzes sich nicht verändern, und damit auch nicht verbessern, da diese in eine zeitlose nicht mehr weiter veränderbare Form von nationalstaatlichen Interessen gebracht werden.²⁴⁷

In meiner Lesart gibt es auch andere Bezugspunkte in Kants Schriften, die dann auch sein Verständnis des Widerstands in ein neues Licht rücken. Anders als Hobbes' Philosophie ist Kants Philosophie nicht eine des Staates, sondern eine, wie weiter oben bereits ausgeführt, der Person, die meiner Lesart zufolge nicht zwingend mit national- und staatsphilosophischen Prämissen kurzuschließen ist.

Der Vorwurf eines restriktiven Verständnisses eines politisch wirksamen Widerstands in Kants anwendungsorientierten Schriften kann jedoch nur bedingt entkräftet werden. Unklar bleiben Verhältnisse zwischen einem öffentlichen und einem privaten Vernunftgebrauch.²⁴⁸ Sie spiegeln zwei unterschiedliche Zugänge zum

247 Kersting bemerkt dazu: »Der Prozeß der Gemeinschaftsbildung ist sowohl im Teufelsvolk als auch im Volk der Engel mit der Staatserrichtung abgeschlossen. Beide Extremwesen finden in ihren Staatsgebilden eine auf ihre Natur genau zugeschnittene, bestimmungsgerechte Gemeinschaftsform. Weder für die Bösen noch für die Guten gibt es die Möglichkeit, durch neue Formen des Zusammenschlusses ihren Zustand zu verbessern. Für das menschliche Misch- und Mittelwesen jedoch gilt anderes. Für den Menschen ist mit der Ausbildung der Rechtsgemeinschaft und ihrer staatsrechtlichen und völkerrechtlichen Ausdifferenzierung der Prozeß der vernunftgeforderten Gemeinschaftsbildung noch nicht zum Abschluß gekommen.« (Kersting »ein beharrliches Ganzes«, 90–1).

248 Diese Unterscheidung findet sich u. a. in der Schrift »Was ist Aufklärung?«. In dieser identifiziert er den öffentlichen Vernunftgebrauch als die unbedingte Freiheit der Wissenschaften, die keinen Widerstand als Beschränkung dulden darf, um sich entfalten zu können. Davon unterscheidet er den privaten Vernunftgebrauch, der im Dienst einer Sache (und auch eines Staates) steht, die Beschränkungen erdulden muss, damit die Anliegen, für die sie eintritt,

Verständnis von Vernunft wider, die sich meines Erachtens in den zwei verschiedenen Formulierungen des kategorischen Imperativs – nämlich der Zweck-an-sich-Formel und der Universalisierungsformel – fortsetzen. Beschreibt Letztere Zwecksetzungen, in denen es um den Erhalt und Fortbestand eines sozialen Gebildes geht, die weiterführend in der Perspektive von nationalstaatlichen Hegemoniebestrebungen sich fortsetzen, rückt Erstere die Person in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Ein sich daraus ergebender Dialog zwischen Kant und Levinas bildet den Gegenstand einer gesonderten Auseinandersetzung.²⁴⁹

Eine moralphilosophische Alternative zu bestehenden Debatten über einen öffentlichen Vernunftgebrauch hat Christine Korsgaard angeboten. Ihren Überlegungen zufolge ist die Frage der Angemessenheit eines öffentlichen Vernunftgebrauchs vorrangig, sodass eine möglichst breite Vielfalt von Perspektiven in diesem Verständnis eingeschlossen ist. In der Schrift *Self-Constitution* geht sie davon aus, dass es einer Person nur dann gelingen kann, ihre praktische Identität auszubilden, wenn Gründe mit dem normativen Anspruch ausgestattet sind, jedermann zu gehören, also öffentliches Gut sind.²⁵⁰ Ein öffentlicher Gebrauch der Vernunft ergibt sich ihren Überlegungen zufolge aus der Tatsache, dass das Bestreben nach etwas sich nicht auf private Wünsche oder Ziele reduzieren lässt. Der private und der öffentliche Vernunftgebrauch sind demzufolge insofern miteinander verwoben, da Bestrebungen von ihrer Natur her private Interessen überschreiten und in diesem Überschreiten auf öffentliche Anerkennung ausgerichtet sind. Sie schreibt dazu:

gewährleistet bleiben. Er schreibt dazu: »Den Privatgebrauch nenne ich denjenigen, den er in einem gewissen ihm anvertrauten bürgerlichen Posten oder Amte von seiner Vernunft machen darf. Nun ist zu manchen Geschäften, die in das Interesse des gemeinen Wesens laufen, ein gewisser Mechanismus nothwendig, vermittelt dessen einige Glieder des gemeinen Wesens sich bloß passiv verhalten müssen, um durch eine künstliche Einhelligkeit von der Regierung zu öffentlichen Zwecken gerichtet, oder wenigstens von der Zerstörung dieser Zwecke abgehalten zu werden.« (AA, 8, 37).

249 Siehe unten Kap. 4.

250 Sie schreibt dazu: »Everybody's reasons seem to belong equally to everyone, that is, they have normative force for everyone, and so apparently I have just as much reason to carry out your projects as my own. How is that supposed to leave me with a practical identity that is my own and no one else's?« (Korsgaard, *Self-Constitution*, 207).

»In other words, to have a personal project or ambition is not to desire a special object that you think is good for you privately, but rather to want to stand in a special relationship to something you think is good publicly.«²⁵¹

Zusammenfassend kann hier festgehalten werden, dass das Verständnis des Zusammenhangs zwischen privater und öffentlicher Vernunft ebenso Einsatzweisen des Widerstands definiert. Je nachdem, ob private Vernunft in Abhängigkeit von öffentlicher Vernunft definiert, oder ob dieses Verhältnis unter umgekehrten Vorzeichen definiert wird, hat diese Definition Rückwirkungen auf Einsatzweisen des Widerstands. Ein nicht immer als einfach zu definierendes Wechselverhältnis zwischen privater und öffentlicher Vernunft ergänzt Kant durch eine personenbezogene Perspektive. Durch diese haben Vernunft und Widerstand nicht verschiedene Herkünfte,²⁵² sie beruhen auf einem Zusammenhang, der personenbezogen zu deuten ist.

251 Korsgaard, *Self-Constitution*, 211.

252 Ebeling nimmt in seiner Studie *Vernunft und Widerstand* eine andere Gewichtung vor. Er spricht von »zwei Quellen der Moral«, wobei der »Widerstand gegen die Mißachtung« der »Achtung aus Vernunft [...] a priori komplementär« entgegengesetzt ist. Es handelt sich dem Autor zufolge um einen Widerstand, der auf einer »Identifikation unter Vernünftigen« und einer »Identifikation unter Sterblichen« beruht, die eine »widerständige Übereinkunft der Sterblichen und Vernünftigen« ermöglicht (Ebeling, *Vernunft und Widerstand*, 203). Ebelings Abhandlung über das komplexe Verhältnis zwischen Vernunft und Widerstand beinhaltet philosophisch sehr weit gefasste und fragwürdige bis unklare Erkenntnisinteressen. Phänomenologische Überlegungen zum Widerstand bleiben weitgehend ausblendet. Er scheint verharmlosend vom »Terror als Tod« zu sprechen und die nationalsozialistischen Gräueltaten und totalitären Einbrüche des 20. Jahrhunderts in dieser Studie nicht zu erwähnen. Es bleibt verharmlosend, wenn Ebeling von der »kriegerischen Vernutzung« des Menschen spricht, wenn die besondere Strategie der Kriege im 20. Jahrhundert, nämlich die Auslöschung von bestimmten Gruppen von Menschen, ausgeblendet bleibt. Ebenso unklar bleibt, vermittels welcher Ein- und Ausschlusskriterien Personen bzw. Erkenntnisinteressen als vernünftig bezeichnet werden, und vermittels welcher Differenzierungen und Kontexte eine Identifikation unter Vernünftigen möglich sein soll. Dass die »Unwahrhaftigkeit demagogischen Tuns« einen »praktizierten Tötungsplan« zur Folge hat, hat nur bedingt Auswirkung auf ein philosophisches Verständnis vom Widerstand. Anstelle eines Widerstands spricht der Autor von einer »Vermeidung«, die er mit moralischen Implikationen eines »wahren identifikatorischen Tuns« verknüpft. Ausführlicher: »Der tatsächlich praktizierte Tötungsplan als Inbegriff demagogischen Tuns nimmt dagegen die Möglichkeit der Identifikation mit dem Demagogen aus Gründen wahrhaft identifikatorischen Tuns. Dies ist allerdings nur dann ein Tun, das weiterer theoretischer Erörterung

In meiner Lesart ist die begriffliche Entfaltung der Problemstellung eine notwendige Voraussetzung, den Widerstand in vernunft- und handlungsphilosophischer Perspektive zu denken. Sie beginnt mit der in der Vorrede der *Kritik der reinen Vernunft* eingeführten sogenannten kopernikanischen Wende der Erkenntnistheorie. Diese Zusammenhänge erkunde ich im nächsten Kapitel (3.3) und damit auch die Rolle, die der begriffliche Widerstand für das Erkennen hat. Dabei wird es darum gehen, die strategische Rolle des begrifflichen Widerstands für moral- und sozialphilosophische Sichtweisen herauszuarbeiten. Daran anschließend lerte ich die unterschiedlichen Aufgabenfelder der reinen und praktischen Vernunft aus und ihre Einsatzweisen für das widerstreitende Verhältnis zwischen Leib, Gesellschaft und moralische Normen.

3.3 Widerstand der Begriffe und der transzendentalphilosophische Standpunkt

Um Begriffe verwenden zu können, ist es erforderlich, Begriffe zu definieren. Begriffe haben eine Reichweite und einen Gebrauch. Sie sind bei Kant einem kritischen Erkenntnisanliegen geschuldet. Jedoch auf welchen Voraussetzungen beruht das Unternehmen der Kritik? Kritik als die Kunst der Unterscheidung denkt Kant nicht voraussetzungslos. Sie beruht auf einem Standpunkt, der sich wider-

*nicht mehr bedarf, sondern nur noch und allerdings seiner Verwirklichung. Freilich bleibt dann für jeden individuell Handelnden immer noch zu vermeiden, sich in Organisationsformen lediglich wiederholter und nicht einmal neuer Vernutzung aufzubrechen [...]» (Ebeling, *Vernunft und Widerstand*, 255) Die kompromitierte Verknüpfung von Einzelnen beschreibt nach Ebeling den Widerstand als Gestaltungselement macht- und staatspolitischer Überlegungen, die das individuelle Subjekt zum Zuschauer eines Spektakels erklärt, dessen Denk- und Handlungseinsätze qua Selbstdefinition beschränkt bleibt: »In der Zerreißprobe unbedingten Widerstands gegen den allgemeinen Untergang und deshalb auch bedingenden Widerstandes gegen im übrigen prinzipiell anzuerkennende Staaten wird sich die Zukunft der menschlichen Gattung ohne langes Verweilen entscheiden. Wir können das Schauspiel dieser Zerrissenheit nur ohne Genuß sehen, selbst wenn wir es betrachten wollten nach der Art göttlichen Einblicks in menschliche Belange ohne größere Bedeutung. Denn in der Zerreißprobe der Zukunft wird auch noch die Zukunft der Götter, des Seins etc. zerrissen.« (Ebeling, *Vernunft und Widerstand*, 255).*

ständig entfaltet. Auch was die Inhalte anbelangt ist Kants Erkenntniskritik in ihrem Kernanliegen eine Theorie des Widerstands, insofern sie sich gegen unzulässige Erweiterungen des Denkens wehrt. Sie beansprucht, das Denken von mystischen, schwärmerisch-spekulativen oder überzogen rationalistischen Ansprüchen zu befreien und Platz für ein theoretisches und praktisches Selbstverständnis zu schaffen. Dieser Anspruch geht einher mit der Gewinnung eines Standpunktes, der eine transzendentalphilosophische Kennzeichnung hat. Er bildet den Ausgangspunkt und den Schlussstein einer Erkenntniskritik, in der Begriffe, und wie diese widerständig miteinander verschränkt sind, eine Schlüsselrolle haben. Diese Zusammenhänge sind im Folgenden zu entfalten.

Zunächst ist festzuhalten, dass Kants Erkenntniskritik eine doppelte Aufgabe beinhaltet: Erstens soll sie die Abgrenzung von überzogenen spekulativen Erkenntnisinteressen vollziehen, sodass ein Gegenstandsbereich festgelegt wird, zu dem sinnvolle Fragen gestellt werden können. Zweitens soll sie Auskunft über die Beschaffenheit der Erkenntnis geben. Die zwei Aufgaben sind miteinander verschränkt. Aus der Besonderheit der Festlegung des Gegenstandsbereichs ergibt sich auch das Verständnis von Erkennbarkeit. Nicht *was* wir erkennen, sondern *dass, wie* und *warum* wir erkennen steht für Kant primär zur Diskussion. Damit sind Ziele und Anliegen verbunden, die mit gegenständlichen Erkenntnisangelegenheiten korrelieren und mit den Personen, die diese Erkenntnis durchführen. Auch Begriffe dienen einer doppelten Aufgabe. Einerseits dienen sie der Abgrenzung von nicht begrifflichen Elementen, sodass ein begriffliches Erkennen möglich wird, andererseits ermöglichen sie gerade durch diese Abgrenzung das Erkennen. Begriffe sind für Kant nicht wesenhafte oder archetypische Entitäten. Sie weisen eine Herkunft und einen Zusammenhang auf, und sie tragen dazu bei, dass das Erkennen zu einem Ergebnis gelangt.

Damit Begriffe zum Einsatz kommen, ist ein unmittelbares (präreflexives) Wissen von Inhalten oder Verhältnissen, das außerhalb der erkenntnistheoretischen Reichweite des Subjekts liegt, hinderlich. Denken ist für Kant aber nicht einfach die Abwesenheit von Hindernissen. Vielmehr behauptet Kant, dass der Denkvorgang der Begriffsverwendung und die Denkaktivität des Subjekts miteinander verflochten sind. Dieser Zusammenhang ist formaler Natur. Vermittels der Instanz eines »Ich denke« gelangt das Subjekt zu einem

formalen und nicht zu einem inhaltlichen Verständnis von sich (z. B. nicht in Gestalt einer Selbstgewissheit).²⁵³

Ein Selbstbewusstsein zu haben, heißt ein formales Wissen von sich zu haben. Es beinhaltet die Fähigkeit, über ein Selbstkonzept zu verfügen, in dem Begriffe Parameter des Wissens sind, und in deren Verwendung festgelegt ist, in welcher Reihenfolge Erkenntnis erzeugt wird. Ein sich daraus bildender Denkvorgang ist logischen Funktionen zugeordnet, die ihre Rückbindung an einer formalen Denkinstantz finden. Nicht nur der Denkvorgang, auch die Rückbindung an eine formale Denkinstantz ist von Bedeutung. Nicht zu welchen Denkergebnissen das Subjekt gelangt, sondern dass ich denke und den Vorgang des Denkens immer wieder aufs Neue wiederholen kann, bildet für Kant den Ausgangspunkt der Überlegung. An der synthetischen Einheit der Apperzeption muss sich der logische Verstandesgebrauch »heften«. ²⁵⁴ Damit wir ein Wissen über uns selbst erlangen, benötigen wir die formale Instanz einer Ich-Einheit, die den Vorgang des Denkens begleitet. Es gibt keinen hierarchisch gestuften Reflexionsprozess und es gibt keine Instanz, die das begriffliche Denken anleitet, sondern begleitet. Kant spricht von einem »Ich denke«, das »alle meine Vorstellungen begleiten können« muss.²⁵⁵

Jedoch welcher Art ist der Vorgang des Begleitens? Was sagt er über das Verhältnis des denkenden Subjekts zu den Inhalten des Den-

253 Es erlangt auch nicht mittels Zweifel, wie von Descartes vorgeschlagen, eine für sich bestehende Gewissheit von sich selbst. Vgl. auch Henrich, »Die Anfänge der Theorie des Subjekts«, 127–28. In der Perspektive des begrifflichen Widerstands ist Hegels methodischer Ansatz Kants Grundgedanken einer Widerständigkeit der Begriffe überraschend nahe. In der *Phänomenologie des Geistes* beansprucht er eine »Anstrengung des Begriffs«, die sich im Zeichen eines sich selbst vollbringenden Skeptizismus vollzieht. Für Levinas wiederum ist Ausgangspunkt der Überlegungen nicht der begriffliche, sondern der ethische Widerstand, der als Appell im Gesicht zu sprechen beginnt. Die Entfaltung dieses Zusammenhangs bildet den Gegenstand von Kapitel 4.

254 KRV, B 134.

255 Im Abschnitt »Von der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption« (§ 16) in der *Kritik der reinen Vernunft* beschreibt Kant die Instanz eines »Ich denke« als einen Garanten für die Möglichkeit einer Erkenntnis. Es ist eine Möglichkeit, die sich über den Ausschluss des Unmöglichen begründet. Er schreibt dazu: »Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches ebensoviele heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein.« (KRV, B 131–32).

kens?²⁵⁶ Wird das denkende Subjekt durch den Vorgang des begleitenden Denkens immer wieder aufs Neue erzeugt, oder besteht es auch unabhängig davon?²⁵⁷ Ist das Selbstbewusstsein ein verborgener, nicht weiter ausweisbarer Grund oder besteht der Gang der Deduktion darin, wie Henrich bemerkt, in der »Sicherung der Prämisse«, dass das »Ich denke« aus einer spontanen Denkleistung hervorgeht?²⁵⁸ Das »Ich denke«, das eine notwendige Beziehung zu sinnlichen Einflüssen (das Mannigfaltige der Anschauung) hat,²⁵⁹ ist auch in der Interpretation von Kaulbach nicht bloß Ausgangspunkt, sondern ebenfalls Ergebnis einer immer wieder aufs Neue vollzogenen gedanklichen Bewegung. Denken vollzieht sich über eine »Zurückverweisung auf deren Erkenntnismöglichkeiten und zugleich deren Grenzen«.²⁶⁰ Der transzendentalphilosophische Standpunkt, der die Möglichkeiten des Erkennens ein- und ihre Grenzen ausschließt, ermöglicht eine Spannweite des Denkens, innerhalb derer nicht nur der Bewegungscharakter, sondern auch die Unterscheidungsfähigkeit des Denkens in den Mittelpunkt der Betrachtung rückt: Im Vorgang des begleitenden Denkens ist es dem denkenden Subjekt als dem Träger seines Bewusstseins möglich, zwischen inneren und äußeren Prozessen der Wahrnehmung und damit zwischen innerer Einbildung, Täuschung und äußerer Wahrnehmung zu unterscheiden.²⁶¹

Doch wie beginnt das Denken? Für die Beantwortung dieser Frage macht Kant eine interessante Wendung. Denken beginnt als Spontaneität. Der wortgeschichtlichen Bedeutung folgend versam-

256 Vgl. Henrich, »Die Anfänge der Theorie des Subjekts«, 131.

257 Henrich, »Die Anfänge der Theorie des Subjekts«, 133.

258 Henrich, »Die Anfänge der Theorie des Subjekts«, 133.

259 KRV, B 132.

260 Kaulbach, »Leibbewusstsein und Welterfahrung«, 475.

261 Vermittels des Bewusstseins bleibt gewährleistet, dass Vorstellungen in mir, aber auch die Referenzpunkte, auf die sich die Vorstellungen beziehen, außerhalb des Subjekts sind. Kant schreibt dazu in den Reflexionen zur Metaphysik: »Meine Vorstellungen können nicht ausser mir seyn und ein äußeres object der Vorstellungen nicht in mir, denn das wäre ein Widerspruch.« Nach Entfaltung der Problemstellung folgert er: »Die Antwort ist: das Bewustseyn kann alle Vorstellungen begleiten, mithin auch die der Einbildung, die und deren Spiel selbst ein Object des innern Sinnes ist und von der es möglich seyn muß, sich ihrer als einer solchen bewusst zu werden, weil wir wirklich solche als innere Vorstellungen, mithin in der Zeit existirend, von der Sinnenanschauung unterscheiden.« (AA, 18, 620–22, Reflexion 6315).

meln sich unterschiedliche Bedeutungen in dem Wort »spontan«. Es bezeichnet einerseits eine freiwillige Selbsttätigkeit, die andererseits auch das sinnlich-rezeptive Moment enthält; nämlich auf innere Antriebe, Neigungen und Impulse zu reagieren. Diese Doppelstellung, die seit ca. der Mitte des 18. Jahrhunderts in diesem Wort enthalten ist, übernimmt Kant.²⁶² Ihm zufolge findet das Denken als Spontaneität statt, indem es sich von der Rezeptivität der sinnlichen Eindrücke unterscheidet. Auch die Unterscheidung, die das Denken vornimmt, ist ein aktiver Vorgang:

»Allein die Spontaneität unseres Denkens erfordert es, daß dieses Mannigfaltige zuerst auf gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen, und verbunden werde, um daraus eine Erkenntnis zu machen. Diese Handlung nenne ich Synthesis.«²⁶³

In Erscheinung tritt der Denkvorgang in Gestalt eines »Ich denke« sowohl durch eine Spontaneität des Denkens als auch durch eine Rezeptivität der Anschauung.²⁶⁴

262 Vgl. DWDS, s. v. »Spontaneität«. Weiterführend: Graband, s. v. »Spontaneität, absolute«, 2156. Vgl. auch Setton, *Autonomie und Willkür*, 53–91.

263 KRV, A 77.

264 Kant schreibt dazu im Paralogismus-Kapitel: »Der Satz: oder: Ich existiere denkend, ist ein empirischer Satz. Einem solchen aber liegt empirische Anschauung, folglich auch das gedachte Objekt als Erscheinung, zugrunde, und so scheint es, als wenn nach unserer Theorie die Seele ganz und gar, selbst im Denken, in Erscheinung verwandelt würde, und auf solche Weise unser Bewußtsein selbst als bloßer Schein in der Tat auf nichts gehen müßte.« (KRV, B 428) Weder vermittels Vorstellens noch vermittels Denkens gelingt es eine Beziehung zum eigenen Selbst herzustellen: »Dadurch stelle ich mich mir selbst, weder wie ich bin, noch wie ich mir erscheine, vor, sondern ich denke mich nur wie ein jedes Objekt überhaupt, von dessen Art der Anschauung ich abstrahiere.« (KRV, B 429) Was bleibt ist eine Form der Selbstempfindung. Was nämlich aus Spontaneität resultiert, ist eine paradoxe Form des In-Erscheinung-Bringens des inneren Sinns, der vermittels Selbstaffektion erfolgt. Kant schreibt dazu im Abschnitt der Transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe: »Hier ist nun der Ort, das Paradoxe, was jedermann bei der Exposition der Form des inneren Sinns (§. 6.) auffallen mußte, verständlich zu machen: nämlich wie dieser auch so gar uns selbst, nur wie wir uns erscheinen, nicht wie wir an uns selbst sind, dem Bewußtsein darstelle, weil wir nämlich uns nur anschauen wie wir innerlich affiziert werden, welches widersprechend zu sein scheint, indem wir uns gegen uns selbst als leidend verhalten müßten; daher man auch lieber den inneren Sinn mit dem Vermögen der Apperzeption (welche wir sorgfältig unterscheiden) in den Systemen der Psychologie für einerlei auszugeben pflegt.« (KRV, B 152–53) Die These, dass der Verstand Sinn hervorbringt, indem

Denken, Spontaneität und Widerstand ergänzen sich hier in einer Weise, die genauere Beachtung verdient. In ihrem Zusammenspiel zeigen sich eine Plötzlichkeit und eine Form der Direktheit von inneren Antrieben, die ein Aufbrechen und ein Unterbrechen signalisieren. Mit dem Gedanken der Spontaneität bringt Kant ein unmittelbares In-Erscheinung-treten des Subjekts zum Ausdruck. Es ist die Spontaneität des Subjekts, die einen Aufbruch und eine Unmittelbarkeit signalisiert, deren begriffliche Dimension sich in bewusster Abkehr von einem wesensbestimmten Verständnis von Subjektivität erschließt.

Verfehlt wäre es aber, Spontaneität als Ursprungslosigkeit zu deuten; vielmehr bezeichnet Spontaneität ein praktisches Sich-zu-

er den inneren Sinn affiziert, besteht nach Mohr aus einem zusammengesetzten Vorgang: »Die Konjunktion ›indem‹ muss als eine Verkürzung eines zweistufigen Reflexionsprozesses gesehen werden.« Daraus ergeben sich zwei Folgerungen. Erstens: »Der innere Sinn wird affiziert vom Aufeinanderfolgen von Verstandeshandlungen.« Er wird hergestellt durch Verbindungen, die der Verstand leistet. Oder zweitens: Der Verstand bezieht sich auf den formalen Aspekt der Affektion, wodurch die Sukzession hervorgebracht wird, indem er »vom sinnlichen Material der Affektion des inneren Sinns abstrahiert« (s. Mohr, *Das sinnliche Ich*, 170–71). Im Kapitel der »Transzendentalen Deduktion der Verstandesbegriffe« beschreibt Kant diese komplexe Beziehung zwischen dem Verstand und der Affektion durch innere Sinne als Hervorbringung einer »Verbindung des Mannigfaltigen« (KRV, B 154), »indem er ihn [den inneren Sinn; B. K.] affiziert« (KRV, B 155). Komplex ist nicht nur die Beziehung zwischen dem Verstand und dem inneren Sinn, komplex ist ebenfalls die Beziehung zwischen dem Sinnlichen und dem Intelligiblen, die ich am Leitfaden des personengebundenen Widerstands deute. Weiterführend, siehe unten Kap. 3.4.3. Eine phänomenologisch-biologisch-körperliche Sichtweise zur Spontaneität deutet Benjamin an, wenn er schreibt: »Die SPONTANEITÄT des Ich ist durchaus zu unterscheiden von der Freiheit des Individuums. Die Frage nach der Willensfreiheit wird häufig und fälschlich auch auf die Spontaneität bezogen, so daß es also auch eine Frage nach der Freiheit der Denker oder der bloßen leiblichen Aktionen gebe. Eine solche gibt es aber nicht. Frei kann das Individuum nur in Beziehung auf seine Handlungen gedacht werden. Die Frage nach der Spontaneität des Ich gehört in einen ganz andern (biologischen??) Zusammenhang.« (Benjamin, *Gesammelte Schriften* VI, 55) Kaulbach argumentiert ähnlich, wenn er schreibt, dass die Lehre von der Spontaneität zugleich auch eine »Theorie des Erkenntnisstandpunktes« einschließt, und diese über die Reflexion des leiblichen Standorts einen philosophischen Standpunkt gewinnt, »von dem aus sich die Vernunft als menschliche, leibbezogene Vernunft begreift« (Kaulbach, »Leibbewusstsein und Welterfahrung«, 475). Zu Levinas' Kritik zum Zusammenhang von Spontaneität und Freiheit, siehe unten Kap. 3.4.4.

sich-selbst-verhalten.²⁶⁵ Mit dem Gedanken der Spontaneität bringt Kant zum Ausdruck, dass Denken ein aktiver Vorgang ist, der einer Anstrengung bedarf. Anstrengung deutet Kant bereits ab den Frühschriften als Kraftaufwand. In der *Kritik der reinen Vernunft* spricht er von einer »Anstrengung des Verstandes« und begreift diese Anstrengung in Abgrenzung zum »Gängelwagen« der transzendentalen Urteilkraft. Ist Letztere ein Vermögen, das im konkreten Gebrauch sich zu bewähren hat, beruhen Verstandeseinsichten auf »Richtigkeit« und Präzision, welche die Urteilkraft schärfen.²⁶⁶ Das damit zum Ausdruck gebrachte hierarchische Verhältnis zwischen Verstand und Urteilkraft legt in prähegelianischer Festlegung²⁶⁷ den Schwerpunkt auf begriffliche Anstrengung, die den verstandesbasierten Denkvorgang als widerständiges Vermögen ausweist.

Auch der Vorgang des Denkens setzt sich aus gegenläufigen (widerständigen) Komponenten zusammen: einerseits die Unabhängigkeit von sinnlichen und ebenso die Unabhängigkeit von natürlich-angeborenen Bestimmungsgründen, andererseits die Abhängigkeit von einer vernunftgemäßen Ordnung.²⁶⁸ Die unterschiedlichen Bausteine, aus denen sich das Denken zusammensetzt, werden im Vorgang des Denkens miteinander verflochten. Der Vorgang des Denkens hat einen Anfang und ein Ende. Die Formulierung »Spontaneität« legt den Schwerpunkt auf den Beginn des Denkens und unterstreicht gleichzeitig seinen Vollzugscharakter: Der Spontaneität des Denkens schickt Kant in dem Abschnitt »Des transzendentalen

265 Baumanns betont hier, dass Spontaneität als ein Abheben sowohl leibliche als auch intellektuelle Attribute aufweist. Der umfassende Charakter des Selbstdenkens bezeichnet sowohl ein theoretisches als auch ein praktisches Selbstsein. Vgl. Baumanns, »Kant und die Philosophie der Aufklärung«, 194.

266 KRV, A 134.

267 Vgl. dazu Hegel, der analog zu Kants Formulierung einer »Anstrengung des Verstands« in der Vorrede der *Phänomenologie des Geistes* von einer »Anstrengung des Begriffs« (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 29) schreibt.

268 Das Verständnis der Spontaneität leitet sich davon ab. Der Begriff hat nach Kant unterschiedliche Schwerpunkte. Spontaneität ist nicht nur ein Gegenbegriff zur Rezeptivität (KRV, A 51), er ist auch eine Idee, die die Vernunft »schafft«: »die von selbst anheben könne zu handeln, ohne daß eine andere Ursache vorangeschickt werden dürfe« (KRV, A 533). Die Idee der Freiheit ist als ein Vermögen absoluter Spontaneität »nicht ein Bedürfnis, sondern, was deren Möglichkeit betrifft, ein analytischer Grundsatz der reinen speculativen Vernunft« (AA, 5, 48). Weiterführend, siehe unten Kap. 3.4.3.

Leitfadens der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe« die Feststellung voraus: »Begriffe gründen sich also auf der Spontaneität des Denkens, wie sinnliche Anschauungen auf der Rezeptivität der Eindrücke.«²⁶⁹

Was Kant damit behauptet, ist, dass analog zur rezeptiven Aufnahmefähigkeit durch Sinneseindrücke Spontaneität eine Entstehungsbedingung für das Denken ist.²⁷⁰ Es bedarf einer Spontaneität, damit das Subjekt in Differenz zu einer Außenwelt treten kann, um überhaupt erkennen zu können. Spontaneität ist nicht ein einmaliger Vorgang, sondern ein solcher, der immer wieder aufs Neue hergestellt wird. Spontaneität zeigt sich als ein zweckfreier innerer Antrieb, der erst im Vorgang des Denkens einen Zweck ausbildet. Eine solcher Art verstandene Spontaneität charakterisiert den Anfang des Denkens als eine Form von widerständiger Plötzlichkeit,²⁷¹ die das Nichtbegriffliche vom begrifflichen Denken trennt. Es bedarf aber auch einer absoluten oder vernunftgemäßen Spontaneität, vermittels der das Denken auch zu einer »Spontaneität der Freiheit« fähig ist.²⁷² Die Bestimmungsmerkmale des Begriffs, die mit dem

269 KRV, A 68.

270 Nakano betont hier, dass bereits die formale Bedingung des Denkens eine Möglichkeit zur Hand gibt, die Spontaneität als Bedingung der Rezeptivität zu betrachten. Er schreibt dazu: »Dieser Begriff der formalen Anschauung beleuchtet eine Möglichkeit, die Synthesis und die Spontaneität als Bedingungen der durch die Sinnlichkeit gegebenen Anschauungen zu betrachten. Die Rezeptivität und die Spontaneität sind nicht voneinander zu isolieren, sondern in einem engen Zusammenhang miteinander zu betrachten.« (Nakano, »Selbstaffektion in der transzendentalen Deduktion«, 223).

271 Einen metaphorischen Widerhall erhält die Rede von der spontanen Plötzlichkeit der Gedanken in der Vorrede der *Phänomenologie des Geistes*. Hegel schreibt dort: »Aber wie beim Kinde nach langer stiller Ernährung der erste Atemzug jene Allmählichkeit des nur vermehrenden Fortgangs abbricht – ein qualitativer Sprung – und jetzt das Kind geboren ist, so reißt der sich bildende Geist langsam und stille der neuen Gestalt entgegen, löst ein Teilchen des Baues seiner vorhergehenden Welt nach dem andern auf, ihr Wanken wird nur durch einzelne Symptome angedeutet; der Leichtsinne wie die Langeweile, die im Bestehenden einreißen, die unbestimmte Ahnung eines Unbekannten sind Vorboten, daß etwas anderes im Anzuge ist. Dies allmähliche Zerbröckeln, das die Physiognomie des Ganzen nicht veränderte, wird durch den Aufgang unterbrochen, der, ein Blitz, in einem Male das Gebilde der neuen Welt hinstellt.« (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 18–9).

272 AA, 8, 417.

Allgemeinen verflochten sind, erhalten durch Verstand und Vernunft eine unterschiedliche Kennzeichnung, und Widerstand steht hier im Dienst der Aufgabe, Verstandes- und Vernunftbegriffe auch spontan voneinander unterscheiden zu können.²⁷³

Eine begriffliche Rückbindung erfährt die logische Funktion des Widerstands nur teilweise durch das Schema der Kategorie. Mit der Feststellung, dass der Widerstand in Kants Tafel der Kategorien lediglich als abgeleitete Kategorie Erwähnung findet²⁷⁴ und bei genauerer Betrachtung allen vier Kategorien zugeordnet werden kann, kann es nicht sein Bewenden haben. Logische Funktion und anschauungsgebundener Gebrauch sind voneinander unterschieden, sie beinhalten auch widerstreitende Geltungsansprüche, sodass es möglich ist, den Widerstand der Begriffe und den Widerstand der sinnlichen Empfindungen in einen Zusammenhang zu bringen. Dieses Wechselverhältnis greift über auf die Differenz zwischen Verstand und Vernunft, die meiner Auffassung zufolge mit einem transzendentalen Verständnis des Widerstands verknüpft ist.²⁷⁵

273 Vgl. Varga von Kibéd, »Der Widerstand gegen den Verstand bei Kant«.

274 Dass Kategorien bereits in sich eine ursprüngliche Verbindungsleistung enthalten, »die erst bei Gelegenheit der Anschauung wirksam werden«, hebt u. a. Rudolf Eisler in seinem Kant-Artikel hervor. Von den Kategorien als »Stamm-begriffe« leiten sich »Prädikabilien« ab, zu denen u. a. bei der Kategorie der Kausalität die Kraft, Handlung, Leiden, bei der Kategorie der Gemeinschaft (als Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden) die Gegenwart (die in der Ausgabe von Vaihinger als Gegenwirkung dargestellt ist) und der Widerstand, bei der Kategorie der Modalität die Prädikabilien des Entstehens, Vergehens und der Veränderung zugeordnet sind (KRV, A 83; Eisler, s. v. »Kant, Immanuel«). Als abgeleitete Kategorie ist der Widerstand nicht nur den mathematischen, sondern auch den dynamischen Kategorien zuzuordnen. Er entspringt der Verbindung von unterschiedlichen Kategorien und bezeichnet ebenso einen Gegenstandsbereich in Abhängigkeit von der jeweiligen Perspektive der Betrachtung.

275 So beruht der Begriff des Widerstands sowohl auf einer konkreten als auch auf einer abstrakten Vorstellung. In funktionaler Hinsicht ist der Widerstand wirksam im Vorgang des Erkennens, in formaler Hinsicht beruht der Widerstand auf dem transzendentalen Vermögen des Bewusstseins. Die transzendente Funktion des Widerstands ist auf den Aufbau von Kants Erkenntniskritik bezogen. Als eine »nichtempirische Theorie des Nichtempirischen« ist sie entlang der Schlüsselbegriffe »Einschränkbarkeit« und »transzendente Einheit des Selbstbewusstseins« strukturiert (vgl. Baumanns, »Kant und die Philosophie der Aufklärung«, 197–98). Beide Schlüsselbegriffe kreisen meiner Auffassung zufolge um ein transzendentales Verständnis des Widerstands.

Auch die gedankliche Strenge einer exakten Unterscheidung zwischen dem Bereich des Verstandes und jenem der Vernunft verläuft nicht friktionsfrei. Sie sind von Spannungsfeldern durchzogen, die Metaphern Nahrung geben. Mit der Metapher vom »*Flug der Taube*«,²⁷⁶ der nur dann möglich ist, wenn die Taube den Widerstand der Materie spürt, beschreibt Kant Denken als eine Bewegung, die unter Bezugnahme auf und gleichzeitig in Absetzung von sinnlichen Einflüssen erfolgt. Es ist der Flug der Taube, der den Aufgabenbereich des Erkennens beschreibt. Der Vorgang des Erkennens lässt sich mit dem Vorgang des Fliegens gleichsetzen. Kant wählt dafür das Beispiel einer Taube, die im Vorgang des Fliegens widerständig an Materie gebunden bleibt und gleichzeitig sich von dieser Materie befreien möchte: »*Die leichte Taube, indem sie im freien Fluge die Luft teilt, deren Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, daß es ihr im luftleeren Raum noch viel besser gelingen werde.*«²⁷⁷

Die in der Metapher hergestellte Analogie zwischen dem Vorgang des Fliegens und dem Vorgang des begrifflichen Erkennens erlaubt weiterführende Überlegungen. Sowie der Flug der Taube dann ein geglückter ist, wenn die Taube den Widerstand spürt, ist der Flug der Taube missglückt, wenn er im luftleeren und widerstandsfreien Raum stattfinden würde. Damit der Flug der Taube als metaphori-sche Beschreibung für den Vorgang des Erkennens stattfinden kann, ist das Fühlen des Widerstands der sinnlichen Einflüsse notwendig. Erst der wahrgenommene Widerstand bietet eine Grundlage, damit der Vorgang des Erkennens stattfinden kann.²⁷⁸ Es ist – so lässt sich Kants Denkbild von der Taube weiter schlussfolgern – die gedanken-

276 Eine interessante Umwertung hat Kants Metapher vom »*Flug der Taube*« erfahren. In der Vorrede der Rechtsphilosophie spricht Hegel vom »*Flug der Eule*«, die erst »mit der hereinbrechenden Dämmerung ihren Flug« beginnt (Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 28).

277 KRV, A 5. In der Forschungsliteratur wurde diese Metapher auf unterschiedliche Weise erörtert. Besonders hervorgehoben wurden die platonischen Einflüsse in Kants Verständnis von Vernunft, vgl. z. B. Ringleben, »Kants leichte Taube«; Mittelstraß, *Die griechische Denkform*, 72–90; Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft*, 322–23; Waldenfels, *Platon*, 273.

278 Ringleben sieht in diesem Gedanken die Keimzelle der Dialektik angelegt. Er schreibt dazu: »Kants Taube veranschaulicht per impossible diese Dialektik: etwas, das als Widerstand, Störung oder Erschwerung erscheint bzw. gefühlt wird, fördert vielmehr gerade das Gelingen (hier: Des Fluges).« (Ringleben, »Kants leichte Taube«, 426).

lose Taube, die widerstandsverhaftete sinnliche Einflüsse leugnet – es ist aber auch die denkende Taube, die im Vorgang des Fliegens widerständige sinnliche Einflüsse hinter sich und auf neue sinnliche Einflüsse sich einlässt, damit der Vorgang des Denkens stattfinden und fortgesetzt werden kann. Was mit dieser Metapher beschrieben wird, ist eine Doppelstellung, die konstitutiv für den Vorgang des Erkennens ist: Wir benötigen die Mannigfaltigkeit als stattfindende sukzessive Abfolge von sinnlichen Einflüssen, um zu einer Erkenntnis zu gelangen, wir können sinnliche Einflüsse aber nicht festhalten, damit wir erkennen bzw. fliegen können.²⁷⁹

Bereits in der Metapher vom »Flug der Taube« ist der Gedanke angelegt, dass das Denken einen Ort und damit auch einen Standpunkt haben muss, von dem aus Denken erfolgen kann. Eine raumzeitliche Bezogenheit des Denkens auf eine Körperfigur ist erforderlich, damit eine Bezogenheit auf die äußere Erkenntnisrealität möglich ist, und das Subjekt einen in Raum und Zeit verhafteten Standpunkt ausbilden kann, der sich im Vorgang des Erkennens auf sinnlich-empirische Einflüsse bezieht und diesen Einflüssen gleichzeitig Widerstand leistet.²⁸⁰

Bleiben wir beim Spüren von widerständiger Materie. Ein Spüren gelingt Kants Taube mühelos; es ist auch notwendig, damit der Vorgang des Erkennens stattfinden kann. Erst in der »Gebundenheit an der Notwendigkeit des Luftwiderstands« gelingt der Taube der freie Flug.²⁸¹ Die im Denkbild der Taube nicht weiter aufgelöste Doppelstellung zwischen einem sinnlich notwendigen Widerstand, den wir brauchen, um erkennen zu können, und einem eingebildeten Widerstand, der das Erkennen behindert, aber auch begleitet, bildet ein Grundmotiv, das auf unterschiedliche Weise in den drei *Kritiken*²⁸² entfaltet wird. Dass nämlich der Widerstand einerseits notwendig

279 Ein Verhaftetsein mit widerständiger Materie schafft sowohl die phänomenologische als auch die begriffliche Voraussetzung für den Vorgang des Denkens als eine Möglichkeit, sich in erscheinungsgebundener Welt zu situieren. Demzufolge kann Kant sagen: »Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich.« (KRV, A 218).

280 Weiterführend, siehe unten Kap. 3.4.3.

281 Ringleben, »Kants leichte Taube«, 422.

282 Eine besondere Rolle spielt dabei sowohl das Wechselverhältnis als auch das Auseinanderfallen zwischen ethischen und ästhetischen Betrachtungsweisen. So zeigt sich in der *Kritik der Urteilskraft* der Widerstand als eine Grenze, deren erkennendes Wahrnehmen dazu beiträgt, zwischen ästhetischen und

ist, um erkennen zu können, und gleichzeitig auch hinderlich, eröffnet eine Ambiguität, die Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* dahingehend entscheidet, dass er bei dem Kompositum »Widerstand« den Schwerpunkt auf den zweiten Teil dieser Wortkomposition legt, nämlich den »Stand« des Widerstands. Diesen beschreibt er in der Einleitung nach der Ausgabe B folgendermaßen:

»Mehr Standhaftigkeit wird dazu nötig sein, sich durch die Schwierigkeit innerlich und den Widerstand äußerlich nicht abhalten zu lassen, eine der menschlichen Vernunft unentbehrliche Wissenschaft, von der man wohl jeden hervorgeschossenen Stamm abhauen, die Wurzel aber nicht ausrotten kann, durch eine andere, der bisherigen ganz entgegengesetzte, Behandlung endlich einmal zu einem gedeihlichen und fruchtbaren Wuchse zu befördern.«²⁸³

Mit der Formulierung Standhaftigkeit weist Kant darauf hin, dass der empfundene Widerstand seine Fortsetzung in einem gedanklichen Widerstand haben müsse. In gedanklicher Kennzeichnung strukturiert er auch den Vorgang des Erkennens.²⁸⁴ So erfolgt die Rückbindung des Widerstands auf eine Theorie des Erkenntnisstandpunktes in Abgrenzung von einer sensualistischen Erkennt-

ethischen Betrachtungsweisen zu vermitteln. Im Rahmen dieser Studie findet – wie in der Einleitung hingewiesen – die Rolle, die der Widerstand in der *Kritik der Urteilkraft* spielt, nur eingeschränkt Berücksichtigung.

283 KRV, B 24.

284 In der Kant-Forschung gibt es eine weitverzweigte Tradition, die Standhaftigkeit des Subjekts als Selbstbewusstsein zu bezeichnen. Auch die Charakterisierung des Terminus Selbstbewusstsein verweist auf Charakteristika, die mit den Tätigkeitsbegriffen der Standhaftigkeit und der Beharrlichkeit einhergehen. Birgit Recki schreibt dazu: »Der Begriff des ›stehende(n) oder bleibende(n) Selbst‹, wie Kant es in einem ersten Zugriff mißverständlich charakterisiert hat, ist ein abstrakter und leerer Funktionsbegriff. Obwohl dieses Selbst gerade nicht als eine Substanz, sondern als reine Tätigkeit gedacht werden soll, verbindet es doch mit der Kraft eines bewegten Bewegers das Beharrungsvermögen einer Substanz. Und dabei ist es nichts, wenn es nicht in Funktion tritt. Auch aus dieser rein formalen Sicht ergibt sich jedoch indirekt eine sachliche Einsicht. Denn Selbstverständnis in diesem Verständnis ist der springende Punkt unserer Besonderheit gegenüber allen anderen Wesen, die wir kennen und die wir denken können: Menschliche Vernunft ist wesentlich Selbstbewußtsein. Deshalb hat man es in diesem Begriff nicht allein mit der formalen Einheitsbedingung aller Vielheit zu tun, sondern zugleich mit dem Selbstverständnis des Menschen als eines vernünftigen Wesens.« (Recki, »Erkennen, Handeln, Fühlen«, 888).

nistheorie.²⁸⁵ Sie ist eine wichtige Voraussetzung, um den Begriff Standhaftigkeit in der kantischen Verwendung zu verstehen. Weder im Vorgang des Wahrnehmens noch im Vorgang des begrifflichen Erkennens drückt ein sinnlich empfundener amorpher Gegenstand einfach auf das Bewusstsein, sodass nachträglich dieser Wahrnehmung ein Begriff zugeordnet werden kann, wie dies eine sensualistische Erkenntnislehre nahelegen würde. Erkenntnis ist im Vorgang der sinnlichen Affizierung nicht bereits angelegt. Es bedarf sowohl einer sinnlichen Abhängigkeit und einer gleichzeitigen Unabhängigkeit vom Erkenntnisgegenstand. Sinnliche Einflüsse, die den Erkenntnisgegenstand zwar umhüllen, ihn aber nicht begrifflich durchdringen können, haben in den Sinnesorganen eine leiblich-körperliche Rückbindung. Die Person wäre aber nur Werkzeug ihrer sinnlichen Ausstattung, wenn diese nicht zusätzlich mit einer personenbezogenen Verankerung im Vorgang des Erkennens ausgestattet ist, die Kant Standhaftigkeit nennt. Anders als Spontaneität, die notwendig ist, damit das Erkennen beginnen kann, ist Standhaftigkeit eine Beschreibung für die Konsistenz und Durchführung des Denkvorgangs, sodass dieser zu einem Ergebnis gebracht wird.

In der Beschreibung der Standhaftigkeit bezieht sich Kant, wie im obigen Zitat ausgeführt, auf eine wortgeschichtliche Herleitung vom Widerstand; die Fokussierung auf den Wortstamm, nämlich auf den Stand, der in bildlicher Analogie zu einem Baumstamm und in sprachlicher Analogie zur Fähigkeit, einem Geschehen standzuhalten bzw. es durchzuführen, gesetzt wird. Im wortgeschichtlichen Denkfeld ist Standhaftigkeit eng mit Ausdehnung, Festigkeit, Beharrlichkeit und Berechenbarkeit verknüpft. Es handelt sich dabei

285 Kaulbach spricht i. d. Z. von Grenzerfahrungen, die sich aus einem in Synthesen konstruierenden Ich ergeben: Erstens eine »Spannung, wo sich das Prinzip des Leiblichen in der Weise der Empfindung geltend macht«. Sie beginnt in der *Kritik der reinen Vernunft* zu sprechen und Überlegungen des *Opus Postumum* setzen daran an. Zweitens eine »Überschreitung der Grenze zwischen den allgemeinen und den besonderen Naturgesetzen«. Diese behandelt Kant als Zweck-Mittel-Modell in der transzendentalen Methodenlehre in der *Kritik der reinen Vernunft*. Drittens vermag die *Kritik der reinen Vernunft* das »Wesen der Vernunft nicht zu der von der Architektonik geforderten Einheit zu realisieren, welche statt einer bloßen Zusammensetzung der Teile z. B. einer Körperfigur eine Kontinuierung dieser Figur zu einer unteilbaren Raumgestalt, wie sie die Leibgestalt notwendig sein muß, leistet« (Kaulbach, »Leibbewusstsein und Welterfahrung«, 474–75).

um Attribute, die den Denkvorgang beschreiben: Wir sprechen nicht nur von einem standhaften, beharrlichen und gegen alle Widerstände aufrechterhaltenen Standpunkt, wir sprechen auch von der Festigkeit und Konsistenz einer Gedankenbildung.

Eine subjektive Standhaftigkeit ist spiegelbildlich auf die objektive Gegenständlichkeit des Erkenntnisgegenstands bezogen. Sie wird in der *Kritik der reinen Vernunft* im Kapitel von »Der Transzendentalen Analytik« im Abschnitt »Von den Prinzipien einer transzendentalen Deduktion überhaupt« weiter ausgeführt, und das Kapitel gibt auch einen Hinweis darauf, dass die subjektiven Erkenntnisbedingungen sich zu den gegenstandsbezogenen widerständig bzw. »dawider« verhalten. Zu lesen ist dort weiter, dass die Erkennbarkeit des Erkenntnisgegenstands davon abhängt, anzuerkennen, dass wir »Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl«²⁸⁶ akzeptieren können. Vielmehr weist der Erkenntnisgegenstand einen widrigen Status auf: Er beschreibt eine Notwendigkeit, die »dawider« ist.²⁸⁷ Erkenntnisse können »nicht aufs Geratewohl« vollzogen werden. Vielmehr gründen sie in einer Eindeutigkeit, die in einem »nach Regeln [...] verknüpften [...] Bewusstsein«²⁸⁸ gründet. Dass wir Gegenstände »nicht aufs Geratewohl« erkennen können, diese vielmehr sich der Erkenntnisart widersetzen, setzt, wie Kant in der Vorrede der *Kritik der reinen Vernunft* beschrieben hat, eine Umänderung der Denkart voraus. Sie besteht darin, dass die Gegenstände sich nach der Erkenntnisart zu richten habe.²⁸⁹ Bekannt geworden ist diese Umänderung der Denkart als die sogenannte »kopernikanische Wende in der Erkenntnistheorie«.²⁹⁰ Mit dieser, die auch als eine »Revolution

286 KRV, A 104.

287 »Wir finden aber, dass unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntnis auf ihren Gegenstand etwas von Notwendigkeit bei sich führe, da nämlich dieser als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, dass unsere Erkenntnis nicht aufs Geratewohl, oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt seien, weil, indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, sie auch notwendigerweise in Beziehung auf diesen untereinander übereinstimmen, d. i. diejenige Einheit haben müssen, welche den Begriff von einem Gegenstand ausmacht.« (KRV, A 104–5).

288 KRV, A 156.

289 KRV, B XVI.

290 Sie bezieht sich auf den Namensgeber Kopernikus, »der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser

der Denkungsart« bezeichnet wird, überträgt Kant ein naturwissenschaftlich begründetes Verständnis von Materie auf die Vorgänge des Denkens. Es ist nicht die Festigkeit und Beharrlichkeit der Erkenntnisgegenstände, die das Denken anleiten, es ist die Festigkeit und Beharrlichkeit des Denkvorgangs und der denkenden Person, die das Denken anleiten.²⁹¹ Kopernikus' Entdeckung, dass hinter der Erscheinung einer feststehenden beharrlichen Erde sich eine Sonne verbarg, um die sich die Erde dreht, dient Kant als Analogon für die Beschreibung der Denkvorgänge. Zwar ist die materielle Beschaffenheit des Erkenntnisgegenstandes mit den Attributen des kausal in Erfahrung zu bringenden Widerstands – nämlich Ausdehnung, Festigkeit und der Beharrlichkeit – ausgestattet. Gleichzeitig gilt aber ein kausaler Widerstand nicht als wesensmäßige Bestimmung, er signalisiert dem erkennenden Subjekt nur die Art und Weise, wie es dem erkennenden Subjekt erscheint.

Das Erkennen erfolgt nicht in Abhängigkeit von einem Kausalnexus, sondern der Vorgang des Erkennens selbst ist widerständig strukturiert. So ist, um ein Beispiel zu geben, die materielle Beschaffenheit des Gegenstands Tisch vermittelt der Attribute »*Ausdehnung im Raum*«, »*Festigkeit*« und »*Widerstandsfähigkeit gegenüber anderen Materialien*« nur insofern erkenntnisleitend, da diese Bestimmungsmerkmale zwar dem Gegenstand im Vorgang des Denkens anhaften, es der Beharrlichkeit der Materialität des Erkenntnisgegenstands aber nicht gelingt, einen objektiven Bestimmungsgrund für die Erkennbarkeit des Tisches zu liefern. Der Tisch bleibt trotz seiner materiellen Beharrlichkeit ein solcher, der sich dem Denkvermögen präsentiert, und nicht ein solcher, der dem Erkennen vorschreibt, wie es zu denken hat. Wenn es also nicht gelingt, eine vom Subjekt unabhängige Wirklichkeit eines Erkenntnisgegenstands zu erkennen, muss das Subjekt sich im Vorgang des Erkennens be-

gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ« (KRV, B XVI), wie Kant in der Vorrede der Kritik der reinen Vernunft festhält.

- 291 Irrlitz weist darauf hin, dass Kant bereits in den Frühschriften die Metapher der eingepflanzten Verstandeskkräfte nicht verwirft, dieser jedoch eine neue, gewissermaßen soziale Wendung gibt. Nicht die göttliche Herkunft des Verstandes steht zur Diskussion, sondern seine Unwandelbarkeit (»*unwandelbarer Ursprung*«), vermittelt dessen Menschen »*unter gemeinschaftlichen Beziehungen entworfen sind*« (AA 2, 334; Irrlitz, *Kant-Handbuch*, 109).

wegen. Auch der Erkenntnisgegenstand muss sich bewegen. Dem Erkenntnisgegenstand haften nicht Erkenntnismerkmale an, die im Vorgang des Denkens identifiziert werden, vielmehr werden diese im Vorgang des Denkens überhaupt erst zu einem Bestimmungsmerkmal des Denkens gemacht. Der Erkenntnisgegenstand spricht nicht von sich selbst, spontan und eigenmächtig. In diese Begründungslücke tritt eine personenbezogene Festlegung einer epistemischen Eigenmächtigkeit, die Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* als eine theoretische Haltung der Standhaftigkeit einführt, die ebenso die Bedingtheit des Erkennens unterstützt.

Durch die wechselseitige Verschränkung zwischen Bedingtheit und Standhaftigkeit des Erkennens kommt die spezifische Konstellation, die das Denken für den Widerstand hat, zum Tragen. Das Denken befindet sich nicht in Widerstand zu sich selbst, es leistet vielmehr einen Widerstand gegen den Widersinn, dass es verborgene Erkenntnisquellen gibt, die implizit den Vorgang des Denkens anleiten möchten. Das transzendentalphilosophische Bekenntnis zur Bedingtheit des Erkennens impliziert gleichzeitig eine widerständige Absetzung von vermeintlich verborgenen Erkenntnisquellen. Das Erkennen erfolgt in Absetzung von einem hermetischen Verständnis von Erkennen. Damit hat sich die Betrachtung sowohl auf das Denken als auch auf den Widerstand verschoben: Denken erfolgt nicht als eine Rückverweisung durch eine vermeintliche Autorität des denkenden Subjekts, sondern als eine Lage- und Positionsbestimmung, wie Kant bereits in der Vorrede der *Kritik der reinen Vernunft* auf metaphorische Weise einführt. Das sich im Erkenntnisvollzug bewegende Subjekt und die subjektunabhängige Außenwelt – symbolisiert über die Sterne –, die das Subjekt im Vorgang des Erkennens in Ruhe lässt, sucht in sich selbst einen »Stand«²⁹² bzw. eine »Wurzel« der Erkenntnis. »Wurzel« ist in metaphorischer Verwen-

292 Kaulbach schreibt dazu: »das erkennende Subjekt behauptet seinen Stand und kennt die Perspektive, in die es sich zu versetzen hat, wenn es gewisse Erkenntnisbedingungen erfüllen will.« (Kaulbach, Kant, 69) Höffe verweist darauf, dass Kant in der A-Ausgabe von der Wurzel und in der zweiten Ausgabe von einem höchsten Punkt des Verstandesgebrauchs schreibt (Höffe, *Kants Kritik der reinen Vernunft*, 140). In meiner Lesart wird bei letzterer Formulierung der widerständige Charakter des Erkennens deutlicher zum Ausdruck gebracht als durch die Formulierung vom »Radikalvermögen aller unserer Erkenntnis« (KRV, A 114), die durch die wortgeschichtliche Bedeutung radikal (von der

dung mehrdeutig zu verstehen: nämlich ein begrifflich-sprachlicher und ebenso ein personenbezogener-leiblicher Entstehungsort. Die von Kant bezeichnete »*Umänderung der Denkart*«, die in der Forschung als kopernikanische Wende der Erkenntnistheorie bezeichnet wird, beansprucht, dass der Erkenntnisgegenstand sich nach der Erkenntnisart richten müsse.²⁹³ Damit behauptet Kant, dass der Erkenntnisgegenstand der Erkenntnisart keinen Widerstand leisten dürfe. Als oberstes Bestimmungsmerkmal ist das »Ich denke«, das »*alle meine Vorstellungen begleiten können*«²⁹⁴ muss, Nadelöhr, durch das jedes Erkenntnissegment sich einfädelt, und Keimzelle des Widerstands gegen dogmatische und naive Erkenntnispositionen, die ein Erkennen vor oder nach dem Erkennen oder ein Wahrnehmen vor oder nach dem Wahrnehmen behaupten. Apperzeptions-, Gefühls- und Wahrnehmungssubjektivität entspringen nicht unterschiedlichen Quellen,²⁹⁵ sie bleiben durch eine ursprüngliche Einheit, die Kant eine »*durchgängige Identität der Apperzeption eines in Anschauung gegebenen Mannigfaltigen*«²⁹⁶ nennt, miteinander verknüpft. Was mit der kantischen Formulierung einer Revolution der Denkungsart aber auch beabsichtigt ist, ist, dass Widerstand, den wir benötigen, um denken zu können, nicht nur das individuelle Erkennen auf struktureller Ebene kennzeichnet, sondern auch das Verständnis von Gesellschaft und gesellschaftlichem Miteinander. In dieser Lesart ist die sogenannte kopernikanische Wende dann revolutionär, wenn sie im Bewusstsein eines verallgemeinerbaren Standpunktes vollzogen wird. Nicht nur das individuelle Ich richtet den Erkenntnisgegenstand nach der Erkenntnisart, es erkennt ebenfalls, dass dieser individuelle Standpunkt auch von anderen Subjekten eingenommen werden muss, damit die individuelle Betrachtungsweise (eine intersubjektiv deutbare) Gültigkeit beanspruchen kann.

Wurzel her) verstärkt die genetische und nicht die widerständige Herkunft in den Mittelpunkt rückt.

293 KRV, B XII–XX.

294 KRV, B 131.

295 Baumann schlägt an diesem Punkt der Überlegungen eine Brücke zu Max Schelers Schrift *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Apperzeptions- und Gefühlssubjektivität werden als zwei verschiedene Bereiche beansprucht. Lust-Unlust-differente Widerstandsergebnisse bilden die Voraussetzung für das begriffliche Erkennen (Baumann, *Kants Philosophie der Erkenntnis*, 868).

296 KRV, B 133.

Erkennen erfolgt nicht als ein solipsistischer Akt der Selbstvergewisserung, sondern im Zeichen der Austauschbarkeit bzw. der wechselseitigen Nachvollziehbarkeit der Standpunkte: Es bedarf gemeinsamer Voraussetzungen, damit ein Verständnis vom Erkennen sich bilden kann. Erkennen ist ein Vorgang, der mit, zwischen und durch Subjekte nicht aufgrund ihrer Singularität, sondern durch ihre wechselseitige Bezogenheit aufeinander hergestellt wird. Das Subjekt weist im Vorgang des Erkennens über sich hinaus und verlangt nach anderen zusätzlichen Erkenntnisperspektiven. Es lässt – um im Bild der Metapher von der kopernikanischen Wende zu bleiben – die Sterne in Ruhe und konzentriert sich auf die diesseitige und nicht jenseitige Welt des Erkennbaren und wie diese diesseitige Welt in Auseinandersetzung mit anderen Subjekten her- und dargestellt werden kann. Dieser Perspektivenwechsel gibt eine Struktur vor, die auch auf das Verständnis von Vernunft übergreift. Dabei geht es um die Frage, wie der Verstand zur Vernunft gebracht wird, und damit auch um das Anliegen, die Diskrepanz zwischen der vermeintlichen Zeitlosigkeit von Begriffen und der Zeitlichkeit des Denkens durch die Einbeziehung von mannigfaltigen personenbezogenen Standpunkten neu zu betrachten.

Eine strategische Rolle für das Verständnis dieser Diskrepanz hat die Doppelstellung der sinnlichen Einflüsse. Sie ermöglichen (begriffliches) Erkennen und moralische Urteilsbildung und begrenzen ebenso ein erfahrungsunabhängiges Verständnis von Welt. Diese Doppelstellung der sinnlichen Bestimmungsgründe erfolgt nicht konfliktfrei. Sie sind für das Zustandekommen von vernunftbasierten Schlüssen notwendig und ebenso hinderlich. Damit hat sich der Fokus der Betrachtung verschoben. Nicht der Widerstand der Begriffe, sondern der Widerstand der Vernunft und wie diese auf das Verständnis der Person/en übergreift steht zur Diskussion. Eine Erkundung erlaubt es dann auch, die Aufgabenfelder der Gesellschaft neu zu betrachten. Als Person spricht die Person in unterschiedlichen Stimmen, sie spricht in der Stimme des Selbsterhalts, aber auch in jener, die diesen begrenzt. Die Erfahrung dieser Begrenztheit findet im sozialphilosophischen Feld statt, das selbst von Kräftefeldern durchzogen ist, die Kant ebenfalls widerständig deutet. Die Nachzeichnung dieser Bewegung bildet den Gegenstand des folgenden Kapitels.

3.4 Widerstand der Vernunft – Widerstand der Person

Mit Einsatzweisen der Vernunft beginnt eine Umkehrung von einem kausallogischen Verständnis der Natur, das in seiner apriorischen Gegenständlichkeit vom Verstand erfasst wurde. Es ist der Verstand, der mittels Begriffe den Gegenstandsbereich analysiert. Vernunft hingegen hat eine davon unterschiedene Aufgabe. Sie hat ein Bestreben, vielleicht sogar ein Begehren, eine Ordnung herzustellen, die den vom eigenen unterschiedenen Standpunkt nicht ausschließt.²⁹⁷

Anders als naturrechtliche Begründungen, welche die Natur als Keimzelle für gesellschaftliche Zusammenhänge und Gesellschaft als semantische Verlängerung von Naturzuständen begreifen, forcierte Kant den Gedanken einer ungeselligen, also in sich widerständigen Konzeption der Gesellschaft. Mit dem Terminus einer ungeselligen Geselligkeit bringt Kant ein kritisches Verständnis von Gesellschaft zum Ausdruck. Gesellschaft ist als widerständig zu begreifen, sie ist nicht eine mehr oder minder harmonische oder bedürfnisorientierte

297 Armin Wildfeuer beschreibt den Aufgabenbereich der Vernunft als einen Perspektivenwechsel: »Wer der Aufforderung folgt, den Standpunkt der Vernunft einzunehmen, muss einen Perspektivwechsel vornehmen und dabei einem durchgängigen Grundmuster des intendierten Vernunftgebrauchs folgen. Gemeint ist die Orientierung an der Allgemeinheit statt an der Besonderheit, an der Universalität statt an der Individualität; die Orientierung an der Gesetzmäßigkeit, Regelmäßigkeit, Strukturiertheit und Berechenbarkeit statt am Zufall, am Regellosen, Chaotischen und Unberechenbaren; wie auch die Orientierung am Stablen, Bleibenden, Beständigen, Gegliederten, Gezügelter statt am bloß Ephemerem, Vergänglichem, Unbeständigen, Ungegliederten oder Zügellosen; dann die Orientierung am Ganzen statt am bloß Singulären und Situativen; die Orientierung am Sinnvollen und Zweckmäßigen statt am Sinn- und Zwecklosen; die Orientierung am Durchsichtigen statt am Dunklen; an der Einheit statt an der Differenz; letztlich die Orientierung am ›Rationalen‹ statt am Irrationalen. Das ›Rationale‹ wird dabei immer als das Geordnete und Ordnung Erzeugende gedacht, im Gegensatz zum ›Irrationalen‹, bloß Natürlichem und Unkontrollierbaren, das immer ungeordnet ist bzw. Unordnung erzeugt.« (Wildfeuer, »Vernunft«, 2334) In dieser Zusammenfassung kündigt sich eine Problemstellung an, die Levinas zum zentralen Ausgangspunkt in seiner Kritik an Kant gemacht hat, nämlich dass der appellative Verweis an die Vernunft Spannungsverhältnisse zwischen dem Ich und den anderen beinhaltet, die im Medium der Vernunft darzulegen sind. Weiterführend, siehe unten Kap. 4. Zum Zusammenhang von Begehren und praktischer Vernunft, vgl. Römer, *Das Begehren der reinen praktischen Vernunft*. Weiterführend, siehe unten Kap. 3.4.3.

Versammlung von individuellen Standpunkten, die in der übergeordneten Perspektive eines teleologisch verfassten Fortschritts zu deuten ist, sie weist eine Gemengelage auf, die von widerständigen Konstellationen durchzogen ist. Damit sind sowohl erkenntnistheoretische als auch praktische Erkenntnisanliegen und Handlungsfelder verbunden und wie diese wechselseitig sich übersetzen. Zur Diskussion steht, wie der konkrete und gegenständlich wahrnehmbare Moment (das »Hier und Jetzt«), auf den sich sinnliche Bestimmungsgründe beziehen, sich in Handlungssituationen übersetzen lässt, und wie die ideenbezogene Makroebene der Vernunft mit der Mikroebene eines personenbezogenen Standpunktes verbunden wird. Beide Ebenen sind auf sinnlich-empirische und soziale Bestimmungsgründe angewiesen, aber auch von diesen unabhängig. In diesem Kapitel werde ich mich mit daraus ergebenden Knotenpunkten beschäftigen und auch nach Verbindungslinien zwischen dem Widerstand der Vernunft und dem Widerstand der Person in Relation zu Körper, Gesellschaft und Anthropologie fragen, und welche sozial- und moralphilosophische Gewichtung der Widerstand dabei erfährt.

Meine Argumentation erfolgt in vier Schritten: Im ersten Schritt untersuche ich die personenbezogenen körperlichen Dimensionen, die der Widerstand in der 1766 erschienenen Schrift *Träume eines Geistersehers* aufweist (Kap. 3.4.1). In dieser verknüpft Kant eine naturphilosophische Entfaltung des Widerstands mit einer Kritik an der Möglichkeit einer Begründung von immateriellen Seelen. Er leitet aus dieser Kritik die Notwendigkeit eines leiblichen Selbstempfindens ab, das sich auf den ganzen Körper bezieht. Ein verkörpertes Verständnis vom Selbst bringt Kant in Zusammenhang mit einem negativen Verständnis von Vernunft. Ein negatives Verständnis von Vernunft erlangt in den Kritiken eine Differenzierung in eine theoretische und in eine praktische Vernunft. Damit einhergehend erkunde ich im zweiten Kapitel das asymmetrische Verhältnis, das zwischen der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) und der *Kritik der praktischen Vernunft* (1784) besteht, und wie dieses mit unterschiedlichen Verwendungsweisen des Widerstands einhergeht (Kap. 3.4.2). Ist Widerstand in der *Kritik der reinen Vernunft* noch ein Problem der erkenntnistheoretischen Festlegung, ist Widerstand in der *Kritik der praktischen Vernunft* ein Prüfstein für die Lösung von moralphiloso-

phischen Problemstellungen. Sie gehen einher mit unterschiedlichen Imperativen, die ebenfalls Gegenstand des zweiten Kapitels bilden.

Wie es praktischer Vernunft gelingt, Inhalte auszubilden, und welche Rolle das Verhältnis zwischen sinnlichen und normativen Bestimmungsgründen spielt, bildet den Gegenstand des dritten Kapitels (Kap. 3.4.3). Dabei argumentiere ich dafür, dass zwischen sinnlichen und normativen Bestimmungsgründen kein wechselseitiger Widerstand vorherrschend ist. Vielmehr gestaltet sich das Verhältnis zwischen sinnlichen und normativen Bestimmungsgründen in Abhängigkeit von sozialen Handlungssituationen asymmetrisch. Der gute Wille und der Widerstand dagegen bildet für die Verzahnung dieser Asymmetrie eine wichtige Gelenkstelle.

Mit Kants Neukonzeption eines dualen Verständnisses von Vernunft bekommt auch die Frage nach der Gesellschaft eine neue Wertigkeit. Die im Verhältnis zwischen Personen und Gesellschaft angelegte Differenz stellt nämlich sowohl Fragen nach den Möglichkeiten des Erkennens als auch jene der Lebensführung. In beiden Fällen stehen und fallen die Möglichkeiten des Erkennens und des Handelns mit dem Beschreiben ihrer Grenzen. Unter philosophiegeschichtlichen Aspekten betrachtet tritt das Gesetz an die Stelle von traditionellen Bindungen, seien diese religiöser und/oder feudall-monarchischer Herkunft. Es kann Kant zufolge zweideutig gelesen werden. Der Mensch unterwirft sich nicht nur dem Gesetz, er wird auch durch Gesetze geschaffen. Die sogenannte Natur des Menschen ist eine theoretische Fiktion: Ein Sammelplatz für verworrene Ideen, ein verschlungener metaphysischer Knoten, der erst dann gelöst wird, wenn es gelingt, Natur in der Perspektive der Vernunft zu betrachten. In der Perspektive der Vernunft erschließt sich ein unterschiedliches Verständnis von Personen, die sowohl universal als auch (nicht) instrumentell gedeutet werden kann. Sie korrelieren mit den unterschiedlichen Formulierungen des *Kategorischen Imperativs*, nämlich der Zweck-an-sich- und der Universalisierungsformel. Diese Unterscheidung hat eine Anschlussfähigkeit zu praktischen Überlegungen und erlaubt in moralphilosophischer Perspektive auch eine unterschiedliche Deutung des Widerstands. Die Entfaltung der unterschiedlichen Gewichtungen, die der Widerstand im begrifflichen Schatten der Formulierungen des Kategorischen Imperativs erfahren hat, bildet den Gegenstand des letzten Kapitels (Kap. 3.4.4).

3.4.1 Körperlichkeit des Widerstands (Träume eines Geistersehers)

Kant hat Überlegungen zur Körperlichkeit des Widerstands unter einem methodischen Gesichtspunkt in der Schrift *Träume eines Geistersehers* (im Folgenden *Träume*) angestellt. Leitmotiv der Schrift ist die Parallelisierung von Geisterseherei und Metaphysikkritik, wobei Kant gleichzeitig die Unmöglichkeit einer Einheit von intelligibler und empirischer Synthesis behauptet.²⁹⁸ Die Unmöglichkeit einer solchen Verbindung bringt den Widerstand ins Spiel, der zu erkennen und zu deuten ist. Der Grundtenor der Schrift ist, dass eine metaphysische Aufbauschung des Alltagsbewusstseins ebenso soziale und moralphilosophische Implikationen hat. Ein ausschließlich naturphilosophisches Verständnis vom Widerstand ist nicht ausreichend, um gesellschafts- und moralphilosophische Zusammenhänge zu beschreiben. Vielmehr gehe es darum, die Struktur der Vernunft mit einer Grenze auszustatten. Damit hat sich auch der Schwerpunkt der Betrachtung auf den Widerstand verschoben. Nicht ein naturphilosophisches Verständnis vom Widerstand,²⁹⁹ sondern die Widerständigkeit der Vernunft steht zur Diskussion. Vernunft stellt einen spekulativen Zusammenhang zwischen Natur und Geist infrage und führt eine Grenzlinie zwischen Natur und Nichtnatur ein. Vernunft ist bezogen auf Natur, sie kann (z. B. in einer kausallogischen Perspektive) daraus aber nicht abgeleitet bzw. darauf nicht reduziert werden.

Im wechselseitigen Begründungsverhältnis zwischen Natur und Vernunft erlangt der Widerstand einen herausragenden Stellenwert. Als zeitlich reaktives Geschehen bildet der Bewegungscharakter des Widerstands³⁰⁰ eine wichtige Gelenkstelle für ein prozessorientiertes Verständnis des Erkennens. Mit dem Leitmotiv der Schrift *Träume*, nämlich dass intelligible Erkenntnisse über die materielle Welt in Abhängigkeit, aber nicht in Fortsetzung von kausallogischen Geset-

298 Vgl. Irlitz, *Kant-Handbuch*, 107.

299 Zum Wechselverhältnis zwischen Naturphilosophie, Naturgeschichte und Naturwissenschaft, vgl. Lepenies, *Ende der Naturgeschichte*, 44–5.

300 Vgl. dazu Teicherts Definition der Reaktion, die meiner Auffassung zufolge ebenso für das Verständnis vom Widerstand gilt, Teichert, »Begriff und Polysemie«, 68.

zen der materiellen Welt zu betrachten sind, ist in nuce bereits der Gedanke eines widerständigen Spannungsverhältnisses zwischen der Körperlichkeit des Individuums und der Intelligibilität der Erkenntnis angelegt.³⁰¹

Aus der Tatsache, dass die Person per se eine Schwerkraft durch ihre Körperlichkeit aufweist, darf nicht abgeleitet werden, dass diese monokausal über die Perspektive des Körpers oder der Körper monokausal in personenbezogener Perspektive erschlossen werden kann. Auch ist es unangemessen, die Person körperlos und den Körper funktional mechanisch zu deuten. In dieser gedanklichen Doppelstellung erlangt der Widerstand als Gestaltungsfaktor zwischen dem Körperlichen und dem Intelligiblen einen besonderen Stellenwert, der auf das Verständnis von Gesellschaft übergreift. Widerständig verflochten ist nämlich nicht nur das Körper-Selbst-Verhältnis, sondern ebenso das Verständnis von Gesellschaft. Der individuelle und der soziale Wille dürfen weder als ein mechanisches Verständnis von Gesellschaft noch als eine körperlose »Gemeinschaft der Geis-

301 Unter Bezugnahme auf Newtons »Modell der reziproken Kausalität« gibt es wissenschaftsgeschichtliche Untersuchungen, die den Zusammenhang zwischen Kants natur- und sozialphilosophischen Überlegungen betonen, und diesen Zusammenhang bereits in den Frühschriften verorten. Dieter Teichert hebt hervor, dass Kant Materie entlang der Unterscheidung zwischen dem absoluten und dem empirischen Raum betrachtet hat. Das Besondere an Kants Betrachtung sei, dass er Newtons Verständnis einer reziproken Kausalität konsequent weitergedacht habe. Daraus ergeben sich Konsequenzen, die, wie Wolfgang Kersting bemerkt hat, auch auf das Verständnis der Gesellschaft übergreifen. Das Modell einer widerständigen reziproken Kausalität bestimmt, wie in Kap. 3.4.4. noch zu erkunden ist, Kants antagonistisches Verständnis von Gesellschaft, vgl. Teichert, »Begriff und Polysemie«, 69–70; Kersting, »ein beharrliches Ganzes«. Paul Ziche deutet Kants raumbezogene, dynamische Auslegung der Materie als begriffliche Keimzelle einer transzendentalphilosophischen Zugangsweise, aus der sich dann auch das Verständnis von Einheit ableitet. Einheit ist in Kants naturphilosophischen Schriften das übergeordnete Motiv, das im transzendentalen Selbstbewusstsein seine Rückbindung erfährt. Vgl. Ziche, »Die Einheit der Natur«, 229–30. Einen bei Kant bestehenden Widerspruch in dessen Weltbegriff betrachtet Brigitte Falkenburg als Korrektiv und als einen Gewinn für die moderne Wissenschaftsphilosophie; weiterführend: Falkenburg, *Kants Kosmologie*. In meiner Lesart ist auch die Frage des kosmologischen Widerspruchs auf der Basis einer kritischen Theorie der Natur, nicht unabhängig von der Frage nach dem Widerstand zu beantworten, die sich sowohl auf die Erkenntnishaltung und auf die Bezogenheit auf den Denkgegenstand auch in intersubjektiver Kennzeichnung bezieht.

ter« begriffen werden.³⁰² Geistige und körperliche Kennzeichnungen sind nicht durch defizitäre Übersetzungsverhältnisse zwischen Körper und Geist, sondern im Blickwinkel gemeinschaftlicher und intersubjektiv deutbarer Überlegungen darzustellen. Der Widerstand steht für eine gedankliche Bruchstelle, die sowohl entlang der Achse Individuum und Gesellschaft als auch über das Verhältnis zwischen Natur und Geist betrachtet werden kann.³⁰³

Überlegungen dazu entfaltet Kant bereits im ersten Kapitel der *Träume*, der den Titel trägt: »Ein verwickelter metaphysischer Knoten, den man nach Belieben auflösen oder abhauen kann«. Er beschreibt eine Reihe von fehlgeleiteten Versuchen, Geltungsansprüche des Geistes (bzw. der Seele, des Selbst) mit jenen der Materie zu vermischen. Eine verwickelte Betrachtung entsteht dann, wenn davon ausgegangen wird, dass geistigen und empirischen Erscheinungsweisen gleichermaßen ein epistemischer Status zukäme und beide gleichermaßen ein räumliches Geschehen abbilden würden. Auch fehlgeleitet bleibt der Versuch, dem sinnlich affizierten Widerstand eine umfassende Reichweite zuzusprechen, die sowohl die

302 Kant verknüpft diese Überlegung sowohl mit einer indirekten Kritik an Rousseau als auch an Hobbes. Vgl. weiterführend Irritz, *Kant-Handbuch*, 109; Shell, *Kant and the Limits of Autonomy*, 41–4, 85–121.

303 Mit Blick auf Leibniz hält Susan Meld Shell dazu fest, dass die gedankliche Bruchstelle, die um widerständige Kräfte zwischen Natur und Geist, Individuum und Gesellschaft angelegt ist, mit einem verborgenen inneren nicht weiter ausgewiesenen Prinzip einhergeht, das ein substanzielles Verständnis von individueller Identität sicherstellt. Sie schreibt dazu: »*The purely external relations of reciprocal force that make up the world of matter presuppose an unknowable inner ground that secures each substances individual identity.*« (Shell, *Embodiment of Reason*, 109; vgl. 106–10) Gleichzeitig interpretiert sie Kants Verständnis von Körperlichkeit in den *Träumen* als einen wichtigen Ausgangspunkt dafür, um ein spekulatives Verständnis von Geist soweit wie möglich zu beschränken, ebenso habe es die Grundlage für die spätere Unterscheidung zwischen einem Ding an sich und Erscheinungen gelegt und auch einen ersten Schritt für die Ausbildung eines Verständnisses von moralischer Persönlichkeit: »[...] the ›inwardness‹ that the body manages to confine is entirely relative to one's perspective and has nothing to do with absolute inwardness, formerly identified with the ›spirit‹ of the substantial soul and now associated by Kant with moral personality. At the same time, *Dreams* allows Kant to conduct a sort of thought experiment which brings home to him the necessity of representing in time and space any world that is not conceived in purely moral terms (a first step towards his later discovery that the world we know is one only of appearances).« (Shell, *Embodiment of Reason*, 6).

Existenz von materiellen als auch immateriellen bzw. geistigen Wesen erklären würde. Interessant ist es auch zu sehen, dass Kant einem mangelnden Erklärungsvermögen des Widerstands eine mangelnde gedankliche Reichweite zuspricht. So schreibt Kant, dass durch eine behauptete gedankliche Gemeinsamkeit zwischen Geist und Materie der Widerstand wohl erkannt, aber auf solche Weise nicht begriffen sei.³⁰⁴ Auch die körperliche Empfindung als eine Form von Widerstandswahrnehmung ver helfe dem Subjekt nicht zu einem Ich-Bewusstsein. Denn aus dem Satz: »Wo ich empfinde, da bin ich« folgt: »Ich bin eben so unmittelbar in der Fingerspitze wie in dem Kopfe. Ich bin es selbst, der in der Ferse leidet und welchem das Herz im Affecte klopft.«³⁰⁵ Die Person würde in unendliche Teilpersonen oder Teilwahrheiten zerfallen, ohne dass es dieser gelänge, Bruchstücke einer Betrachtung zu einer Ganzheit zu verbinden. Aus einer postulierten Gemeinsamkeit zwischen Materie und Geist (bzw. Körper und Selbst) ergeben sich noch eine Reihe weiterer Ungereimtheiten, die entweder das Materielle vergeistigen oder das Geistige vergegenständlichen. In beiden Fällen wird der Gegensatz zwischen Geist und Materie nicht gedacht, sondern ein unklares Alltagsbewusstsein wird verfestigt oder durch unklare Grenzen einer physikalisch-teleologischen Betrachtungsweise ein ohnehin schon unklares Alltagsbewusstsein weiter vernebelt.

Die Konsequenz, die Kant daraus gezogen hat, war, dass ein naturphilosophisch verfasstes körperliches Verständnis vom Widerstand nicht ausreichend ist, um immaterielle (»geistige«) Geltungsansprüche wie die »Natur der Seele« zu beweisen, aber auch nicht herhalten kann, um diese zu widerlegen.³⁰⁶ Deutlich macht Kant,

304 AA, 2, 322: »Dieser Widerstand aber, den Etwas in dem Raume seiner Gegenwart leistet, ist auf solche Weise wohl erkannt, allein darum nicht begriffen.« Eine Formulierung, die an Hegel erinnert, wenn er in der Vorrede der Phänomenologie schreibt: »Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es bekannt ist, nicht erkannt.« (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 34) Kant leitet daraus die Unmöglichkeit ab, einen festen Punkt als Ausgangspunkt für die Betrachtung zu definieren. Darauf aufbauend hat Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* dieser Unmöglichkeit durch die Differenz zwischen dem unbekannten Ding an sich und den bekannten, da den Gesetzmäßigkeiten des Verstandes unterworfenen Erscheinungen, entsprochen.

305 AA, 2, 324.

306 »Im Raum, an sich selbst betrachtet, ist aber nichts Bewegliches: daher das Bewegliche etwas sein muß, was im Raume nur durch Erfahrung gefunden

dass ein bestehendes Spannungsverhältnis zwischen Natur und Seele aufrechterhalten werden muss, indem anerkannt wird, dass erstens die Erfahrung der Kraft nicht ausreichend ist, um den Widerstand zu begreifen,³⁰⁷ zweitens die Grenzen der Ausdehnung nur bedingt einen Gegenstand bestimmen können,³⁰⁸ drittens Körper und Geist nur bedingt etwas voneinander wissen,³⁰⁹ und viertens Natur, Körperlichkeit und Geist keinen gemeinsamen Bewegungsvorgang aufweisen.³¹⁰

Enthalten ist in diesen Überlegungen nicht nur der Gedanke einer notwendigen Bruchlinie zwischen Natur und Geist (bzw. Selbst) als Voraussetzung für das Erkennen, enthalten ist auch der Gedanke einer notwendigen und gleichzeitigen Angewiesenheit des Menschen auf Motivationsquellen, die außerhalb von »eigennützigen

wird, mithin ein empirisches Datum«, schreibt Kant in der transzendentalen Ästhetik in der *Kritik der reinen Vernunft* (KRV, A 41). Ebenso definiert Kant in der *Phronomie* Materie als das »Bewegliche im Raum« (AA, 4, 480); s. a. Böhme, *Philosophieren mit Kant*, 181. Reziproke Wechselwirkungen bilden das übergeordnete Schema, von dem aus der Widerstand gegen etwas zu betrachten ist. Vgl. dazu auch den Zusatz 2 zum 4. Lehrsatz: »Es giebt aber noch ein anderes, nämlich ein dynamisches Gesetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung der Materien, nicht so fern eine der anderen ihre Bewegung mittheilt, sondern dieser ursprünglich ertheilt und durch deren Widerstreben zugleich in sich hervorbringt. Diese läßt sich auf ähnliche Art leicht darthun. Denn wenn die Materie A die Materie B zieht, so nöthigt sie diese sich ihr zu nähern, oder, welches einerlei ist, jene widersteht der Kraft, womit diese sich zu entfernen trachten möchte. Weil es aber einerlei ist, ob B sich von A oder A von B entferne: so ist dieser Widerstand zugleich ein Widerstand, den der Körper B gegen A ausübt, so fern er sich von ihm zu entfernen trachten möchte, mithin sind Zug und Gegenzug einander gleich. Eben so, wenn A die Materie B zurückstößt, so widersteht A der Annäherung von B. Da es aber einerlei ist, ob sich B dem A oder A dem B nähert, so widersteht B auch eben so viel der Annäherung von A; Druck und Gegendruck sind also auch jederzeit einander gleich.« (AA, 4, 548–49) Deutlich gemacht wird hier, dass Wirkung und Gegenwirkung raumbezogene Wechselwirkungen sind, die mit dem Postulat eines Zusammenhangs verknüpft sind: Widerstand wird nicht unter dem Aspekt des Widerstehens, sondern unter dem Aspekt der Veränderung und die Bezugsglieder als Zusammenhang gedeutet. In den Anmerkungen zur Dynamik findet sich dazu der Eintrag: »Der Widerstand gegen die Trennung sich berührender Materien ist der Zusammenhang.« (AA, 4, 527).

307 Vgl. AA, 2, 322–23.

308 Vgl. AA, 2, 324.

309 Vgl. AA, 2, 327.

310 Vgl. AA, 2, 327.

Neigungen« liegen. Daraus ergibt sich ein Antagonismus der Kräfte, den Kant in Vorwegnahme der späteren geschichtsphilosophischen Schriften folgendermaßen beschreibt:

»Unter den Kräften, die das menschliche Herz bewegen, scheinen einige der mächtigsten außerhalb demselben zu liegen, die also nicht etwa als bloße Mittel sich auf die Eigennützigkeit und Privatbedürfnis als auf ein Ziel, das innerhalb dem Menschen selbst liegt, beziehen, sondern welche machen, daß die Tendenzen unserer Regungen den Brennpunkt ihrer Vereinigung außer uns in andere vernünftige Wesen versetzen; woraus ein Streit zweier Kräfte entspringt, nämlich der Eigenheit, die alles auf sich bezieht, und der Gemeinnützigkeit, dadurch das Gemüth gegen andere außer sich getrieben oder gezogen wird.«³¹¹

Des Weiteren betont Kant, dass der Verstand ein Mittel ist, »dem Ganzen denkender Wesen eine Art von Vernunftseinheit zu verschaffen«.³¹² Diese Vernunftseinheit ist ein Punkt, »wohin die Richtungs-
linien unserer Triebe zusammenlaufen«, er ist »nicht bloß in uns, sondern es sind noch Kräfte, die uns bewegen, in dem Wollen anderer außer uns«.³¹³ Dass sittliche Motivationsquellen »wider« dem Eigennutz verlaufen, veranlasst Kant in dieser Schrift dazu, das »Gesetz der Schuldigkeit« gegenüber anderen als »stark« und jenes der »Gütigkeit« als »schwächer« zu betrachten und »obgleich beide dann und wann durch eigennützige Neigungen überwogen werden«, ermangelt es doch »nirgend in der menschlichen Natur [...], ihre Wirklichkeit zu äußern«.³¹⁴ Mit der von Kant behaupteten größeren Abhängigkeit von sittlichen Motivationsquellen ist eine »Regel des allgemeinen Willens« verbunden, »und es entspringt daraus in der Welt aller denkenden Naturen eine moralische Einheit und systematische Verfassung nach bloß geistigen Gesetzen«.³¹⁵

Dem Gedanken einer moralischen Einheit nähert sich Kant in der von der Forschung bisweilen als vorkritisch bezeichneten Schrift in kritischer Absicht. Wenn es nämlich gelänge, in Analogie zu den Naturgesetzen der Gravitation und Anziehung, wie von Newton dargelegt, »das sittliche Gefühl diese empfundene Abhängigkeit des

311 Vgl. AA, 2, 334; weiterführend, siehe unten Kap. 3.4.4.

312 AA, 2, 334.

313 AA, 2, 335.

314 AA, 2, 335.

315 AA, 2, 335.

Privatwillens vom allgemeinen Willen« darzustellen, würde zwar die »immaterielle Welt ihre sittliche Einheit« als »System von geistiger Vollkommenheit« erlangen,³¹⁶ jedoch bliebe ein Vorbehalt bestehen. Diesem Ansinnen nach Vollkommenheit ist nämlich eine Parteilichkeit geschuldet, wodurch einer Erkenntnis keine in sich konsistente Regelmäßigkeit attestiert werden kann.³¹⁷

Ergänzend fügt er hinzu, dass eine widerstandslose Verknüpfung des Privatwillens mit dem allgemeinen Willen eine Einheit der Geisterwelt sei, und die Seele des Menschen eine »natürliche Fortsetzung« von geisterhaften, also spekulativ nicht weiter ausgewiesenen Verknüpfungen wäre.³¹⁸ Die darin enthaltenen indirekten Anspielungen auf die Gedanken von Rousseau und Hobbes veranlassen ihn schließlich zur Feststellung: »Die Gegenwart und die Zukunft würden also gleichsam aus einem Stücke sein und ein stetiges Ganze ausmachen, selbst nach der Ordnung der Natur.«³¹⁹

Wenn aber Gegenwart und Zukunft nicht voneinander unterschieden werden, stehen die »Träumer der Empfindung« in Verwandtschaft mit den »Träumern der Vernunft«.³²⁰ Den Anspruch, eine Harmonie zwischen Ordnungsvorstellungen der Natur und geistigen Ordnungsvorstellungen zu schaffen, lehnt Kant als eine Art von magischem Denken ab. Er folgert daraus, dass wir nicht erkennen, indem wir die Schwerkraft der Materie mit positiven Inhalten ausstatten. Wir erkennen durch das Festlegen von Grenzen, damit dasjenige, »was man wissen kann, auch bestimmt sei und welches Verhältniß die Frage zu den Erfahrungsbegriffen habe«.³²¹ Philosophie in einem metaphysischen Verständnis sei als »eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft«³²² zu betrachten.

316 AA, 2, 335.

317 Kant folgert daraus: »Alle Moralität der Handlungen kann nach der Ordnung der Natur niemals ihre vollständige Wirkung in dem leiblichen Leben des Menschen haben, wohl aber in der Geisterwelt nach pneumatischen Gesetzen.« (AA, 2, 336).

318 Vgl. AA, 2, 336.

319 AA, 2, 336–37.

320 AA, 2, 342.

321 AA, 2, 367.

322 AA, 2, 368. In der *Kritik der praktischen Vernunft* knüpft Kant an diesen Gedanken an, indem er hervorhebt, dass eine Überschreitung dieser Grenzen einer moralischen Schwärmerei ähneln (AA, 5, 85–6).

Damit schließt sich ein Kreis von Überlegungen. Grundtenor der Schrift ist es, dass es nicht gelingen kann, Erkennen auf kausale Zusammenhänge zu reduzieren. Vielmehr komme es darauf an, die Grenzen im Vorgang des Erkennens sorgfältig zu bestimmen. Bestimmen erfolgt am Leitfaden der Unterscheidung, dem eine Einheit zugrunde liegt. Ausgehend von der Überlegung, dass alles, was denkt, einfach und nicht mehrfach sein könne, folgert Kant, »*daß eine jede vernünftigenkende Substanz eine Einheit der Natur sei, und das untheilbare Ich nicht könne in einem Ganzen von viel verbundenen Dingen vertheilt sein. Meine Seele wird also eine einfache Substanz sein*«.³²³

Die bereits in den vorkritischen Schriften entwickelte Einsicht eines notwendigen Spannungsverhältnisses zwischen Erkennbarkeit und Nichterkennbarkeit beschreibt Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* als eine der wichtigen Säulen der transzendentalphilosophischen Gedankenlehre. Das Herausstreichen einer logischen Grenze ermöglicht gleichzeitig die Begründung der Einsatzweisen der theoretischen Vernunft und das Herausstreichen einer ethischen Grenze jene der praktischen Vernunft, wie in den beiden nächsten Kapiteln herauszuarbeiten ist.

3.4.2 Einsatzweisen des Widerstands im Aufgabenbereich der Vernunft

Reine als auch *praktische Vernunft* haben unterschiedliche Aufgabenfelder und Erkenntnisinteressen und sind auf höchst unterschiedliche Weise mit dem Widerstand verknüpft. Unterschieden ist der Widerstand der *reinen Vernunft* vom Widerstand der *praktischen Vernunft* durch die Unterschiedlichkeit des jeweiligen Imperativs. Der Imperativ der *reinen Vernunft* definiert das Erkennen über begriffliche Strukturen und logische Prinzipien mit dem Ziel, das Wissen vom Glauben zu trennen. Ideen begleiten das Bestreben der Vernunft, sie können es aber nicht (in einem konstitutiven Sinn) bestimmen. Ebenso ist es nicht möglich, die Idee der Freiheit theoretisch zu erkennen, wir können sie aber genauso wenig ausschließen. Als Idee bleibt Freiheit der begrifflich nicht weiter ausgewiesene

323 AA, 2, 322.

Rest, der das erfahrungsbasierte Erkennen bildlich gesprochen mit unsichtbarer Hand begleitet und anleitet. Dass *reine Vernunft* auf Ideen angewiesen ist, sich aber darauf nicht reduzieren lässt, ermöglicht gleichzeitig die Durchführung ihres Gebrauchs, nämlich regulativ und nicht konstituierend tätig zu sein. Nicht konstituierend zu sein, heißt, dass sie der Vielfalt empirischer Erscheinungen nicht ihren Stempel aufzwingen kann. *Praktische Vernunft* hingegen ist in ihrem Gebrauch bestimmend und damit konstituierend. Sie kommt nicht durch die Abgrenzung von sinnlichen Bestimmungsgründen zustande, sondern sie ist auf die Vielfalt der Erscheinungen angewiesen, um an diesen die Lösung von ethischen Problemkonstellationen zu erproben.³²⁴ Praktische Vernunft spricht nicht als körperlose Idee, sie spricht als Gesetz, das als Imperativ für körperliche Entitäten als Personen gültig ist. Der Imperativ der praktischen Vernunft unterstützt das Handeln nicht mit Ideen, sondern ordnet dem Handeln ein Gesetz zu. Daraus sich ergebende Zusammenhänge zwischen der *reinen* und der *praktischen Vernunft* sind im Folgenden zu entfalten. Dabei geht es mir auch um die Beschreibung der Übergänge und wie sich die beiden Aufgabenfelder zueinander verhalten.

Zunächst ist dazu zu bemerken, dass der Übergang vom theoretischen Erkennen zum anwendungsorientierten Gebrauch der praktischen Vernunft nicht symmetrisch verläuft. Die *Kritik der reinen Vernunft* findet ihre notwendige Fortsetzung in der *Kritik der praktischen Vernunft* und diese Richtung verläuft nicht umgekehrt. Auch die unterschiedlichen Aufgabenfelder der *reinen* und *praktischen Vernunft* beschreibt Kant asymmetrisch. Demzufolge ist es nicht möglich, *praktische Vernunft* in komplementärer Ergänzung zu *reiner Vernunft* zu begreifen; sie weisen nicht wechselseitig aufeinander. Zwischen beiden Bereichen besteht eine Kluft, vermittels derer sich das jeweilige Anliegen der Vernunft definiert.

Diese Kluft ist asymmetrisch zu deuten. Der Aufgabenbereich der *reinen Vernunft* entfaltet sich in Abhängigkeit von den Interessen der

324 Henrich beschreibt die beiden Aufgabenfelder folgendermaßen: »Während die Kritik der reinen Vernunft die Möglichkeit der Erkenntnis auf Erfahrung begrenzt und sich somit gegen einen Gebrauch der Vernunft nur aufgrund ihrer selbst richtet, will die Kritik der Vernunft in ihrer praktischen Gestalt gerade ihren empirisch bedingten Gebrauch treffen.« (Henrich, »Ethik der Autonomie«, 12).

praktischen Vernunft. Reine oder theoretische Vernunft beginnt mit dem Erkennen und gelangt von dort aus zum Handeln. Erkennen »hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande und endigt bei der Vernunft«. ³²⁵ Es ist mit drei Fragen verknüpft, die einen geschichteten Aufbau aufweisen. »Was kann ich wissen?« und »Was darf ich hoffen?« sind Fragen, die auf die Frage »Was soll ich tun?« hinauslaufen. Letztere ist die zentrale Frage der *praktischen Vernunft*. Der praktische Gebrauch des Erkennens ist als Gesetz bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* angelegt. Bestimmend in der *Kritik der reinen Vernunft* ist die Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit, und in der *Kritik der praktischen Vernunft* das Handeln in Abhängigkeit von den Gesetzmäßigkeiten der Freiheit. In Abhängigkeit von der Gewichtung der jeweiligen Fragestellung verläuft die Rückbindung des Handelns an Aufgabenfelder der *reinen* und *praktischen Vernunft*. Die *Kritik der praktischen Vernunft* vertieft und konkretisiert die Erkenntnisanliegen der *reinen Vernunft* auch in *personenbezogener Perspektive*. Nicht nur die Abhängigkeit des Erkennens von Natur im Allgemeinen, sondern auch die Bezo-genheit des Körpers sind für die Umsetzung der Agenden der praktischen Vernunft entscheidend. Fragen moralischer Beweggründe, die das Kernstück in der Herausarbeitung des Aufgabenbereichs der *praktischen Vernunft* darstellen, sind mit sinnlichen und mit körperlichen Bestimmungsgründen verknüpft und wie diese in Ordnungsvorstellungen gebracht werden. Das Verständnis vom Widerstand entfaltet sich in Abhängigkeit davon. Die moralische Ordnung, die in der praktischen Vernunft zu sprechen beginnt, ist eine solche, die den körperlich-sinnlichen Einflüssen in Gestalt von Neigungen und Interessen Widerstand leistet. In der *Kritik der reinen Vernunft* wirkt Widerstand begrifflich normierend auf die Festlegung der Erkenntnismöglichkeiten, aber auch der Grenzen des Erkennens. In der *Kritik der praktischen Vernunft* wiederum wirkt der Widerstand als anwendungsbezogenes Gesetz und regelt in dieser Eigenschaft moralphilosophische Problemstellungen. Diese Differenz gilt es genauer zu betrachten. Denn *reine* und *praktische Vernunft* weisen keine doppelte Buchführung auf. Vielmehr gilt, dass das Erkenntnisinteresse der *reinen Vernunft* eine praktisch-ethische Fortsetzung im Erkenntnisinteresse der *praktischen Vernunft* findet.

325 KRV, A 298.

Reine Vernunft entwirft nicht einfach eine rationale Skizze von Welt, sie gelangt zu einer Erkenntnis, indem sie naiv-dogmatischen Erkenntnispositionen Widerstand leistet. *Reine Vernunft* ist in epistemischer Hinsicht gefordert, sich einem Primat des Natürlichen zu widersetzen und ebenso einseitigen Begründungen, seien diese in Gestalt eines metaphysisch begründeten, naiv-dogmatischen, naturalistischen oder kosmologischen Deutungszusammenhangs,³²⁶ Ihre Herausforderung besteht darin, sich gegen monokausale Begründungen, die entweder auf einer defizitären Bezugnahme auf Natur (bzw. Gesellschaft) oder auf einer defizitären Bezugnahme auf logisch-spekulativen Deutungsmustern beruhen, zu wenden. Diese Absetzbewegungen stellen keinen Selbstzweck dar, sie vollziehen sich als eine epistemische Geste des Widerstands mit dem Ziel, Erkennen zu ermöglichen. Reine Vernunft leistet nicht nur Widerstand gegen unzulässige Deutung von Natur (und die damit verknüpften gesellschaftlichen Implikationen), sie leistet ebenso Widerstand gegen verstandesbasierte instrumentelle Konkretisierungen, indem sie sowohl die Rahmenbedingungen als auch die internen Differenzierungen einer Problemlage darlegt, ohne sich über die Logik des Verstandes zu begründen.

In ihrer Grundstruktur ist theoretische Vernunft auf widerstreitende Geltungsansprüche aufgebaut und für ihre Aufrechterhaltung bedarf es eines Widerstands. Über die Amphibolie der Reflexionsbegriffe, über die Antinomie der reinen Vernunft,³²⁷ und weiterführend über den regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft demonstriert Kant widerstreitende Geltungsansprüche, zu denen sich

326 Auch Sally Haslanger weist in ihrer jüngsten Studie darauf hin, dass erst in dieser Perspektive die Frage, wie es gelingen kann, gegenüber Betrachtungsweisen der Realität Widerstand zu leisten, beantwortet werden kann. (Vgl. Haslanger, *Der Wirklichkeit widerstehen*, 71–2).

327 Die Antinomie der reinen Vernunft beschreibt Kant über einen Widerstreit bzw. über Widersprüche, in die sich reine Vernunft verwickelt. Es handelt sich dabei um eine gedankliche Verstrickung, die Vernunft gleichzeitig auch die Mittel zur Hand gibt, diesen Widerstreit zu lösen. Das Erkennen dieser gedanklichen Fallstricke ist gleichzeitig mit der Fähigkeit verbunden von überzogenen rationalen Forderungen abzusehen (*»von ihrer Forderung abzustehen«*, Kant, KRV, A 407). Diese Absetzbewegung, zu der Vernunft imstande ist, deutet ich als einen Widerstand, der dem Wortlaut der transzendentalen Dialektik folgend im Spannungsverhältnis von »skeptischer Hoffnungslosigkeit« und »dogmatischem Trotz« angesiedelt ist (KRV, A 407).

reine Vernunft verhält. Vernunft gelingt es nicht, sich restlos und widerstandslos auf sich selbst zu beziehen.³²⁸

Vernunft würde sich in nicht lösbare Widersprüche verstricken, wenn sie beanspruchen würde, ein vermeintlich feststehendes Verständnis von Welt begrifflich zu bestimmen.³²⁹ Auch bei den dialektischen Schlüssen bleibt es der urteilenden Funktion der Vernunft überlassen, den Geltungsanspruch widerstreitender Wissensansprüche einzuschränken, indem es ihr gelingt, diese gleichermaßen zu betrachten und ihren Geltungsanspruch gegeneinander abzuwägen. Vernunft macht das, indem sie erkennt, dass Begriffe des Verstandes notwendig sind, sodass es gelingt, zu einer begrifflichen Erkenntnis zu gelangen. Anders als der Verstand hat Vernunft ein erweitertes Verständnis von Natur. Sie ist nicht einfach eine semantische Verlängerung von naturkausalen Deutungsmustern. Sie konfrontiert den Bereich Natur mit Sinnfragen, indem sie dogmatische Begrenzungen des verstandesbasierten Wissens aufhebt, um für Sinnfragen, die Kant auch Glaubensfragen nennt, Platz zu schaffen. Mit anderen

328 Dass die Besonderheit, wie Vernunft sich zu sich selbst verhält, durchaus eine fragile, von Widersprüchen gekennzeichnete Entwicklung aufweist, die kennzeichnend für die Bestimmung Mensch ist, streicht u. a. Volker Gerhardt heraus. Er schreibt dazu: »Kant [...] stellt die destruktiven Bedingungen einer fortgesetzt gegen sich selbst arbeitenden Vernunft heraus und entdeckt eben darin die Voraussetzungen einer neuen Produktivität. [...] Solange die Vernunft den Widerstreit mit sich selbst durch ›Selbstkritik‹ zu lösen sucht, darf man auf Fortschritt durch vernünftige Einsicht hoffen. [...] Die Vernunftkritik ist kein Projekt, das man nur gut bedenken, klug absprechen und umsichtig verwirklichen muss, um am Ende (durch jedermann überzeugende Leistungen) die Aufklärung auf Dauer zu stellen. Kant geht vielmehr von den im Entwicklungsgang des Menschen gesteigerten Widersprüchen aus: Sie müssen von jedem, der sie als drückend empfindet, ausgetragen und aus eigenem Anspruch entweder überwunden oder ausgehalten werden. Nur dann besteht Hoffnung, die treibenden Gegensätze einem Verfahren zu unterwerfen, in dem man mit ihnen – selbstbestimmt – umgehen kann.« (Gerhardt, *Vernunft und Leben*, 124–25; vgl. Hütig, »Von der Kritik der Vernunft zur Kritik der Kultur«, 270). Peter Baumanns betont hier, dass Vernunft nach Kant sich mit sich selbst nicht versöhnen kann. Sie bleibt »definitiv begrenzt oder mit sich selbst unversöhnt«, da »sie die Selbstversöhnung nicht ohne Rest zu vollziehen vermag« (Baumanns, *Kants Philosophie der Erkenntnis*, 89). Dieser Rest, der im kantischen Selbstverständnis der Vernunft bestehen bleibt, bildet ein Residuum, das (u.a.) von Hegel und Levinas für den Denken des Widerstands herangezogen wurde, wie zu zeigen ist.

329 Vgl. Fink, »Philosophie als Überwindung der ›Naivität‹«, 106.

Worten: Vernunft schafft Platz für Sinnfragen, indem sie einer Dogmatik des rationalen Wissens Widerstand leistet.³³⁰

Hinter der Formulierung des Platzschaffens steckt ein mit Widerstand ausgestatteter Imperativ. Der Widerstand, den Vernunft ausbildet, ermöglicht ihr eine Unabhängigkeit gegenüber verstandesbasierten Einsichten: sie kann Einsichten des Verstandes anerkennen und ebenso diese überschreiten. Die Fähigkeit der Vernunft zur Überschreitung ist mit einer Hoffnung verbunden, indem Grundsätze des Verstandes im Lichte einer »*allgemeine[n] Menschenvernunft, worin ein jeder seine Stimme hat*«,³³¹ betrachtet werden können. Aus dem Bestreben der *reinen Vernunft*, erfahrungsgebundene Erkenntnisse zu überschreiten, indem »*zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden*« ist, folgert Kant einen notwendigen Unterschied zwischen Vernunft- und Verstandeseinheit.³³² Damit Vernunft in ihrem logischen Gebrauch zu den »*bedingten Erkenntnisse[n] des Verstandes das Unbedingte*«³³³ finden könne, ist ein mehrstufiges Erkennen vonnöten, das Kant nicht frei von geschlechtsspezifischen Vorurteilen formuliert: Der erste Schritt ist dogmatisch, der zweite skeptisch, und der dritte Schritt, welcher der »*gereiften und männlichen Urteilkraft zukommt*«, ist die *Kritik der reinen Vernunft*, »*die aus Prinzipien bewiesen wird*«. ³³⁴ Kritik heißt ein Abtragen von einem unnötigen Erkenntnisballast, um das Erkenntnisanliegen möglichst nah an gemeinsamen erfahrungsbezogenen Erkenntnisinteressen zum Ausdruck zu bringen. Kritik ist hier ein Vorgang der begrifflichen Klärung, der auf widerstandsbasierten Absetzbewegungen gegenüber dogmatischen Positionen beruht, oh-

330 Kant beschreibt diesen Widerstand, den Vernunft leistet, in der Vorrede der *Kritik der reinen Vernunft* als eine Aufhebung des Wissens, um Platz für den Glauben zu schaffen: »*Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatismus der Metaphysik, d. i. das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstrebenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist.*« (KRV, B XXX).

331 KRV, A 752.

332 KRV, A 307.

333 KRV, A 307.

334 KRV, A 761. Die von Kant formulierte »*gereifte und männliche Urteilkraft*« ist in meiner Lesart jenes geschlechtsunabhängige Vermögen, das den Widerstand, also auch den Widerstand gegenüber geschlechterstereotypen Betrachtungsweisen als strategisches Prinzip für vernunftbasiertes Denken nutzt.

ne den skeptischen Zweifel, der für kritische Verfahren notwendig ist, zum Selbstzweck zu erklären.³³⁵

Für die Darstellung einer widerstandsbasierten Absetzbewegung, die das Vorgehen der Vernunft kennzeichnet, bemüht Kant eine Reihe von Metaphern: Vernunft, die nur einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt,³³⁶ hat es zu ihrer Aufgabe, ein Gebäude zu errichten und sich gleichzeitig ihrer Grundlegung zu versichern.³³⁷ Sie hat auch einen Hang »über den Erfahrungsgebrauch hinauszugehen, sich in einem reinen Gebrauche und vermittels bloßer Ideen zu den äußersten Grenzen aller Erkenntnis sich hinauszuwagen und nur allererst in der Vollendung ihres Kreises, in einem für sich organisierten Ganzen Ruhe zu finden«.³³⁸ Durch diesen Anspruch ist sie eine »für sich bestehende Einheit [...], in welcher ein jedes Glied, wie in einem organisierten Körper, um aller anderen und alle um eines willen da sind«.³³⁹ Vernunft wird »schon von selbst durch Vernunft sowohl gebändigt und in Schranken gehalten«.³⁴⁰ Widerstand ist hier eine Metapher für die Beschreibung eines in sich schlüssigen Erkenntnisvermögens der Vernunft. Vernunft muss »wider ihre Gegenwirkung gesichert sein«, »um nicht selbst in Widerspruch zu geraten«³⁴¹ schreibt Kant in der 2. Vorrede der *Kritik der reinen Vernunft*. Vernunft definiert sich unabhängig von einem wie auch immer gearteten empirischen Widerstand, wie Kant im Abschnitt über die »Disziplin der reinen Vernunft« festhält. *Reine Vernunft*, die von selbst durch Vernunft gebändigt und in Schranken gehalten wird, bildet ihren eigenen Widerstand aus, der von einem

335 Vgl. KRV, B XXXV–VI; KRV, A 395–96.

336 Vgl. KRV, B XIII.

337 Vgl. KRV, A 4; B 3.

338 KRV, A 797.

339 KRV, B XXIII.

340 KRV, A 747.

341 AA, 4, 452. Der von Kant in der Vorrede zur zweiten Auflage vertretene Anspruch einer »Verengung« des Vernunftgebrauchs argumentiert Kant mit einem Konfliktkräftemodell, wenn er schreibt, »daß es einen schlechterdings notwendigen praktischen Gebrauch der reinen Vernunft (den moralischen) gebe, in welchem sie sich unvermeidlich über die Grenzen der Sinnlichkeit erweitert, dazu sie zwar von der spekulativen keiner Beihilfe bedarf, dennoch aber wider ihre Gegenwirkung gesichert sein muß, um nicht in Widerspruch mit sich selbst zu geraten« (KRV, B XXV). Ein Konfliktkräftemodell verwendet Kant auch für die Beschreibung von Gesellschaft, wie in Kap. 3.4.4 zu zeigen ist.

empirischen (»bürgerlichen«) Widerstand zu unterscheiden ist.³⁴² Von Vernunft gebündelt und in Schranken gehalten zu werden, ist eine Formulierung der widerständigen Selbstbezogenheit, die *reine Vernunft* in sich vorfindet, und die Kant mit der Explikation des Selbstbewusstseins verknüpft. In der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* heißt es dazu: »Nun findet der Mensch in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich von allen andern Dingen, ja von sich selbst, so fern er durch Gegenstände afficirt wird, unterscheidet, und das ist die Vernunft.«³⁴³

Wie verhält sich aber reine Vernunft zu den sinnlichen Bestimmungsgründen? Wie weiß Vernunft auch hier, dass sie widerständig ist? Hier ist wichtig zu betonen, dass sinnliche Bestimmungsgründe eine doppelte Aufgabe haben. Sie leisten sowohl einer gedanklichen Konzeption eines Dinges an sich als auch dem »überfliegenden Gebrauch der Vernunft« Widerstand. Sie leisten aber nicht nur Widerstand, sie sind auch eine notwendige Voraussetzung für das Zustandekommen von Erkenntnis und moralischer Urteilsbildung. Praktische und reine Vernunft haben unterschiedliche Zugangsweisen zu sinnlichen Bestimmungsgründen. *Reine Vernunft* beginnt mit den Sinnen, geht von dort zum Verstand und endet bei Ideen, praktische Vernunft beginnt mit einer normativen Festlegung und wendet diese auf die erscheinungsgebundene, sinnlich affizierte Vielfalt an. Während also reine Vernunft in ein vertikales Verhältnis zu den sinnlichen und körperlichen Bestimmungsgründen tritt, entfaltet praktische Vernunft eine horizontale Ordnung gleicher Ansprüche von körperlichen und sinnlichen Bestimmungsgründen, denen universale Ansprüche zugrunde liegen und auf die sie ebenso aufbauen. Anders als reine Vernunft, die ihre Voraussetzung im erkennenden Hier und Jetzt hat, und die als Idee widerständig an Sinnlichkeit und Körperlichkeit gebunden ist, verbindet sich praktische Vernunft in Gestalt des moralischen Gesetzes über das konkrete Hier und Jetzt hinausgehend dauerhaft mit dem Subjekt. Gesetz denkt Kant

342 Das komplette Zitat dazu lautet: »Überdem wird Vernunft schon von selbst durch Vernunft sowohl gebündelt und in Schranken gehalten, daß ihr gar nicht nöthig habt, Scharwachen aufzubieten, um demjenigen Theile, dessen besorgliche Obermacht euch gefährlich scheint, bürgerlichen Widerstand entgegen zu setzen.« (KRV, A 747).

343 AA, 4, 452.

nicht schematisch, funktional oder mechanisch, sondern zweckmäßig.³⁴⁴ Es entfaltet sich in sprachlichen Beziehungen und greift in das praktische Selbstverständnis der Person ein. Das moralische Gesetz ist mit einem Widerstand ausgestattet, der dem hobbesschen Verständnis eines Souveräns gleichgesetzt werden kann. Es ist die Vielzahl der individuellen Widerstände, die durch die souveräne Widerstandsmacht des praktischen Gesetzes geformt, betrachtet und beurteilt werden.

Die Widerständigkeit des moralischen Gesetzes deutet Kant sowohl als reaktives als auch als konstruktiv-produktives Geschehen. Die Angewiesenheit auf handlungsbezogene Bestimmungsgründe, die das moralische Gesetz erst zum Sprechen bringen, ist eine wichtige Voraussetzung, um den Widerstand auch in einer Binnenperspektive des Subjekts, nämlich im Verhältnis zwischen Sprache und Körper zu lokalisieren. Zwischen der stummen Körperlichkeit und der Begrifflichkeit der Sprache stellt der Widerstand ein Scharnier dar. Er pendelt zwischen logischer Bejahung und logischer Verneinung und zeigt, dass unter der Sprache der Körper liegt, und die Begrifflichkeit der Sprache sich über den Widerstand des Körpers bildet und vielleicht auch sich daran abarbeitet, jedoch nicht im Vorgang des begrifflichen Denkens zur körperlichen Verfasstheit der Gedanken vordringen kann.

Bezogen auf den Körper sind die Aufgabenfelder der reinen und praktischen Vernunft voneinander unterschieden. In der *Kritik der praktischen Vernunft* ist der Körper nicht bloß Hülle oder Werkzeug, um Gedanken auszubilden, er ist auch Medium und Untersuchungsgegenstand. Analog zu der bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* wirksamen Differenzierung zwischen Natur und Vernunft, ist der Mensch auch in der *Kritik der praktischen Vernunft* sowohl ein vernunftbegabtes Naturwesen der Anlage nach als auch eine Person, die diese Anlage auf eine höchst individuelle Weise vollzieht.³⁴⁵

344 Das Verhältnis zwischen dem Mechanischen und dem Zweckmäßigen bildet in der idealistischen Philosophie einen wichtigen Schauplatz, der über Kant hinausgehend auch Anknüpfungspunkte zu Hegel, Hölderlin und Schelling erlaubt. Weiterführend vgl. Waibel, »Kant und Hegel über Zweckbegriffe«.

345 Kant erörtert diesen Zusammenhang am Leitfaden des Willens, dessen unterschiedliche Positionierung im Aufgabenfeld der *reinen* und der *praktischen* Vernunft auch den Gegenstandsbereich des Körpers neu verhandelt. So schreibt er im Abschnitt »Von der Deduction der Grundsätze der reinen prak-

Was daraus resultiert, ist der Anspruch, moralische Bedingungen für den Körper nachzuweisen. Sie verleihen Handlungen den Charakter einer normativen Verbindlichkeit,³⁴⁶ wenn diese mit dem Geltungsanspruch eines moralischen Gesetzes verknüpft sind. Die Erkundung dieser Zusammenhänge ist Gegenstand des nächsten Kapitels.

3.4.3 Sinnliche Einflüsse und moralische Gesetze

»Die Kraft auch der kantischen Philosophie des Sinnlichen besteht darin, Sinnlichkeit und Verstand zu trennen, die Unabhängigkeit der ›Materie‹ der Erkenntnis im Verhältnis zum synthetischen Vermögen der Vorstellung festzuhalten, sei es auch nur in negativer Form. Indem er die Dinge an sich postuliert, um die Absurdität von Erscheinungen, ohne daß etwas erschiene, zu vermeiden, geht Kant freilich über die Phänomenologie des Sinnlichen hinaus; aber zumindest erkennt er dadurch an, daß das Sinnliche, für sich selbst betrachtet, eine Erscheinung ist, ohne dass es etwas gäbe, das erschiene.«³⁴⁷

Anliegen dieses Kapitels ist es bisher skizzierte Schwerpunkte des Widerstands bezogen auf Kants Verständnis der Transzendentalphilosophie – dem transzendentalen Gebrauch der Vernunft und der Begriffe – auf die Unterscheidung zwischen dem Sinnlichen und dem Intelligiblen anzuwenden. Wie lassen sich empirische und intelligible Artikulationen in ihrem Zusammenspiel verstehen und inwiefern erfahren diese eine Rückbindung im Subjekt? Inwiefern basiert der Einheitsgedanke, den Kant für dieses Verhältnis beansprucht, auf dem Widerstand? Inwiefern erlaubt die übergeordnete Zielsetzung des kantischen Unternehmens, nämlich das Primat der praktischen vor jenem der theoretischen Vernunft, einen auf Willkür

tischen Vernunft«: »Der Unterschied also zwischen den Gesetzen einer Natur, welcher der Wille unterworfen ist, und einer Natur, die einem Willen [...] unterworfen ist, beruht darauf, daß bei jener die Objecte Ursachen der Vorstellungen sein müssen, die den Willen bestimmen, bei dieser aber der Wille Ursache von den Objecten sein soll, so daß die Causalität desselben ihren Bestimmungsgrund lediglich in reinem Vernunftvermögen liegen hat, welches deshalb auch eine reine praktische Vernunft genannt werden kann.« (AA, 5, 44).

346 Vgl. Reichold, »Die Körper anderer als Quelle moralischer Normativität«, Weiterführend, siehe unten Kap. 3.4.3.

347 Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 192–93.

oder heteronomen Zwecksetzungen beruhenden Widerstand von einem vernunftbasierten Widerstand zu unterscheiden?

Für die Beantwortung dieser Fragen argumentiere ich dafür, dass zwischen sinnlichen und normativen Aspekten einer moralischen Urteilsbildung kein wechselseitiger, sondern ein asymmetrischer Widerstand vorherrschend ist: Das Sinnliche wird in der Perspektive des Normativen gedacht und nicht umgekehrt. Wenn eine Person zu der Einsicht gelangt, dass eine bestimmte Entscheidung für ihr Leben mit angenehmen Gefühlen verknüpft ist, so muss diese Entscheidung nicht zu einem vernunftbasierten Entschluss in Widerspruch stehen. Das moralische Wollen und das moralische Sollen haben eine gemeinsame Schnittmenge, die im Sinnlichen gründet, aber darauf nicht reduziert werden kann.³⁴⁸

Wie weiß jedoch ein Wollen, dass es auch ein Sollen ist? Die Unterscheidung zwischen Widerspruch und Widerstand ist hier aufschlussreich. Nicht der Widerspruch zwischen Neigungen und einer vernunftgemäßen Handlung, sondern der Widerstand zu sinnlichen Neigungen bildet ein Bestimmungsmerkmal für die Identifizierung einer vernunftgemäßen Handlung. Durch die Fokussierung auf den Widerstand erscheint auch Kants Ethik in einem neuen Licht. Anders als der Widerspruch, der mittels logischer Prozesse erkannt wird, wird der Widerstand nicht bloß erkannt, er wird auch sinnlich gefühlt. Diese Bewegung enthält in sich eine widerstrebende Bewegung. In der Widerstandserfahrung ist das Subjekt mit dem Wahrnehmungsgegenstand verbunden, es ist auch von ihm getrennt. Diese Kluft, die sich daraus ergibt, weist in zwei Richtungen. Sie kann sowohl für die Wahrnehmung eines empirisch-sinnlichen als auch für die Wahrnehmung eines intelligiblen Selbst genutzt werden. Diese unterschiedliche Wahrnehmung hat für Kant eine unterschiedliche Begründungsachse. Das empirisch-sinnliche Selbst erfährt sich als situativ, das intelligible Selbst, das sich mit dem vernunftbasierten Gesetz verbunden weiß, nicht. Daraus resultieren unterschiedliche

348 Unter philosophiegeschichtlichen Gesichtspunkten betont Baum die unterschiedliche zeitliche Indexierung von Gefühlen und Affekten bzw. Empfindungen und Begierden, die sich durch den Unterschied zwischen »Gegenwarts- und Wirklichkeitsbezug des Gefühls« und »Zukunfts- und Möglichkeitsbezug der Begierde« entweder als Bezogenheit auf etwas oder als Abwesenheit von etwas bestimmt. Vgl. Baum, »Gefühl, Begehren, Wollen in Kants praktischer Philosophie«, insbesondere 130–31.

Formen des Widerstands: Ein vernunftbasierter und ein sinnlich induzierter Widerstand. Sie beruhen auf sinnlichen und normativen Aspekten, die nicht lose miteinander verbunden sind. Sie gehen mit unterschiedlichen Formen des Widerstands einher, die einen komplexen Zusammenhang aufweisen.

Der Widerstand gegen die Neigungen bildet ein Merkmal, um die Allgemeinheit des vernunftbasierten Widerstands als Prinzip zu erfahren.³⁴⁹ Der erste hat eine zeitliche Kennzeichnung, wohingegen der zweite unabhängig davon ist. Kant hat daraus einen höheren Geltungsanspruch der moralischen Gesetze der Vernunft gefolgert, den er als zeitlos gültig betrachtet hat. Ihr Geltungsanspruch ist in der Perspektive des Widerstands zu deuten: Der unbedingte Geltungsanspruch der praktischen Vernunft duldet keinen Widerstand und darf dennoch nicht, wie manchmal missverständlich interpretiert, als martialischer Akt der Selbstverkenning interpretiert werden. Vielmehr behauptet Kant, dass ein vernunftbasierter Widerstand gegen Neigungen die damit einhergehende Angewiesenheit auf Normen überhaupt erst deutlich macht. Federführend für die Ausbildung von normativen Ordnungsvorstellungen sind nicht die persönlichen Interessen oder Neigungen, sondern der Widerstand zu diesen. Gleichzeitig sind beide Formen des Widerstands aufeinander bezogen: Der Widerstand in Gestalt des vernunftbasierten moralischen Gesetzes gibt die Mittel zur Hand, um den Widerstand der Neigungen über normative Voraussetzungen zu erkennen und zu diesen in ein Verhältnis zu treten. Das Empfinden von Gefühlen und das Herstellen von Normen stehen dabei nicht in Widerspruch zueinander.

Einer Unterscheidung zwischen sinnlichen und normativen Aspekten des Widerstands hat Kant in den ethischen Schriften auf unterschiedliche Weise entsprochen. Zunächst beschreibt er den Widerstand als ein Hindernis, das es zu beseitigen gilt, z. B. in der

349 In der Grundlegung der Metaphysik der Sitten beschreibt Kant diesen Zusammenhang folgendermaßen: »Da wir aber einmal unsere Handlung aus dem Gesichtspunkte eines ganz der Vernunft gemäßen, dann aber auch eben dieselbe Handlung aus dem Gesichtspunkte eines durch Neigung afficirten Willens betrachten, so ist wirklich hier kein Widerspruch, wohl aber ein Widerstand der Neigung gegen die Vorschrift der Vernunft (antagonismus), wodurch die Allgemeinheit des Principis (universalitas) in eine bloße Gemeingültigkeit (generalitas) verwandelt wird [...].« (AA, 4, 424).

Grundlegung der Metaphysik der Sitten, wo er Gebote der Vernunft als Gesetze bezeichnet, deren Befolgung »wider« den Neigungen vollzogen wird.³⁵⁰ Ein negatives Bestimmungskriterium für die Anerkennung des Gesetzes bildet »wider« ebenso in der *Kritik der praktischen Vernunft*. Dieser Widerstand wird ausschließlich sinnlich erfahren – »die negative Wirkung aufs Gefühl (durch den Abbruch, der den Neigungen geschieht) ist selbst Gefühl«. Gleichzeitig kann der Widerstand a priori intelligibel im Medium des Gesetzes durch das Prisma der Selbstwahrnehmung erkannt werden. Kant behauptet nämlich, dass der sinnlich erfahrene Widerstand gegen das Gesetz in der Selbstliebe in Form des Eigendünkels seine Fortsetzung findet, und dass praktische Vernunft dieser Eigenliebe Widerstand leistet, »Abbruch thut«, indem es das Subjekt auf die »Bedingung der Einstimmung« mit dem moralischen Gesetz »einschränkt«.³⁵¹ Alle diese Wege und Umwege, die das Vorgehen der

350 Vgl. AA, 4, 416. In der *Kritik der Urteilkraft* bezeichnet er den Affekt, den sinnlichen Widerstand als Hindernis zu überwinden, als ästhetisch erhaben. Er schreibt dazu: »Ein jeder Affect von der wackern Art (der nämlich das Bewußtsein unserer Kräfte jeden Widerstand zu überwinden (animi strenui) rege macht) ist ästhetisch erhaben, z. B. der Zorn, sogar die Verzweiflung (nämlich die entrüstete, nicht aber die verzagte). Der Affect von der schmelzenden Art aber (welcher die Bestrebung zu widerstehen selbst zum Gegenstande der Unlust (animum languidum) macht) hat nichts Edeles an sich, kann aber zum Schönen der Sinnesart gezählt werden.« (AA, 5, 272–73).

351 Das vollständige Zitat dazu lautet: »Das Wesentliche aller Bestimmung des Willens durchs sittliche Gesetz ist: daß er als freier Wille, mithin nicht bloß ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben und mit Abbruch aller Neigungen, so fern sie jenem Gesetze zuwider sein könnten, bloß durchs Gesetz bestimmt werde. So weit ist also die Wirkung des moralischen Gesetzes als Triebfeder nur negativ, und als solche kann diese Triebfeder a priori erkannt werden. Denn alle Neigung und jeder sinnliche Antrieb ist auf Gefühl gegründet, und die negative Wirkung aufs Gefühl (durch den Abbruch, der den Neigungen geschieht) ist selbst Gefühl. Folglich können wir a priori einsehen, daß das moralische Gesetz als Bestimmungsgrund des Willens dadurch, daß es allen unseren Neigungen Eintrag thut, ein Gefühl bewirken müsse, welches Schmerz genannt werden kann, und hier haben wir nun den ersten, vielleicht auch einzigen Fall, da wir aus Begriffen a priori das Verhältniß eines Erkenntnisses (hier ist es einer reinen praktischen Vernunft) zum Gefühl der Lust oder Unlust bestimmen konnten. Alle Neigungen zusammen (die auch wohl in ein erträgliches System gebracht werden können, und deren Befriedigung alsdann eigene Glückseligkeit heißt) machen die Selbstsucht (solipsismus) aus. Diese ist entweder die der Selbstliebe, eines über alles gehenden Wohlwollens gegen sich

praktischen Vernunft beschreiben, beinhalten widerständige Konstellationen. Sinnliche und normative Aspekte weisen einen Widerstand auf, wobei der Widerstand des moralischen Gesetzes als höher zu bewerten ist als jener der sinnlichen Neigungen. Kant behauptet ferner, dass sinnliche Neigungen und normative Aspekte eine notwendige Diskrepanz aufweisen. Es bedarf sowohl eines Reflexionsschrittes, um sinnliche Aspekte im Medium des Gesetzes zu betrachten, als auch eines solchen, um sinnliche Aspekte mit normativen Aspekten in einen Zusammenhang zu bringen.

Als negatives Bestimmungskriterium ist der Widerstand gegen Neigungen auch eine Ermöglichungsbedingung bzw. Beförderung für das Herstellen von Freiheit.³⁵² Einen Widerstand für die Herstellung und Aufrechterhaltung von vernunftbasierten Einsichten beschreibt Kant in den »Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre« in der *Metaphysik der Sitten* auf dreifache Weise, einen auf Grundsätzen der Tugend beruhenden Widerstand, einen rechtlich-gesetzgebenden und schließlich einen zweckorientierten, vernunft-

selbst (Philautia), oder die des Wohlgefallens an sich selbst (Arrogantia). Jene heißt besonders Eigenliebe, diese Eigendünkel. Die reine praktische Vernunft thut der Eigenliebe blos Abbruch, indem sie solche, als natürlich und noch vor dem moralischen Gesetze in uns rege, nur auf die Bedingung der Einstimmung mit diesem Gesetze einschränkt; da sie alsdann vernünftige Selbstliebe genannt wird.« (AA, 5, 72–3).

- 352 Den Widerstand als Beförderung der Freiheit erörtert Kant unter moralrechtlichen Gesichtspunkten, wenn er im Zusatz zu § 6 »Allgemeines Princip des Rechts« in der *Metaphysik der Sitten* den »Widerstand, der dem Hindernisse einer Wirkung entgegengesetzt wird« als eine »Beförderung« der Freiheit bezeichnet. Er setzt fort: »Nun ist alles, was unrecht ist, ein Hinderniß der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen: der Zwang aber ist ein Hinderniß oder Widerstand, der der Freiheit geschieht. Folglich: wenn ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hinderniß der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (d. i. unrecht) ist, so ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt wird, als Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammen stimmend, d. i. recht: mithin ist mit dem Rechte zugleich eine Befugniß, den, der ihm Abbruch thut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft.« (AA, 6, 231) In dieser Diktion ist aus rechtlicher Sicht der Widerstand geboten, um bestehende Widersprüche zur Freiheit aufzulösen. Unter moralanthropologischen Gesichtspunkten spricht Kant von einem Vermögen der Tapferkeit, Widerstand gegen einen ungerechten Gegner zu leisten, der auch ein Gegner »der sittlichen Gesinnung in uns« sein kann (AA, 6, 380).

basierten Widerstand.³⁵³ In den sozial- und geschichtsphilosophischen Schriften betrachtet er den Widerstand als einen Lackmustest für das Herstellen von Freiheit.³⁵⁴

Die unterschiedlichen Dimensionen des Widerstands, die mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung in Kants Schriften enthalten sind, werfen Fragen nach einer systematischen Erörterung auf. Im Rahmen dieser Abhandlung ist es mir jedoch nicht möglich (wie bereits in der Einführung hingewiesen), die unterschiedlichen Schwerpunkte in einer werkimmanenten Untersuchung systematisch auszuwerten. Auch inwiefern für Kant diese Unterscheidung maßgebend war, mag dahingestellt bleiben. Ich beanspruche nicht, Kant genauer zu verstehen, als er es selbst getan haben mag, meine Absicht ist es vielmehr, Reflexionen auf den Widerstand herauszuarbeiten und ihre Relevanz für ethische und sozialphilosophische Überlegungen darzustellen. Damit möchte ich, wie in Kapitel 4 zu zeigen ist, eine Voraussetzung schaffen, um Kant mit Levinas in einen Dialog zu bringen.

In meiner Wahrnehmung hilft diese Berücksichtigung auch, Kants Ethik besser zu verstehen. Sie wird oft (beginnend mit Hegel) als eine bloße Gesinnungsethik abgetan. Der Vorwurf besteht darin,

353 Er schreibt dazu: »Die Antriebe der Natur enthalten also Hindernisse der Pflichtvollziehung im Gemüth des Menschen und (zum Theil mächtig) widerstrebende Kräfte, die also zu bekämpfen und durch die Vernunft nicht erst künftighin, sondern gleich jetzt (zugleich mit dem Gedanken) zu besiegen er sich vermögend urtheilen muß: nämlich das zu können, was das Gesetz unbedingt befiehlt, daß er thun soll. Nun ist das Vermögen und der überlegte Vorsatz einem starken, aber ungerechten Gegner Widerstand zu thun die Tapferkeit (*fortitudo*) und in Ansehung des Gegners der sittlichen Gesinnung in uns Tugend (*virtus, fortitudo moralis*). Also ist die allgemeine Pflichtenlehre in dem Theil, der nicht die äußere Freiheit, sondern die innere unter Gesetze bringt, eine Tugendlehre. Die Rechtslehre hatte es bloß mit der formalen Bedingung der äußeren Freiheit (durch die Zusammenstimmung mit sich selbst, wenn ihre *Maxime* zum allgemeinen Gesetz gemacht wurde), d. i. mit dem Recht, zu thun. Die Ethik dagegen giebt noch eine Materie (einen Gegenstand der freien Willkür), einen Zweck der reinen Vernunft, der zugleich als objectiv-nothwendiger Zweck, d. i. für den Menschen als Pflicht, vorgestellt wird, an die Hand. – Denn da die sinnlichen Neigungen zu Zwecken (als der Materie der Willkür) verleiten, die der Pflicht zuwider sein können, so kann die gesetzgebende Vernunft ihrem Einfluß nicht anders wehren, als wiederum durch einen entgegengesetzten moralischen Zweck, der also von der Neigung unabhängig *a priori* gegeben sein muß.« (AA, 5, 380–81).

354 Weiterführend, siehe unten Kap. 3.4.4.

dass zwischen der moralischen Forderung und dem Anspruch auf Verwirklichung dieser Forderung eine unüberbrückbare Kluft bestünde, weshalb es schwer sei, Anwendungskriterien für die Wirksamkeit von Handlungen zu definieren. Unter Kritik steht dann besonders die Frage, wie der vernunftbasierte Wille auf Handlungen bezogen sei, und wodurch ein Wille sich vom bloßen Wünschen unterscheide.³⁵⁵ Die Schwierigkeit hängt meiner Auffassung zufolge auch damit zusammen, dass ein aus ethischen Gründen vollzogener Nichtwille als ethisches Kriterium in Kants Ethik keinen besonderen oder expliziten Stellenwert hat. Dies mag damit zusammenhängen, dass Kant den Willen ebenso wie das Denken im Hinblick auf ihren Vollzug begreift. Eine Möglichkeit, den Willen differenzierter zu begreifen, ergibt sich in meiner Lesart darin, wenn die unterschiedlichen Schwerpunkte des kategorischen Imperativs betrachtet werden. Ist nämlich in der Universalisierungsformel der Wille auf das moralische Gesetz durch sein Handeln bezogen, erfährt in der Zweck-an-sich-Formel der Wille eine widerständige Kennzeichnung. Nicht Verwirklichung, sondern Abgrenzung steht hier im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Was sich daraus ergibt, ist ein vernunftbasiertes Verständnis vom Widerstand, welches das Handeln nicht nur im Hinblick auf das Tun, sondern auch im Hinblick auf das Unterlassen definiert. Die Berücksichtigung des Widerstands als integrale Komponente für das Verständnis vom Handeln würde es nämlich weiterführend erlauben, das Unterlassen als gleichwertig gegenüber dem Verwirklichen zu betrachten. Diesem Doppelverhältnis des Handelns sowohl im Hinblick auf seine Verwirklichung als auch im Hinblick auf sein Unterlassen, hat Kant in den sozial- und geschichtsphilosophischen Schriften in meiner Lesart nur teilweise entsprochen.³⁵⁶

Zurück zur sowohl sinnlichen als auch vernunftbasierten Ausstattung des Widerstands: Eine Rückbindung erfährt die Unterscheidung zwischen dem sinnlichen und dem vernunftbasierten Widerstand durch Kants Verständnis der Person. In deren Selbstverständnis sind normative und sinnliche Aspekte miteinander verwoben. Die Person gibt für das Verständnis des Widerstands in Kants Ethik

355 Einen sehr guten Einblick in die Debatte gibt Esser, *Eine Ethik für Endliche*, 142–44.

356 Weiterführend, siehe unten Kap. 3.4.4 und zu Levinas' Lesart von Kant, Kap. 4.

einen wichtigen Anhaltspunkt. Sie liefert auch einen Hinweis auf die phänomenologischen Schwierigkeiten, mit denen die Person im Moment der Unterscheidung zwischen sinnlichen und normativen Aspekten konfrontiert ist. Wann nämlich weiß die Person, ob das jeweilige Gefühl ein angemessenes Gefühl ist, das mit dem Streben der Vernunft in Einklang steht? Dass die Verknüpfung der sinnlichen mit den vernunftbasierten, normativen Bestimmungsgründen bei Kant dennoch eine personengebundene Zuspitzung hat, gibt zu denken. Denn auch das Verständnis der Person beruht auf einer Zweiteilung; nämlich eine Person, die fähig ist, ein normatives Selbstverständnis auszubilden, und eine Person, die den Zweifeln, widerstreitenden Gefühlen und Einsichten der Alltagswelt ausgeliefert ist.³⁵⁷ Ein komplexes Verständnis der Person, so meine Annahme, geht einher mit einem zweifachen Verständnis des Widerstands, nämlich einem situativen Widerstand, der auf sinnlichen Bestimmungsgründen beruht, und einem solchen, der vernunftbasiert ist.³⁵⁸

Die Frage, die ich im Folgenden klären will, lautet: Auf welcher theoretischen Basis lässt sich die Differenz zwischen einem sinnlich-situativen und einem vernunftbasierten Widerstand in Kants Verständnis des Transzendentalen wiederfinden? Welche Rolle spielt in diesem Zusammenhang die Unterscheidung zwischen dem formalen und dem empirischen Wollen? Und – schließlich – worin besteht das Argument, dass der vernunftbasierte Widerstand der praktischen Vernunft als höher zu bewerten ist als der sinnlich-situative?

Festgehalten wurde, dass zwischen sinnlichen und normativen Aspekten einer moralischen Urteilsbildung (oder eines normativen Selbstverständnisses) kein Widerspruch vorherrschend ist. Die methodische Besonderheit, die sich daraus ergibt, ist, dass die Person per se widerständig ist.³⁵⁹ Diese Ergänzung deute ich als einen Versuch, einer methodischen Widersprüchlichkeit zu entgehen. Die Person würde in unterschiedliche Teilpersonen zerfallen; sie ist weder ein sinnliches noch ein intelligibles Wesen, dessen Zuordnung

357 Vgl. und weiterführend Rössler, *Autonomie*; auch Henrich, »Ethik der Autonomie«.

358 Daraus ergeben sich unterschiedliche Herangehensweisen, die Kant und Levinas sowohl in ein gedankliches Naheverhältnis als auch in einen Gegensatz gebracht haben, siehe dazu Kapitel 4.

359 Detaillierter, siehe oben Kap. 3.1.

mehr oder minder zufällig erfolgt oder über einen Mechanismus des Erkennens festgemacht werden kann. Dabei ist es nicht nur die phänomenologische Besonderheit der Person (verkörpert durch ihre Leiblichkeit), durch welche die Person widerständig ist, es sind auch ihre kognitiven Fähigkeiten, die als widerständig zu deuten sind, und vermittelt derer es der Person gelingt, den Widerstand gegen sinnliche Neigungen aufrechtzuerhalten und zwischen sinnlichen und vernunftbasierten Aspekten zu unterscheiden.

Diese Unterscheidung ist nicht nur mit den richtungsweisenden und bekannten Fragen verknüpft, nämlich: *Was kann ich wissen? Was kann ich hoffen? Was soll ich tun?* Sie beruht auch auf genealogisch-kritischen Fragen: *Wie erkenne ich? Wie weiß ich, dass mein Tun angemessen ist? Wie weiß ich, dass ich weiß, und nicht, dass ich glaube?* Es handelt sich dabei um Fragen, die bereits den Vorgang und die Entstehungsbesonderheit des Erkennens mit dem Ethischen verknüpfen. Enthalten ist in diesen Fragen die Frage, wie der Wille (der auch ein Erkenntniswille ist) zum Gesetz kommt. Die geforderte Verknüpfung (zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven) ergibt sich nicht als ein Automatismus und sie ist auch nicht widersprüchlich konzipiert. Vielmehr sind für ein Verständnis Umwege erforderlich, die auch den Widerstand in eine ethische Perspektive rücken. Vorrangig ist hier die Frage, wie der Wille und der Widerstand miteinander verknüpft sind, und welche Rolle Triebe bzw. Affekte dabei spielen.

Der Wille, der motivierende Beweggründe hat, ist auf Triebfedern angewiesen,³⁶⁰ um zu einer Handlung zu gelangen: »so bestimmt sich der Wille niemals unmittelbar selbst durch die Vorstellung der Handlung, sondern nur durch die Triebfeder, welche die vorausgesehene Wirkung der Handlung auf den Willen hat [...]«,³⁶¹ schreibt Kant in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*. Der Wille, der seine Bestimmung nicht durch sich selbst erlangt, sondern auf einen Umweg angewiesen ist, benötigt eine sinnlich-körperliche Ausstattung, die Kant »Triebfeder« nennt, und die den sinnlichen und den auf Ver-

360 Auf die notwendige Unterscheidung zwischen Triebfeder und Bestimmungsgründe weist u. a. Baumanns hin, wenn er schreibt, dass Triebfedern den Vorgang der Handlung anleiten bzw. bewegen, Bestimmungsgründe jedoch den Vorgang der Handlung entwerfen und motivieren (Baumanns, *Kants Ethik*, 35).

361 AA, 4, 444.

nunft bezogenen Widerstand in ein Naheverhältnis bringt. Ähnlich wie die Triebfeder eines Uhrwerkes liefert auch die kantische Triebfeder die Antriebsenergie, damit das moralische Gesetz als objektiver Bestimmungsgrund zum Sprechen kommt.³⁶² Vermittels einer Triebfeder erlangt das moralische Gesetz einen sinnlichen Anreiz, der als subjektiver Bestimmungsgrund inhaltlich gestaltend ist.³⁶³

Als subjektiver Bestimmungsgrund pendelt die Triebfeder zwischen dem moralisch Angemessenen und dem moralisch Verwerflichen.³⁶⁴ Wenn ihr moralischer Rhythmus angemessen ist, ist sie mit einer Richtungslinie verknüpft, die ein Orientierungsmerkmal für ethische Willensbildung darstellt, die Kant »Achtung« nennt. Achtung bekämpft den sinnlichen Widerstand nicht intellektuell-rational, sondern sie wirkt als ein moralisches Gefühl.³⁶⁵ Eine Triebfeder ist dem Handlungsimpuls nicht nur vorgelagert, sie begleitet diesen auch. Als treibende Kraft einer Handlung hat die Triebfeder einen subjektiven Beweggrund. Wichtig ist hier die Frage, wie es der Triebfeder gelingt, die Richtung des moralisch Angemessenen einzuschlagen, sodass der subjektive Bestimmungsgrund mit dem objektiven Bestimmungsgrund des moralischen Gesetzes verknüpft ist, und eine Differenz zwischen dem moralisch Angemessenen und dem moralisch Verwerflichen ausgebildet wird, und der moralische Wille in seinem Vollzug dadurch sinnlich unterstützt wird.³⁶⁶

362 »Als Wirkung aber vom Bewußtsein des moralischen Gesetzes [...] heißt dieses Gefühl eines vernünftigen von Neigungen afficirten Subjects zwar [...] (intellektuelle Verachtung) [...], aber in Beziehung auf den positiven Grund derselben [...] Achtung[...], für welches Gesetz gar kein Gefühl stattfindet, sondern im Urtheile der Vernunft, indem es den Widerstand aus dem Wege schafft.« (AA, 5, 75).

363 »Über Triebfedern zu verfügen, setzt eine sinnlich affizierte Vernunftnatur voraus, einschließlich einer freien Selbstverfügung oder eines Willensspielraums, der gut oder schlecht genutzt werden kann.« (Horn, s. v. »Triebfeder«, 2334).

364 Vgl. Horn, s. v. »Triebfeder«, 2334.

365 Vgl. AA, 5, 75. Inga Römer spricht hier von einem »Kompass« als ein von der Vernunft »durchstimmtes Gefühl«. Vgl. Römer, *Begehren der reinen praktischen Vernunft*, 184–90. Nico Scarano deutet Achtung als integrale Komponente eines moralischen Internalismus, demzufolge ein notwendiger Zusammenhang zwischen dem Bewusstsein der Existenz moralischer Gründe und der Existenz von Motiven für moralisches Handeln besteht. Weiterführend: Scarano »Moralisches Handeln«, 128–31.

366 Der ethische Wille als Handlungsimpuls bestimmt sich »niemals unmittelbar selbst durch die Vorstellung der Handlung, sondern nur durch die Triebfeder,

Zu unterscheiden ist hier nicht nur zwischen Wunsch und Wille,³⁶⁷ auch die Besonderheit des Gegenstands gilt es zu beachten. Eine moralische Handlungssituation hat eine andere Erscheinungsform als Gegenstände der Wahrnehmung, wie z. B. Birnen und Äpfel. Bei Wahrnehmungsgegenständen dieser Art gibt es äußere Bestimmungsmerkmale (wie Form, Farbe, Geruch, Konsistenz etc.), aufgrund derer eine Unterscheidung erfolgt. Anders ist es jedoch bei moralischen Betrachtungen. Das Subjekt ist von moralischen Bestimmungsmerkmalen bereits affiziert, und zwar bevor es eine Unterscheidung trifft.³⁶⁸ Es ist nicht möglich, mit den Augen eines ethnologischen Forschers das moralisch Angemessene vom moralisch Nichtangemessenen zu unterscheiden. Damit gehen innere Konflikte, Zweifel und Spannungsverhältnisse einher, die das Selbstverständnis der Person in ihrem alltäglichen Verständnis berühren. Nicht ein Ich als numerische rationale Einheit trifft eine moralische Entscheidung und Unterscheidung, sondern ein Ich als Person mit einer sprachlichen Adressierung, Leiblichkeit, Zeitlichkeit und einer kontextgebundenen Ausstattung. Diese Dimensionen, welche die Person kennzeichnen, gilt es im Prozess der Entscheidungsbildung sowohl zu berücksichtigen als auch zu vernachlässigen. Was damit auch zur Diskussion steht, ist die Fähigkeit der Person zu sich selbst, ihrer Leiblichkeit, der Kontextualität der Entscheidung, in Widerstand zu treten, aber auch darauf Bezug zu nehmen. Die Person entscheidet nicht nur aufgrund ihrer Erfahrungen, sie entscheidet auch trotz dieser Erfahrung. In dieser Absetzungsbewegung lauert der Widerstand und es zeichnen sich vor diesem Hintergrund Konturen eines vernunftbasierten Wollens ab, das mit einem phänomenologischen Verständnis des Widerstands verknüpft werden kann.

Unter phänomenologischen Gesichtspunkten zeigt sich ein geschichtetes Verständnis eines vernunftbasierten Wollens. Neigungen und Interessen bilden eine notwendige, aber widerständige Bedingung für ein solches Wollen. Die Person, die bereits durch ihre

welche die vorausgesehene Wirkung der Handlung auf den Willen hat« (AA, 4, 444).

367 Weiterführend: Wille, *Praxis des Unterscheidens*, insbesondere 144–218; Esser, *Ethik für Endliche*, 142–48; siehe auch meine Ausführungen zu Beginn dieses Kapitels.

368 Vgl. dazu Warren, »Where Were You«.

Leiblichkeit widerständig ist, begreift Vernunft als ein Medium, ihre eigene Widerständigkeit zu begreifen, und in diesem Begreifen sich auch leiblich sinnlich zu erfahren. Möglich wird dies, indem sie in Distanz zu eigenen Bedürfnissen, Neigungen etc. tritt, ohne diese als unabhängig von der Person wahrzunehmen. Die Person als sinnlich-leiblich affiziertes Wesen ist am Reflexionsprozess einer vernunftbasierten Entscheidungsbildung beteiligt. Sie erkennt an sich selbst zwei Seiten eines Zusammenhangs, indem es ihr gelingt eine Distanz zu sinnlichen Bedürfnissen herzustellen, ohne deren Relevanz zu leugnen. Es gibt ein vermischtes Gewebe zwischen den sinnlichen und vernunftbasierten Aspekten, sodass eine absolute Trennung zwischen beiden Aspekten nicht möglich ist. Ein Verhältnis zwischen dem Sinnlichen und dem Vernünftigen zeigt sich als ein Verhältnis der Nähe und der gleichzeitigen Distanz. Um die sich daraus ergebende Spannung aufrecht zu erhalten, bedarf es eines Widerstands. Es ist (nach Kant) möglich, in Widerstand zu eigenen Neigungen und Interessen zu treten, und durch diesen Widerstand eine Voraussetzung für die Herstellung eines Willens zu schaffen, dem es gelingt, ethische Grundsätze herzustellen und anzuwenden.³⁶⁹

Wie aber erreicht der individuelle Wille das moralische (vernunftbasierte) Gesetz? Eine integrale und quasivermittelnde Rolle spielt der »gute Wille«.³⁷⁰ Indem der vernunftbasierte Wille sich dem Gesetz gemäß macht, hat er ein moralisches Vermögen, das Kant den »guten« Willen nennt. Dass der gute Wille im Denken Kants keinen besonderen Stellenwert hat, aber dennoch an zentralen Knotenpunkten seines Denkens angesiedelt ist, gibt zu denken.³⁷¹ Dabei

369 Widerstand kann, intrapsychisch betrachtet, auch dynamisch gedeutet werden: Um zu einem ethischen Wollen vorzudringen, kann das Explizitmachen eines Konflikts erforderlich sein, und das Wahrnehmen des Widerstands ist ein Indikator für das Sichtbarmachen dieses Konflikts. Je größer beispielsweise der Widerstand gegenüber einem ethischen Wollen ist, desto mehr kann dies als Indikator für das Wahrnehmen eines ethischen Konflikts gedeutet werden. Denn die Person als sinnliches Wesen befindet sich nicht nur in Einklang, sondern auch in Konflikt mit den eigenen Bedürfnissen. Diese sind veränderbar und kontextgebunden, sie unterliegen einer Deutung und bilden eine notwendige Voraussetzung für das Herstellen einer Handlungssituation; sie stellen aber keinen Selbstzweck dar und liefern noch kein hinreichendes Kriterium für das Formulieren eines ethischen Wollens.

370 Vgl. AA, 4, 444.

371 Hilfreiche Anmerkungen dazu finden sich bei Wood, »Der gute Wille«.

geht es nicht nur um die Frage, was den guten Willen zu einem solchen macht, es geht auch um die Frage, in welcher Perspektive sich der gute Wille entfaltet, worauf er bezogen ist, und wogegen er sich wendet, um zu einem Inhalt zu gelangen. Es handelt sich hier um unterschiedliche Schwerpunkte. Der gute Wille ist einerseits mit Vorstellungen vom Guten verknüpft, die durch das moralische Gesetz zu sprechen beginnen, und andererseits erlangt der gute Wille seine Bestimmung dadurch, dass er sich vom Nichtguten unterscheidet. Der gute Wille ist sowohl ein Werkzeug für die Umsetzung eines ethischen Anliegens als auch eine Ressource, vermittels derer der individuelle Wille mit einem gesellschaftlichen Ganzen in Verbindung tritt. Für die Umsetzung eines ethischen Handlungsimpulses ist nicht nur eine reibungslose Ausführung eines Vorhabens gemeint, sondern auch eine innere Distanznahme zu einem empirischen oder willkürlichen Wollen. Als Ergebnis dieser Distanznahme kann die Entstehung des guten Willens gedeutet werden. Das Gute ist nicht etwas, das sich voraussetzungslos beim Subjekt einstellt, es ist etwas, das erworben wird. Voraussetzung dafür ist ein reflexiver Umgang mit sich selbst, und der Widerstand gegen heteronome Bestimmungen des Willens hat dafür eine maßgebende Rolle inne.³⁷²

Bezogen auf den Widerstand lässt sich der gute Wille folgendermaßen zusammenfassen: Damit er vollzogen werden kann, ist ein Widerstand gegen heteronome Bestimmungsgründe notwendig; damit der Vorgang des Vollzugs glückt, ist der Widerstand für eine Willensbildung zwar notwendig, er muss aber im weiteren Verlauf widerstandslos gemacht werden, damit der gute Wille sich vollumfänglich entfalten kann. Der gute Wille wäre ansonsten ein ängstlicher oder zweifelnder Wille, der abhängig von heteronomen oder von empirischen Bestimmungsgründen bleibt.

Wodurch aber unterscheiden sich objektive Gründe des Wollens von subjektiven? Es bedarf dafür eines besonderen Begehrungsvermögens, das wiederum mit einem Imperativ ausgestattet ist. Der Wille, der sich dadurch auszeichnet, »*der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen*«,³⁷³ kann relative Zwecke beinhalten und solche, die mit einem Beweggrund ausgestattet sind, der für jedes Wollen gültig und notwendig ist

372 Vgl. u. a. AA, 4, 444.

373 AA, 4, 427.

und praktische Gesetze an die Hand geben kann.³⁷⁴ Die Fähigkeit des vernunftgemäßen Willens gesetzeskonform zu handeln, kann gleichzeitig als ein Widerstand gegenüber dem empirischen Willen gedeutet werden. Letzterer ist ein Vermögen, den eigenen Neigungen zu folgen. In beiden Fällen ist der Wille ein praktisches Sich-zu-sich-Verhalten, der sich in diesem Sich-zu-sich-Verhalten erfährt. Beide Formen der Selbsterfahrung deutet Kant asymmetrisch hierarchisch. Durch die Ausrichtung des reinen, vernunftgemäßen Willens auf das Gesetz der praktischen Vernunft ist dieser höher zu bewerten als der empirische. Eine ähnliche Unterscheidung wurde auch für den Widerstand beansprucht: Er ist sowohl empirisch-sinnlich induziert, als auch formal und vernunftgemäß bestimmt.

Die Artikulationsformen des Willens und Widerstands sind aber nicht identisch; sie weichen voneinander ab. Verbindungen und Unterschiede zeigen sich unter handlungsorientierten praktischen Gesichtspunkten. Die klassische Sichtweise des Willens ist sein Verhältnis zur Gesinnung, zu den Formen seines Begehrens, den Mitteln, die zur Realisierung der Handlung nötig sind, zum Gegenstand, auf den sich der Wille bezieht, und zur Erreichbarkeit seiner Ziele. Sein Anliegen ist die Ausschaltung oder die Überwindung des Widerstands als Hindernis: *»denn dieses Sollen ist eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre.«*³⁷⁵ Der Wille als zentraler Begriff der praktischen Philosophie steht für eine Form des Begehrens, mit dem Anspruch, die Anliegen der Vernunft umzusetzen. Ein Wille ist positiv-förderlich auf sinnliche Aspekte bezogen, da er diese benötigt, um eine Handlung zu vollziehen. Der Widerstand hingegen folgt einer Abgrenzungslogik. Es geht ihm nicht um die Erreichung eines Ziels und um die Überwindung des Widerstands als Hindernis, sondern um die Aufrechterhaltung des Widerstands als ein Unterlassen oder als eine Gegenbewegung und nicht als ein Verwirklichen. Ausschlaggebend ist sein Verhältnis zur Gesinnung, zu der Art seines Begehrens und den Beweggründen.

374 Vgl. AA, 4, 427–28.

375 AA, 4, 449. Vgl. auch Baum, »Gefühl, Begehren und Wollen in Kants praktischer Philosophie«, 138.

Diese Bestimmung kann (aber muss nicht) in Ergänzung zu einem handlungsorientierten Verständnis des Willens gedeutet werden.³⁷⁶

Ein Unterschied zwischen dem Willem und dem Widerstand zeigt sich unter strukturellen Gesichtspunkten und wie diese auf Vernunft bezogen sind. Ein vernunftbasierter Wille erlangt seinen Vollzug, indem er sich von heteronomen, sinnlichen Bestimmungsgründen abgrenzt. Ein vernunftbasierter Widerstand hingegen beansprucht nicht einen Vollzug, der von anderen erfahren, mit (anderen) Augen und Ohren wahrgenommen werden kann; er beruht vorrangig auf einer Gesinnung, die das Subjekt im Vorgang der Widerstandserfahrung von anderen unterscheidet (und nicht verbindet). In diesem Verständnis unterstützt ein vernunftbasierter Widerstand das kantische Sollen, das zwar auch ein Wollen, aber nicht unbedingt ein Können und ein Tun ist. Er unterstützt den Imperativ der personengebundenen und nicht der gegenstands- und handlungsgebundenen Orientierung. In dieser personengebundenen Zuspitzung zeigt sich eine überraschende Nähe zu Levinas³⁷⁷ und eine vielleicht ebenso überraschende Distanz zu Hegel.³⁷⁸

In meiner Lesart ist die Berücksichtigung des vernunftbasierten und personengebundenen Widerstands in Kants Ethik hilfreich, da die Bestimmung von inneren Gründen nicht nur ein Vermögen ist, das die Orientierung an Normen durch die Bezogenheit auf etwas, sondern auch durch die Abgrenzung von etwas vollzieht. Was sich daraus aber auch ergibt, ist ein Antagonismus. Wann nämlich weiß die Person, dass sie sich auf etwas beziehen soll, und wann weiß sie, dass sie sich von etwas abgrenzen soll? Kant hat diesen Antagonismus erkannt und mit einer neuerlichen Konstellation des Widerstands in Verbindung gebracht, nämlich mit einem Widerstand, der sich beim Streiten und Diskutieren einstellt.³⁷⁹

376 Weiterführend, siehe unten Kap. 3.4.4.

377 Weiterführend, siehe unten Kap. 4.

378 Weiterführend, siehe unten Kap. 5.

379 »Denn Streiten und Disputiren sind zwar darin einerlei, daß sie durch wechselseitigen Widerstand der Urtheile Einhelligkeit derselben hervorzubringen suchen, darin aber verschieden, daß das letztere dieses nach bestimmten Begriffen als Beweisgründen zu bewirken hofft, mithin objective Begriffe als Gründe des Urtheils annimmt. Wo dieses aber als unthunlich betrachtet wird, da wird das Disputiren eben sowohl als unthunlich beurtheilt.« (Kant, AA, 5, 338).

Die Lösung, die Kant dazu bereithält, ist die sozialphilosophische Einsicht, dass die Person nicht als Individuum denkt und handelt. Sie befindet sich in Gesellschaft und diese bildet den übergeordneten Bezugspunkt, von dem aus Entscheidungen und Unterscheidungen überhaupt erst getroffen werden können. Einem inneren Antagonismus, der die Person kennzeichnet, ist ein gesellschaftlicher Antagonismus vorgelagert. In der Angewiesenheit des Menschen auf Gesellschaft zeigt sich eine neue Konstellation des Widerstands, die auf gesellschaftliche Zwecke Bezug nimmt und gleichzeitig die Angewiesenheit des Menschen auf das Soziale verdeutlicht, wie im folgenden und letzten Kant-Kapitel (3.4.4) zu zeigen ist. Wichtig ist es hier zu betonen, dass der Antagonismus der gesellschaftlichen Kräfte den Antagonismus der menschlichen Erkenntnis- und Triebnatur ergänzt und nicht fortschreibt.³⁸⁰

3.4.4 Widerstreitende Standpunkte: Singularität und Pluralität im wechselseitigen Widerstand

Ein sozial relevantes Verständnis von der Person wird erst mit Blick auf ihre widerständige Bezogenheit auf Gesellschaft gewonnen. Diesen Gedanken entfaltet Kant in der Schrift »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht«. Die Bedeutung dieser Schrift kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Bildet sie doch eine wichtige Grundlage dafür, die Person in ihrer körperlichen und existenziellen Verfasstheit nicht bloß als funktionaler Bestandteil

380 So betont Kant in der *Metaphysik der Sitten*, dass das Subjekt, das gegen das Gesetz einen Widerstand erlebt, durch diese Erfahrung des Widerstands die Wirksamkeit des Gesetzes anerkennt. Er schreibt dazu: »Der Mensch aber findet sich doch als moralisches Wesen zugleich [...] heilig genug, um das innere Gesetz ungern zu übertreten; denn es giebt keinen so verruchten Menschen, der bei dieser Übertretung in sich nicht einen Widerstand fühlte und eine Verabscheuung seiner selbst, bei der er sich selbst Zwang anthun muß. – Das Phänomen nun: daß der Mensch auf diesem Scheidewege (wo die schöne Fabel den Hercules zwischen Tugend und Wohllust hinstellt) mehr Hang zeigt der Neigung als dem Gesetz Gehör zu geben, zu erklären ist unmöglich: weil wir, was geschieht, nur erklären können, indem wir es von einer Ursache nach Gesetzen der Natur ableiten; wobei wir aber die Willkür nicht als frei denken würden. – Dieser wechselseitig entgegengesetzte Selbstzwang aber und die Unvermeidlichkeit desselben giebt doch die unbegreifliche Eigenschaft der Freiheit selbst zu erkennen.« (AA, 6, 382).

einer wie auch immer organisierten Gesellschaft, sondern darüber hinausweisend als Weltbürgerin zu betrachten. Kant verbindet dafür zivilisatorische, geschichtliche mit individuellen und kulturellen Sinnfragen, die als fortschreitende, aber nie als endgültig zu begreifende Errungenschaften zu begreifen sind. Empirische Konstellationen werden in der Perspektive der praktischen Vernunft regulativ und nicht konstitutiv gedeutet. Der Widerstand spielt für die Betrachtung dieser Verhältnisse eine wichtige Rolle. Ein komplexes Verständnis vom Widerstand verknüpft auf eine nicht mechanische Weise die Makroperspektive der Gesellschaft mit der Mikrostruktur der Person, wie in diesem Kapitel zu zeigen ist.

Zunächst ist festzuhalten, dass Kant Konstellationen des Körpers, der Vernunft und des Sozialen nicht naturrechtlich begründet. Seine Frage ist auch nicht, wie Körper für eine soziale Ordnung möglichst (funktional) produktiv eingesetzt werden können. Weder das normative personale Selbstverständnis noch rollenspezifische Identitäten erschließen sich in einer übergeordneten Perspektive einer gesellschaftlichen Gesamtheit.³⁸¹ Der Widerstand hat dabei eine stra-

381 Nach Rössler zeigt sich bei Kant der Begriff einer personalen Autonomie in der *Metaphysik der Sitten*, insofern er »im Blick auf die ›Vermehrung‹ sowohl der physischen wie der geistigen Vollkommenheit« argumentiert (Rössler, *Autonomie*, 34). In meiner Lesart findet sich der Begriff der personalen Autonomie in der Schrift der »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht« im Blick auf die kollektive Verbesserung der Menschen in geschichtlicher Perspektive, wie im Folgenden darzustellen ist. Auch hier stellt sich in meiner Lesart die Frage, wie Autonomie im geschichtlichen Prozess sich abbildet. Denn Autonomie ist zunächst ein Begriff, der keinen geschichtlichen Index aufweist. Grundlegend für das Verständnis von personaler Autonomie ist für Rössler das notwendige Wechselverhältnis zwischen dem rationalen und dem moralischen Selbstverständnis, die die Idee der Autonomie kennzeichnet, und die auf Kants Verständnis von moralischer Selbstgesetzgebung zurückgeht: »Bekanntlich geht diese Idee [der Autonomie; B.K.] ursprünglich auf Kant zurück, denn seit Kant steht die Autonomie im Zentrum der Ethik und politischen Philosophie. Autonomie als Selbstgesetzgebung in der praktischen Philosophie heißt bei ihm, dass der Wille sich selbst das sittliche Gesetz gibt, nach dem der Mensch zu handeln hat. [...] Für Kant ist Autonomie folglich ein wesentlich nicht nur rationaler, sondern vor allem ein moralischer Begriff.« Dieses Wechselverhältnis hat in der philosophischen Tradition unterschiedliche Schwerpunkte ausgebildet, die u. a. auch um die Frage kreisen: Wie formal (also geschichtslos) ist Autonomie zu verstehen? Ist das normative Selbstverständnis ein individueller Maßstab, der mit der kategorialen Achtung der Würde einhergeht? (Vgl. Rössler, *Autonomie*, 32) Oder sind intersubjektive Anerkennungsprozesse als ein Geschehen in Raum und Zeit

teigische Bedeutung. Weder das Verständnis vom Subjekt noch das von Gesellschaft sind für Kant dogmatisch festgelegte Bereiche. Sie definieren sich in widerständiger Abhängigkeit. Eine privilegierte Rolle hat dabei die Deutung der Individualität der Person unter dem Primat der praktischen Vernunft. Sowie das Individuum durch das Primat der praktischen Vernunft angeleitet ist, ist es auch die Gesellschaft und die damit verknüpften geschichtlichen Deutungen. Individualität(en), Gesellschaft(en), Kultur(en) und Geschichte(n) weisen einen Zusammenhang auf, und der Widerstand ist ein integraler Faktor, um diese Zusammenhänge zu beschreiben. Dieser Gedanke ist zentral für die Schrift »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht«. In dieser Schrift erweitert Kant eine am Individuum bzw. an der Person vorgenommene Perspektive in Hinblick auf kollektive Zielsetzungen.

Leiblichkeit, Vernunft, Wille und Autonomie unterstützen personale Eigenschaften, jedoch auch die Angewiesenheit der Person auf Gesellschaft und ihre historischen Sichtweisen ist eine notwendige Ergänzung für das personale Selbstverständnis. Der über die Person begründete Widerstand spielt für das Verständnis dieser Zusammenhänge eine wichtige Rolle. Die Person ist auf andere nicht nur bezogen, sie grenzt sich auch von diesen ab und leistet ihnen Widerstand. Diese Doppelstellung deutet Kant als ein Spannungsverhältnis zwischen sozialen Rollen und einem normativen Selbstverständnis. Natürlich-körperliche Anlagen der Personen sind widerständig auf den Gebrauch der Vernunft bezogen. Dieser Widerstand weist in zwei Richtungen. Er ist ein Hindernis und eine Ermöglichungsbedingung, um die vernünftigen Anlagen des Menschen im Erscheinungsraum Gesellschaft zu verwirklichen bzw. zum Ausdruck zu bringen. Widerstand hat hier sowohl eine geschichtlich-endliche und eine normative Kennzeichnung. Es handelt sich hier also nicht um zwei unterschiedliche Arten des Widerstands, denn sie weisen in

grundlegend, die dann auch mit einer ethischen Idee von Vollständigkeit und dem Herstellen (und nicht nur mit dem Anwenden) von kollektiven Normen einhergehen? Das zweite Anliegen wird bekanntermaßen mit Hegel assoziiert. (Vgl. u. a. Menke, *Autonomie und Befreiung*; Rössler, *Autonomie*, 32). In meiner Lesart hat in dieser Duade Kant-Hegel gerade unter geschichts- und sozialphilosophischen Voraussetzungen Levinas ein gewichtiges Wort mitzureden. Vgl. dazu unten Kap. 4 und 5.

der Perspektive der Endlichkeit³⁸² einen Zusammenhang auf. Indem die normative Bezogenheit auf Gesellschaft auch den Widerstand enthält, bleiben Personen geschichtlich-endlich. Auch erfahrungsbezogene Widerstände als ein Geschehen in Raum und Zeit, bleiben geschichtlich endlich, indem sie regulativ und nicht konstitutiv für das Verständnis von Geschichte gedeutet werden.

Kant deutet in der erwähnten Schrift den Widerstand jedoch nicht bloß als einen geschichtlichen Faktor, sondern durch die Verschränkung mit sozialen Dimensionen auch existenziell. Gesellschaft ist nicht einfach ein neutrales Betätigungsfeld für individuelle und kollektive Handlungen. Sie wird durch antagonistische Bestrebungen zwischen individuellen und kollektiven Handlungen immer wieder aufs Neue hergestellt, bildet dadurch auch neue Formen von gesellschaftlich relevantem Sinn aus, und greift durch die damit einhergehenden Veränderungsprozesse auf das Verständnis von Geschichte über. Ein konfliktorientiertes Verständnis von Gesellschaft bringt Kant mit Widerständen körperlicher, geschichtlicher und existenzieller Natur in Verbindung, die er in der Perspektive der praktischen Vernunft deutet. In ihr erschließen sich dann auch Erscheinungsformen einer als geschichtlich zu begreifenden Vernunft, denen Bestimmungsmerkmale des Endlichen anhaften.³⁸³

Die widerständige Kennzeichnung, die Personen nach Kant haben, unterstützt in meiner Lesart Kants Verständnis von Ethik. Personen sind nicht einfach Werkzeuge, Ressourcen oder Keimzellen, die für ideelle und/oder gesellschaftliche Erfordernisse dienstbar gemacht werden können. Personen sind schon von ihrer körperlichen Ausstattung widerständig veranlagt.³⁸⁴ Auch im Vorgang der geschichtsphilosophischen Deutung spielt der Widerstand eine Rolle. Es gelingt nicht in einer Art innerer Wesensschau, die natürlichen Anlagen von Personen zu erkennen und im praktischen Vernunftgebrauch anzuwenden. Kant bringt dafür pragmatische Gründe ins Spiel. Die Lebenszeit ist zu kurz angesetzt, sodass es Personen mit ihrer endlichen Lebenszeit nicht gelingen könne, von ihren Naturanlagen einen vollständigen Gebrauch zu machen bzw. diese in mög-

382 Zum Begriff des Endlichen in Kants Ethik vgl. dazu und weiterführend: Esser, *Ethik für Endliche*.

383 Vgl. dazu und weiterführend: Esser, *Ethik für Endliche*.

384 Zum Begriff der Person bei Kant, siehe oben Kap. 3.1.

lichst angemessener Absicht zu entfalten.³⁸⁵ Die unendliche Auswahl von Lebensmöglichkeiten steht in Konkurrenz zur Kurzfristigkeit des Lebens. Daraus resultiert ein Widerstand, der notwendig ist, damit gewährleistet bleibt, dass der Gebrauch der Vernunft nicht »instinktmäßig«, sondern in praktischer Absicht durch »Versuche, Übung und Unterricht« erfolgt.³⁸⁶

Ein Widerstand zwischen Natur (bzw. Körperlichkeit) und Vernunft ist vordergründig betrachtet ein wechselseitiger. Vernunft, die in ihrem Gebrauch auf ihre körperliche Basis bzw. naturhafte Ausstattung angewiesen ist, leistet dieser ebenso Widerstand. Umgekehrt leistet auch die körperliche Ausstattung durch ihre zeitliche Begrenztheit dem Vernunftgebrauch Widerstand. Die körperlich-zeitliche Verfasstheit des Widerstands wiederum ist ein wichtiges Kriterium, um den Gebrauch der Vernunft auszubilden. Vernunft und Natur befinden sich aber nicht nur in einem wechselseitigen Widerstand. Sie sind nach Kant beide auf einen gesellschaftlich wirksamen Widerstand bezogen, der als Persönlichkeitsmerkmal allen Menschen gemeinsam ist. Er nennt dieses Merkmal die »*ungesellige Geselligkeit der Menschen*«³⁸⁷ und betrachtet diese als ein durchgängiges Strukturierungsprinzip, welches das Denken und Handeln ebenso anleitet wie begrenzt.

Mit der Formulierung von der »ungeselligen Geselligkeit« ist gemeint, dass der Mensch als Person nicht nur einen Drang hat sich zu vereinzeln, sondern auch ein Bedürfnis sich zu vergesellschaften. Das Selbst ist sowohl auf sich als auch auf gemeinnützige Bestrebungen der Geselligkeit bezogen. Ein widerstandsbehaftetes Zusammentreffen von unterschiedlichen Interessenslagen verknüpft Kant sowohl mit einem gemeinschaftsbildenden als auch mit einem personenbezogenen Zweck, und Gesellschaft ist der Schauplatz, in dem diese unterschiedlichen Bestrebungen als Widerstände ausgetragen werden. Ein von Kant vertretener gesellschaftlicher Antagonismus ist wechselseitig zu begreifen. Er trägt sowohl dazu bei, dass individuelle Anlagen sich verwirklichen können, als auch dazu, dass Handlungen sich in ein Verständnis von Gemeinschaft, Gesellschaft und Kultur ein- und fortschreiben.

385 AA, 8, 18–9 und 35. Vgl. und weiterführend: Kallhoff, *Der Mensch – das moralische Tier*.

386 AA, 8, 19.

387 AA, 8, 20.

Kant fasst diese Zusammenhänge im vierten Satz der Schrift in folgendem Wortlaut zusammen:

»Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen ist der Antagonism derselben in der Gesellschaft, so fern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird. Ich verstehe hier unter dem Antagonism die ungesellige Geselligkeit der Menschen, d. i. den Hang derselben in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher dieser Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist. Hierzu liegt die Anlage offenbar in der menschlichen Natur. Der Mensch hat eine Neigung sich zu vergesellschaften: weil er in einem solchen Zustande sich mehr als Mensch, d. i. die Entwicklung seiner Naturanlagen fühlt. Er hat aber auch einen großen Hang sich zu vereinzeln (isoliren): weil er in sich zugleich die ungesellige Eigenschaft antrifft, alles bloß nach seinem Sinne richten zu wollen, und daher allwärts Widerstand erwartet, so wie er von sich selbst weiß, daß er seinerseits zum Widerstande gegen andere geneigt ist. Dieser Widerstand ist es nun, welcher alle Kräfte des Menschen erweckt, ihn dahin bringt seinen Hang zur Faulheit zu überwinden und, getrieben durch Ehrsucht, Herrschaftsucht oder Habsucht, sich einen Rang unter seinen Mitgenossen zu verschaffen, die er nicht wohl leiden, von denen er auch nicht lassen kann. [...] Ohne jene an sich zwar eben nicht liebenswürdige Eigenschaften der Ungeselligkeit, woraus der Widerstand entspringt, den jeder bei seinen selbstsüchtigen Anmaßungen nothwendig antreffen muß, würden in einem arkadischen Schäferleben bei vollkommener Eintracht, Genügsamkeit und Wechselliebe alle Talente auf ewig in ihren Keimen verborgen bleiben: [...] Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht. [...] Die natürlichen Triebfedern dazu, die Quellen der Ungeselligkeit und des durchgängigen Widerstandes, woraus so viele Übel entspringen, die aber doch auch wieder zur neuen Anspannung der Kräfte, mithin zu mehrerer Entwicklung der Naturanlagen antreiben, verrathen also wohl die Anordnung eines weisen Schöpfers; und nicht etwa die Hand eines böartigen Geistes, der in seine herrliche Anstalt gepfuscht oder sie neidischer Weise verderbt habe.«³⁸⁸

Indem Kant den gesellschaftlichen Widerstand als eine »natürliche Triebfeder« bezeichnet, die sowohl einer übertriebenen Selbstbezogenheit der Person Widerstand leistet als auch für gesellschaftliche produktive Zwecke genützt werden kann, wendet er sich gegen

388 AA, 8, 20–2.

ein mechanistisches Verständnis von Gesellschaft. Personen werden nicht nach mechanischen Gesetzen der Repulsion und Attraktion voneinander angezogen und abgestoßen. »Ungesellige Geselligkeit« ist vielmehr als ein Rationalitäts- und Wahrnehmungsbeschleuniger im Hinblick auf einen möglichst unverstellten Zugang zur äußeren Realität.³⁸⁹ Ohne diese würde es nicht gelingen, in ein angemessenes Verhältnis zu äußeren Realitäten und ihren Erfordernissen zu treten. Damit behauptet Kant, dass der individuelle Widerstand (in Gestalt einer ungeselligen Geselligkeit) sowohl ein notwendiger Gegenspieler gegenüber individuellen Bestrebungen als auch ihr Verbündeter ist. Erst in gesellschaftlicher Perspektive erschließt sich dieser Zusammenhang umfassend.

Die Person in ihrer widerständigen und teilweise auch widerstrebenden Beschaffenheit ist auf Gesellschaft angewiesen und diese Angewiesenheit auf Gesellschaft ist primär. So gilt zwar, dass individuelle und gesellschaftliche Interessen sich wechselseitig herausfordern und befruchten, die primäre Angewiesenheit des Individuums auf gesellschaftliche Zielsetzungen jedoch ist für Kant nicht weiter verhandelbar: Wenn auch widerständig, so ist der Mensch als Person Teil der Gesellschaft. Soziale Teilhabe ist nicht einfach als eine Fortsetzung oder Verdichtung von individuellen Bestrebungen zu begreifen. Soziale Teilhabe unterstützt und ergänzt individuelle Bestrebungen, indem gesellschaftliche Interessen individuellen Interessen gleichzeitig einen Widerstand leisten. Soziale Erscheinungsvielfalt begrenzt individuelle Bestrebungen und fordert sie in dieser Begrenzung gleichzeitig heraus. Sie ist ähnlich wie Natur und Leiblichkeit sowohl Ressource als auch Grenze.

Die doppelte Abhängigkeit von sozialen Konstellationen beschreibt auch ein doppeltes Verständnis vom Widerstand; er ist sowohl positiv als auch negativ zu deuten. Widerstand ist sowohl förderlich als auch hinderlich für die Entfaltung von zivilisatorisch-sozialen und kulturellen Prozessen. Einerseits, wie bereits in der Schrift »Was ist Aufklärung« (1784) festgehalten, deutet Kant den Widerstand in der Perspektive der Selbstverbesserung. Die Person ist zwar in problematische Konstellationen verstrickt, sie hat aber auch die Mittel zur Hand, einen Ausweg aus misslichen Situationen zu finden. Der Widerstand, den der gesellschaftliche Antagonismus

389 Vgl. und weiterführend: Kleingeld, *Fortschritt und Vernunft*.

dem Individuum entgegenbringt, erweist sich als Katalysator, der sowohl dazu beitragen kann, dass individuelle Anlagen gefördert werden, aber auch eine Quelle des Übels bilden können, die Kant mit dem weltbürgerlichen Zustand der öffentlichen Staatssicherheit in Verbindung bringt.³⁹⁰

Missverständlich wäre es aber, daraus abzuleiten, dass Kant das Individuum auf die Perspektive des Staates reduziert. In ethischer Hinsicht betont Kant vielmehr notwendige Differenzen zwischen dem Ethischen und dem (Staats)Politischen bzw. zwischen dem Kulturellen und handlungsbezogenen Zivilprozessen, aufgrund derer überhaupt der Grad des moralisch-kulturellen Fortschritts und die damit einhergehenden Prozesse der Demokratisierung abzuleiten seien. Eine von ihm vorgenommene Zeitdiagnose lässt Kant nicht sonderlich optimistisch in die Zukunft blicken. Er schreibt dazu:

»Denn die Idee der Moralität gehört noch zur Cultur; der Gebrauch dieser Idee aber, welcher nur auf das Sittenähnliche in der Ehrliche und der äußeren Anständigkeit hinausläuft, macht blos die Civilisirung aus. So lange aber Staaten alle ihre Kräfte auf ihre eiteln und gewaltsamen Erweiterungsabsichten verwenden und so die langsame Bemühung der inneren Bildung der Denkungsart ihrer Bürger unaufhörlich hemmen, ihnen selbst auch alle Unterstützung in dieser Absicht entziehen, ist nichts von dieser Art zu erwarten: weil dazu eine lange innere Bearbeitung jedes gemeinen Wesens zur Bildung seiner Bürger erfordert wird. Alles Gute aber, das nicht auf moralisch-gute Gesinnung gepflanzt ist, ist nichts als lauter Schein und schimmerndes Elend. In diesem Zustande wird wohl das menschliche Geschlecht verbleiben, bis es sich auf die Art, wie ich gesagt habe, aus dem chaotischen Zustande seiner Staatsverhältnisse herausgearbeitet haben wird.«³⁹¹

Im achten Satz der Schrift deutet Kant dieses Spannungsverhältnis zwischen zivilisatorischen Problemstellungen und ethischen Ansprüchen über einen verborgenen Plan der Natur.³⁹² Es ist Teil einer Idee der Weltgeschichte und fungiert als heimlicher Leitfaden

390 Vgl. AA, 8, 26.

391 AA, 8, 26.

392 Das vollständige Zitat dazu lautet: »Man kann die Geschichte der Menschengattung im Großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich- und zu diesem Zwecke auch äußerlich-vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann.« (Kant, AA, 8, 27).

für das Verständnis historischer Konstellationen in Abgrenzung zu einem »*unmittelbar zu verwirklichenden ideellen Totum*«. Kant behauptet damit, dass ein aufklärerischer Fortschrittsgedanke regulativ und nicht konstitutiv den Ideen praktischer Vernunft verpflichtet ist.

Wie im nächsten Kapitel zu zeigen ist, hat Levinas einer wenn auch indirekten Bezogenheit auf Geschichte in Gestalt eines verborgenen Planes der Natur widersprochen. Sie enthält nämlich Abgründe und Fallstricke in Gestalt des Obskuren und Totalitären, die der Philosoph und Jude Emmanuel Levinas nicht zuletzt auch leiblich-körperlich erfahren hat. Nicht die Rückwendung auf einen verborgenen Plan der Natur bzw. Geschichte, sondern die Unvorhersehbarkeit und radikale Offenheit gegenüber Geschichte bildet für Levinas den entscheidenden Ausgangspunkt für sowohl ethische als auch geschichtliche Überlegungen.

TEIL II: DIFFERENZEN UND DIALOGE

Die bisherigen Ausführungen haben ergeben, dass Widerstand unterschiedliche Gebrauchsmechanismen und Artikulationsweisen hat; er richtet sich sowohl gegen etwas als auch auf etwas. Als eine Kategorie des Wissens ist er auf Normen, als sinnlicher Einfluss auf Sinneswahrnehmungen und auf körperliche Empfindungen bezogen. Diese Unterscheidung bildet gleichzeitig den Ausgangspunkt für ethische Fragestellungen.

Kant, Hegel und Levinas haben dazu höchst unterschiedliche Antworten vertreten. In Abhängigkeit von einer triadischen Deutung der Relation zwischen dem »Denkeinem«, den »Denkvielen« und den »Denkinhalten« ist für Kant auch der Widerstand gleichermaßen auf Natur, Person und Gesellschaft bezogen. Er ist nicht nur ein Hindernis, er ist auch ein Faktor, damit die vernunftbasierten Geltungsansprüche im Erscheinungsraum Gesellschaft sich verwirklichen bzw. zum Ausdruck gebracht werden. Für Kant war die Frage ausschlaggebend, wie der Wille mit dem Allgemeinen verflochten ist, und wie in dieser Verflechtung der Widerstand vorhanden und als vernunftbasierter Widerstand sogar notwendig ist. Auch in ihrem Selbstverständnis hat Vernunft eine widerständige Kennzeichnung, da es ihr nicht gelingt, sich widerstandslos auf sich selbst zu beziehen.

Für Hegel wiederum ist das Streben nach Anerkennung ausschlaggebend, und wie dieses sich in Wissens- und Handlungsprozessen zeigt. Widerstand ist für ihn ein Faktor, der nicht statisch, sondern dynamisch zu denken ist. Levinas unterscheidet sich von beiden Zugängen erheblich.³⁹³ Er vertritt den Anspruch eines ethischen Widerstands, über den sich sowohl das Verständnis von Vernunft als auch die damit einhergehenden Wissens- und Handlungsprozesse erschließen. Er beginnt im Nichttötungsgebot des Antlitzes zu sprechen.

Eine durch gedankliche Operationen nicht zu schließende Kluft zwischen dem Sein und dem Denken erachtet Levinas als notwendige Voraussetzung dafür, dass der ethische Anspruch auf Leben, kulturellem, sozialem und religiösem Überleben gewährleistet bleibt. Die Kluft, die zwischen dem Sein und dem Denken besteht, ist für ihn nicht verhandelbar. Sein ist nicht ein formbarer Bereich, der durch gedankliche Prozesse unendlich gestaltet und verändert werden kann. Sein bildet auch nicht eine als kausal zu verstehende Ressource, die dem Denken das Denken ermöglicht. Eine notwendige Kluft zwischen dem Sein und dem Denken hat sowohl Rückwirkungen auf das Verständnis von körperlichem als auch ethischem Widerstand. Weder kann der Widerstand als Materie, Natur oder Körperlichkeit im Vorgang des Denkens restlos überwunden werden,³⁹⁴ noch gelingt in der Perspektive des ethischen Widerstands ein unverstellter Zugang zur Wirklichkeit.³⁹⁵

393 Zum Unterschied zwischen Hegels Verständnis des absoluten Geistes und Levinas' Idee des Unendlichen, vgl. Stegmaier, *Levinas zur Einführung*, 95–6. Zum Unterschied zwischen Hegels und Levinas' Verständnis des Gewissens, s. Kap. 5.

394 Er schreibt dazu in *Jenseits des Seins*: »Denn die Kategorie bemächtigt sich der Materie, indem sie sich noch nach dem bildet, was in der Materie, in diesem ›Sein der Möglichkeit nach‹ an Widerstand, an Undurchdringlichkeit – oder an Möglichkeit – bleibt.« (Lévinas, *Jenseits des Seins*, 244) Ähnlich äußert er sich in *Totalität und Unendlichkeit*: »Die Intelligibilität, sofern sie durch die Klarheit gekennzeichnet ist, ist eine vollständige Adäquation des Denkenden an das Gedachte, und zwar in dem sehr genauen Sinne einer Herrschaft, die das Denkende über das Gedachte ausübt; diese Herrschaft bringt im Gegenstand dessen Widerstand als eines äußeren Seienden zum Erlöschen.« (Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 173–74).

395 Vgl. Lévinas, *Spur des Anderen*, 199–200.

Levinas' Vorbehalte gegenüber einer transzendentalphilosophischen und/oder dialektischen Erschließung des Widerstands, darf aber nicht in der Weise missverstanden werden, dass Widerstand ein Faktor ist, der sich vorbegrifflich erschließt. Ebenfalls behauptet Levinas nicht, dass bereits das Sein mit einer ethischen oder epistemischen Kennzeichnung ausgestattet sei, um Phänomenen des Widerstands zu trotzen oder diese zu befördern. Der Widerstand erschließt sich nicht durch das Sein, sondern *jenseits* oder *anders* als Sein.³⁹⁶ Auch für Levinas gibt es kein Erkennen vor dem Erkennen. Vielmehr behauptet er, dass bereits das Denken eine sozial verbindliche ethische Kennzeichnung aufweist, die das Denken anleitet. Das Ich ist im Vorgang des Denkens nicht mit einer Idee des Allgemeinen vorbegrifflich verbunden.³⁹⁷ Zwischen der Körperlichkeit des Denkens und der Idee des Allgemeinen ist der Widerstand enthalten, und zwar ohne dass dieser einer übergeordneten Idee des Allgemeinen oder – in der Interpretation Hegels – dem Primat der Versöhnung dienstbar gemacht wird.

Davon abgeleitet ist auch das Verständnis von Vernunft. Sie ist nicht Anwendung oder Umsetzung eines logischen Prinzips. Sie hat eine sprachliche Herkunft und steht im Zeichen einer »Unvorhersehbarkeit der Geschichte«. Personen sind nicht bloß Teil eines Weltganzen, sie befinden sich auch in Widerstand dazu. Ebenso gilt es Sorge dafür zu tragen, dass nicht die Geschichte über die Person urteilt, sondern die Person in ihrer Singularität das letzte Wort behält. Levinas' Verständnis von Vernunft und Geschichte bildet den Hintergrund für seine Kritik an Kant und Hegel. In Levinas' Lesart beinhalten beide Zugänge Vorannahmen, die Variationen einer »Idee des Guten« darstellen, sei es durch die Annahme eines guten Willens in der Diktion Kants oder durch die Annahme eines guten

396 In Totalität und Unendlichkeit betont Levinas die sprachliche Herkunft des Widerstands, die »aus dem unaufhörlich neu anfangenden Bemühen der Sprache« hervorgeht. Er setzt dem die Bemerkung voraus: »Die Bedeutung des Seins erscheint nicht aus der Perspektive der Finalität, sondern der Sprache. Eine Beziehung zwischen termini, die der Totalisierung widerstehen, die sich von der Beziehung ablösen oder sie präzisieren, ist nur als Sprache möglich. Hier beruht der Widerstand eines Terminus gegen einen anderen nicht auf dem finsternen und feindlichen Residuum der Andersheit, sondern umgekehrt auf dem unerschöpflichen Überschuss an Aufmerksamkeit, den mir das Wort, das immer Belehrung ist, bringt.« (Lévinas, Totalität und Unendlichkeit, 137).

397 Vgl. Lévinas, *Jenseits des Seins*, 231.

Gewissens und den damit verbundenen Schwerpunkten des Eingeständnisses und der Versöhnung, wie in Hegels *Phänomenologie des Geistes* dargelegt. Wie zu zeigen ist, begreift Levinas Vernunft nicht im Hinblick auf ihre geschichtliche Bezogenheit auf sich, sondern in ihrer Bezogenheit auf andere. Die damit einhergehende phänomenologische Aufwertung der anderen bringt Levinas nicht nur in Distanz, sondern auch in eine überraschende Nähe zu Kant und teilweise auch zu Hegel.

Zu zeigen ist auch, dass Levinas den philosophischen Anliegen von Kant nicht nur eine neue Ausrichtung gegeben hat, sondern in mancherlei Hinsicht sogar beansprucht hat, die von Kant für sein Anliegen reklamierte »Strenge der Vernunft« teilweise ernster genommen zu haben, als Kant dies getan hat. Kants Primat der praktischen vor jener der theoretischen Vernunft bildet für Levinas einen wichtigen Ausgangspunkt in seiner Kant-Lektüre. Auf dieses Primat hat sich Levinas berufen. In seiner Lesart ging es ihm nicht darum, Kant so lange zurechtzubiegen, bis dieser sich in den Deutungsrahmen seiner Gedanken integrieren ließ; im Gegenteil: Levinas hat beansprucht, die Strenge der Vernunft, die von Kant selbst eingefordert wurde, für sein Denken zu reklamieren, und gleichzeitig auf jene Ruhepolster zu verzichten, welche die kantische Ethik bereithält.

Levinas' Aufwertung des ethischen Widerstands in der Perspektive der anderen ist in meiner Lesart als eine Vertiefung und nicht als eine Revision des transzendentalphilosophischen Ansatzes zu betrachten. Der ethische Widerstand der anderen, genauer gesagt das Vorrecht der anderen, ist die tragende Säule, von der aus sich das Verständnis von Vernunft und Ethik erschließt. Meiner Auffassung zufolge führt die Verfolgung der Perspektive der anderen nicht von Kant weg, sondern zu ihm zurück, allerdings mit Einschränkungen. Widerstand ist für Levinas weder Beschränkung noch Begehren. Er hat eine sprachliche Herkunft, die gehört und gesehen wird. Durch diese phänomenologische Ausstattung hat der Widerstand gleichzeitig eine ethische Kennzeichnung. Er ist als sprechendes Gesetz Gesicht. Für ihn ist es nicht ausreichend, dass die Universalisierungsformel des Kategorischen Imperativs und die Zweckansich-Formel sich wechselseitig ergänzen. Vielmehr weisen die unterschiedlichen Formulierungen des Kategorischen Imperativs ein Spannungsverhältnis auf, dessen produktives Zusammendenken am

Leitfaden eines phänomenologischen und ethischen Widerstands zu erfolgen hat.

Phänomenologisch ist der ethische Widerstand, da er nicht auf einem Prinzip basiert, sondern auf einer Interaktion, die Anerkennung unter nicht dialektischen Vorzeichen definiert. Gleichzeitig enthält der ethische Widerstand ein Begehren, das nicht ein Begehren nach etwas, sondern ein Begehren gegen etwas ist. Es beginnt im Nichttötungsgebot zu sprechen. Dieses Gebot stellt sicher, dass leibliche Existenz bewahrt werden kann. Es findet seine Fortsetzung im Anspruch der Verantwortung. In der Perspektive der Verantwortung ist auch der Begriff der Freiheit zu lesen. Verantwortung gegenüber anderen bildet die Voraussetzung, dass Freiheit als *Schwierige Freiheit* sich bilden kann. Der sich daraus ergebende Dialog bildet den Gegenstand des vierten Kapitels.

Ein ethisch verfasster Widerstand wird auch nicht über das Primat des Wissens überwunden, wie Hegel dies beansprucht. Vielmehr ist er Maßstab und Anspruch, an dem Handlungen sich zu bewähren haben. Mit diesem nicht teleologischen Verständnis wendet Levinas sich explizit gegen den dialektischen Anspruch von Hegel. Der sich daraus ergebende Dialog bildet den Gegenstand des fünften Kapitels.

4 Der ethische Widerstand der anderen als kategorischer Imperativ –Levinas liest Kant

Zusammenfassung: Für Kant wie für Levinas ist der kategorische Imperativ die einzig mögliche Universalisierungsformel. Er ist mit einer strukturellen Notwendigkeit ausgestattet. Er gilt ultimativ und ohne Ausnahme. Er beruht auf einer vernunftbasierten und sprachlich induzierten Ordnung. Worin Levinas mit Kant übereinstimmt, ist, dass es nur einen möglichen Leitfaden gibt, ethisches Handeln zu beschreiben. Beide bezeichnen diesen als kategorischen Imperativ, in diesem konvergieren subjektive und verallgemeinerbare Erfahrungen. Was aber Levinas von Kant unterscheidet, ist Kants Annahme, dass Vernunft eine selbsterzeugende Macht ist. Obwohl beide darin übereinstimmen, dass das Erreichen einer ethischen Einsicht von einer »Passivität« abhängt, betrachtet Levinas diese »Passivität« im Gegensatz zu Kant nicht als Teil einer begrifflichen Einsicht, die am Leitfaden eines »Ich denke« vollzogen wird. Ihr Ort ist außerhalb des Subjekts. Passivität ist bei Levinas nicht ein vorbegriffliches Element, das den Charakter eines Urbildes aufweist und das Zustandekommen einer ethischen Einsicht schweigend unterstützt oder anleitet. Anstelle eines Urbildes, das im Subjekt angelegt ist, betont Levinas die Notwendigkeit eines ethischen Widerstands, deren Form auf dem Gesicht beruht. Dieses Gesicht ist nicht sprachlos. Sein Sprechen verläuft im Gleichklang mit einem universalisierbaren Gebot, nämlich das Gebot: Du wirst mich nicht töten. In vollem Umfang lässt sich dieser Anspruch über ein körperbezogenes Verständnis des kategorischen Imperativs verstehen. Normative Unterstützung erhält dieses Gebot durch eine – von Levinas vorgenommene – leiblich basierte Begründung der Menschenrechte.

Was das Verhältnis zwischen Kant und Levinas anbelangt, ist dieses in der bisherigen Forschung entweder zu Unrecht vernachlässigt oder verkürzt und polarisiert dargestellt worden. Diese Verkürzung und Polarisierung lassen den Eindruck entstehen, dass Levinas und Kant unterschiedliche philosophische Ansätze vertreten würden, die

sich in ihrer methodischen Ausrichtung inkompatibel zueinander verhalten und nicht in einen Dialog zueinander gebracht werden können. Das philosophische Anliegen besteht hier darin, die Unterschiede zwischen den beiden Ansätzen zu beschreiben und festzuschreiben. Eine dieser beliebten und bekannten Polaritäten besteht unter anderem darin, dass Kant ein Denker der Autonomie und Handlungsfähigkeit und Levinas ein Denker der Heteronomie und der Verantwortung sei. Dieser Dualismus wird entlang der Trennlinie Körper-Geist gedacht. Demzufolge sei für Kant die geistige und kognitive Ausstattung des Subjekts und für Levinas die leibliche Ausstattung des Subjekts zentral. In dieser schemenhaften Gegenüberstellung erweisen sich Kant und Levinas als zwei Söhne eines gemeinsamen verloren gegangenen Ursprungs. Eine polare Gegenüberstellung ist jedoch alles andere als zutreffend und im Grunde nur eine Karikatur sowohl der Philosophie von Kant als auch der von Levinas. Sie führt zu interpretatorischen Unschärfen, die sowohl das Verständnis der Philosophie von Levinas als auch jenes von Kant verzerrt.

Im Besonderen ist es die Frage, was unter Vernunft zu verstehen sei, und wie sich die theoretischen Motive beschreiben lassen, die zu ethischen Einsichten geführt haben. Des Weiteren entzündet sich die Debatte am Begriff der Autonomie und in welcher Weise Autonomie auf den Gegenstandsbereich der Vernunft bezogen ist, und auf den Status des Subjektes, das Vernunft ausübt, übergreift. Diese in der Kant-Forschung höchst kontrovers diskutierte Frage, die ich hier nicht einmal im Ansatz wiedergeben kann, und die mehr oder minder unmittelbar nach Erscheinen der Kritiken der reinen und der praktischen Vernunft eingesetzt hat, entzündet sich vornehmlich an der Frage, was unter dem »Faktum der Vernunft« zu verstehen sei, und welche Entsprechung dieses Faktum im Subjekt und für vernunftbasierte Einsichten habe.

Für Levinas war klar, dass diese Unterscheidung nicht auf einer egozentrischen Grundlage beruhen kann: Wenn wir von Vernunft sprechen, ist es notwendig, einen gegenstandsbezogenen Anspruch auf Vernunft von einem personenbezogenen Anspruch auf Adressierung zu unterscheiden. Im Deutungsrahmen dieser Unterscheidung ist auch Levinas' Interpretation der Philosophie von Kant angesiedelt. Dabei behaupte ich, dass Levinas den philosophischen Anliegen von Kant nicht nur eine neue Ausrichtung gegeben hat, sondern

in mancherlei Hinsicht sogar beansprucht hat, die von Kant für sein Anliegen reklamierte »Strenge der Vernunft« teilweise ernster genommen zu haben, als Kant dies getan hat. Gezeigt werden kann dieses Ernstnehmen an der Art und Weise, wie Levinas Kants Forderungen der praktischen Vernunft interpretiert hat. Diese Interpretation beruht auf einer konzentrierten Lektüre, die alles andere als oberflächlich zu bezeichnen ist.

Dennoch verdankt sich Levinas' Verständnis der Texte nicht primär hermeneutischen Interessen. Seine Interpretation ist in direkter Auseinandersetzung mit philosophischen Absatzbewegungen entstanden, ausgelöst durch die totalitären Einbrüche des 20. Jahrhunderts und die damit verbundenen Gewaltverbrechen, im Besonderen der Shoa. Vor dem Hintergrund dieser Begebenheiten nimmt Levinas bereits 1934 in dem Aufsatz »Einige Betrachtungen zur Philosophie des Hitlerismus« eine Bestandsaufnahme vor. Der Titel des Aufsatzes ist nicht zufällig gewählt, geht es doch darum, darin Weichenstellungen für ein Denken zu erkunden, das er für die totalitär-umfassenden – geistigen wie leiblichen – Kahlschläge mitverantwortlich gemacht hat. Diesen Problemaufriss beschreibe ich im nächsten Kapitel (4.1). Die darin zum Ausdruck gebrachten grundsätzlichen Überlegungen zur Denkart der abendländischen Tradition dienen als Voraussetzung für die Beschreibung der Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Levinas und Kant. Der ethische Widerstand der anderen, genauer gesagt das Vorrecht der anderen, ist die tragende Säule, von der aus sich Levinas' Verständnis von Vernunft und Ethik erschließt. Die von Kant vorgenommene begriffliche Verknüpfung eines »Ich denke« mit ethisch universalen Anliegen in der Perspektive eines anonymen »man« hat Levinas infrage gestellt, jedoch ohne auf universale Ansprüche zu verzichten. Ihm zufolge sind universale Ansprüche nicht eine begriffliche Erweiterung von individuellen Ansprüchen, sie werden vielmehr durch die Perspektive der anderen herausgefordert und bereichert (Kap. 4.2).

Im dritten Teil (Kap. 4.3) frage ich nach den phänomenologischen Voraussetzungen, mithilfe derer es möglich ist, die anderen ins Bewusstseinsfeld des Subjekts eintreten zu lassen. Die Erkundung dieser Voraussetzungen führt zu einer unterschiedlichen Gewichtung von philosophischen gut etablierten Bestimmungen, etwa jene der Vorstellung, des Sinns und der Relation (bzw. der Beziehung). Eine

unterschiedliche Gewichtung dieser Begriffe bewirkt auch eine unterschiedliche Lesart des kategorischen Imperativs. Dennoch dürfen die Unterschiede nicht über Gemeinsamkeiten hinwegtäuschen. So ist bei beiden der kategorische Imperativ eine wichtige Gelenkstelle, die das Kräftefeld Subjekt mit dem Kräftefeld Gesellschaft in ein Verhältnis bringt. Auch ist Levinas nicht verborgen geblieben, dass es unterschiedliche Lesarten zu diesem Imperativ gibt. Im Erkunden dieser Unterschiedlichkeit handelt es sich nicht um eine hermeneutische Spitzfindigkeit, sondern dieses Vorgehen ist mit der Frage verflochten, was wir unter Vernunft zu verstehen haben, was wir von ihr erwarten dürfen, und wie sie sich überhaupt Geltung verschafft. Dieser Anspruch wird in seinem vollumfänglichen Vorhaben durch den ethischen Widerstand der anderen gewährleistet. Er ist für Levinas die zentrale Perspektive, von der aus sich das Verständnis vom kategorischen Imperativ erschließt. Es ist eine Perspektive, die, wie zu zeigen ist, es nicht nur erlaubt, Levinas in Dialog mit Kant zu bringen, es ist auch eine Perspektive, die es erlaubt, die Ernsthaftigkeit des kantischen Unternehmens zu würdigen, ohne auf Problemstellungen, die spätestens im Verlauf des 20. Jahrhunderts manifest geworden sind, zu verzichten. Für Levinas gibt es keinen politisch freien Raum, in dem eine philosophische Frage gestellt werden kann. Vielmehr prägt die Berücksichtigung politischer Erscheinungsformen die Bedingungen für eine philosophische Betrachtung der abendländischen Tradition. Ein wichtiger Hintergrund dafür war das Aufkommen totalitärer Bewegungen, die Levinas, wie im Folgenden zu beschreiben ist, nicht nur als politisches, sondern auch als philosophisches Problem erkannt hat.

4.1 Problemaufriss

Durch die politische Machtergreifung der Nationalsozialisten hat Levinas' Auseinandersetzung mit deutschsprachiger und weiterführend mit der abendländischen Tradition eine markante Verschärfung und Profilierung seiner Gedanken erfahren. Nicht unabhängig von Rosenzweig, der aufgrund biografischer Daten *avant la lettre* für das Herstellen dieser von Levinas getätigten Zusammenhänge Pate

gestanden ist,³⁹⁸ hat Levinas den Nationalsozialismus und den von Rosenzweig oftmals eingebrachten imperialen Nationalismus, den Levinas mit einem ontologischen Imperialismus gleichsetzt, nicht *nur* als eine politische Begebenheit, sondern ebenso eng in Zusammenhang mit philosophischen Verflechtungen und Voraussetzungen betrachtet.

Diese philosophischen Verflechtungen und Voraussetzungen erkundet der 29-jährige Levinas 1934 fokussiert in dem Aufsatz »Eini-ge Betrachtungen zur Philosophie des Hitlerismus«, den er mit der Feststellung beginnt: »*Der Hitlerismus ist mehr als eine Seuche oder eine Verwirrtheit des Geistes; er ist das Erwachen elementarer Gefühle.*«³⁹⁹ Er fragt in diesem Aufsatz nicht nach bestehenden »logischen Widersprüchen«, sondern nach »den ursprünglichen Entscheidungen«, aus denen bestehende Denkströmungen, wie jener der »Philosophie des Hitlerismus«, hervorgehen. Diese »ursprünglichen Entscheidungen« liegen in der Leugnung der »Nichtursprünglichkeit« der menschlichen Existenz. Anstelle dessen verfißt Levinas den Gedanken, dass die leibliche Bedingtheit und die existenzielle Ausgesetzttheit der menschlichen Existenz wichtige Voraussetzungen sind, um Freiheit und die gesetzgebende Funktion der Vernunft möglichst gehaltvoll zu begreifen. Die Frage, die Levinas stellt, ist, welchen Beitrag das abendländische Denken geleistet hat, um diese »ursprünglichen Entscheidungen« des abendländischen Denkens zu verstehen. Er fragt damit auch nach einer Struktur des Denkens, welche die abendländische Tradition charakterisiert und dem Aufkommen des Nationalsozialismus nichts entgegensetzen konnte.

Zur Diskussion steht für Levinas der Liberalismus, wie er sich in den vergangenen Jahrhunderten gezeigt hat, »*insofern er sich nämlich als souveräne Freiheit der Vernunft begreift*«. ⁴⁰⁰ Kant wird

398 Bekannt und aussagekräftig ist Levinas' Bezugnahme auf Rosenzweig aus dem Vorwort von Totalität und Unendlichkeit: »Der Widerstand gegen die Idee der Totalität hat uns im ›Stern der Erlösung‹ frappiert; diese Schrift ist zu häufig in diesem Buch gegenwärtig, um zitiert zu werden. Die Darstellung und Entwicklung der verwendeten Begriffe aber verdankt alles der phänomenologischen Methode.« (Lévinas, Totalität und Unendlichkeit, 31) Siehe auch oben Kap. 1.2.

399 Lévinas, *Verletzlichkeit und Frieden*, 73.

400 Lévinas, *Verletzlichkeit und Frieden*, 76. Diese vordergründig souveräne Freiheit der Vernunft erweist sich dann also ohnmächtig, wenn es um die materiellen Bedürfnisse einer Gesellschaft geht, die nicht mehr bereit ist, dem »Zau-

in diesen Zeilen nicht explizit erwähnt, jedoch legt die von Levinas verwendete philosophische Terminologie nahe, dass Kant der Adressat seiner Überlegungen bezüglich einer autonom sich verhaltenden und gleichzeitig psychologisch sich begründenden Freiheit ist. Als problematisch bezeichnet Levinas nämlich »*dieses berühmte Subjekt des transzendentalen Idealismus, das sich als freies will und für ein solches hält*«. ⁴⁰¹ Problematisch ist dieser Freiheitsbegriff deswegen, weil in der Verschränkung von Wollen und Dafürhalten der Mensch auf Verhaltensweisen festgelegt wird. Diese Festlegung beinhaltet ein instrumentelles Verständnis vom Menschen, das auf das Verständnis von Freiheit übergreift: »*Der Geist der Freiheit, der innerhalb der europäischen Zivilisation für eine bestimmte Auffassung von der Bestimmung des Menschen steht, erschöpft sich nicht in den politischen Freiheiten*«, ⁴⁰² notiert Levinas.

Und genau dieses unzulässige Entsprechungsverhältnis zwischen einem philosophischen Willen (der auf einem Wunsch basiert) und instrumentell-politischer Manifestation von Freiheit steht in der politischen Ausprägung des Liberalismus dann zur Diskussion, wenn Freiheit im Hinblick auf Verwirklichung, aber nicht im Hinblick auf Befreiung gedacht wird:

»Auch wenn der Liberalismus der vergangenen Jahrhunderte den dramatischen Aspekt dieser Befreiung gerne ausblendet, so ist er doch selbst wesentlich davon betroffen, insofern er sich nämlich als souveräne Freiheit der Vernunft begreift.« ⁴⁰³

Was Levinas als einen souveränen Freiheitsbegriff kritisiert, ist, dass der Liberalismus der vergangenen Jahrhunderte einen Freiheitsbegriff verfiert, der nicht nur eine Freiheit als, sondern gleichzeitig auch eine Freiheit für etwas bedeutet hat: Jenes »*berühmte Subjekt des transzendentalen Idealismus*« hält sich als freies und glaubt auch ein solches zu sein, wie in obigem Zitat zum Ausdruck gebracht wurde. Diesem doppelten Anspruch, der nach Levinas ausschlaggebend für ein illegitimes souveränes Verständnis von Freiheit ist, hat er

berstap der Vernunft« zu gehorchen. Idealismus und Marxismus erweisen sich als zwei Varianten, die beide die Tradition von 1789 fortsetzen. Vgl. Lévinas, *Verletzlichkeit und Frieden*, 78–9.

401 Lévinas, *Verletzlichkeit und Frieden*, 86.

402 Lévinas, *Verletzlichkeit und Frieden*, 74.

403 Lévinas, *Verletzlichkeit und Frieden*, 76.

widersprochen. Freiheit in Levinas' Verständnis ist eine Freiheit, die zunächst einmal durch einen negativen Charakter der Befreiung und nicht durch einen positiven Charakter der Verwirklichung besticht. Im Verständnis von Levinas muss die Freiheit eine Freiheit sein, die bedingungslos offen für eine »unvorhersehbare Zukunft« ist; dieser Anspruch darf sich auf keinerlei äußere Garantien stützen. Wenn aber davon ausgegangen wird, dass der Anspruch des Wissens auf der Behauptung beruht, dass die von der idealistischen Philosophie rekonstruierte Welt von »Vernunft durchwaltet und der Vernunft unterworfen ist«,⁴⁰⁴ so beansprucht diese Behauptung auch, eine solche äußere Garantie zu sein.

Das Hauptproblem des idealistischen Denkens, das Levinas mit dem politischen Liberalismus gleichsetzt, ist eine unklare Beziehung zwischen Idee und Vernunft. Freiheit wird nicht nur als Anspruch, sondern auch als Erscheinungsform und auch als ein Bewertungsmaßstab für ein ideelles Verständnis von Vernunft betrachtet. In diesem gedanklichen Szenario kann der begriffliche Zusammenschluss zwischen Idee und Vernunft nicht weiter hinterfragt werden, sondern er wird als Selbstzweck betrachtet. Ein Selbstzweck, den Levinas in dem kurzen Exposé »Zum Struthof-Prozeß« in *Difficile Liberté* als einen permanenten Ursprung des Hitlerismus bezeichnet:

»Die Begeisterung für das Opfer um des Opfers willen, der Glaube um des Glaubens willen, die Energie um der Energie willen, die Treue um der Treue willen, der Eifer um der Hitze willen, die er erzeugt, der Appell an die zweckfreie, das heißt heroische Tat: hier haben wir den permanenten Ursprung des Hitlerismus.«⁴⁰⁵

Levinas kritisiert hier, dass der Geltungsanspruch der Freiheit im gedanklichen Horizont eines vermeintlich vernünftigen Seins eingliedert bleibt und auf einem verborgenen rationalen Plan beruht, der im Vorgang des Erkennens und ethischen Erfahrens quasi wiederentdeckt werden soll. Die menschliche Freiheit reduziert sich auf die Möglichkeit, Gefahren, die dem Selbst drohen können, vorherzusehen und diese mittels vernünftiger Strategien abzuwenden.⁴⁰⁶

404 Lévinas, *Verletzlichkeit und Frieden*, 77.

405 Lévinas, *Schwierige Freiheit*, 114.

406 »Die menschliche Freiheit reduziert sich damit auf die Möglichkeit, die Gefahr des eigenen Verfalls vorherzusehen und sich gegen ihn zu wappnen. Gesetze zu erlassen, vernünftige Institutionen zu schaffen, die ihm die Prüfungen der

Durch diesen kontrollierten Umgang mit Geschichte und Vernunft gelingt eine bedingungslose Entfaltung von Freiheit nur teilweise. Sie wird durch rationale Konzepte oder logische Konstruktionen eingeengt. Der Mensch bleibt Statist in einem vermeintlich vernünftigen Plan, der dem Menschen logisch eindeutige Möglichkeiten vorschlägt, die allerdings in einem permanenten Spannungsverhältnis zu den Menschen in ihren existenziell vielschichtigen Befindlichkeiten bleiben.

Diese bestehen Levinas zufolge auf dem lebenslangen Anspruch des »Sich-Ablösens« und des »Sich-Trennens«.⁴⁰⁷ Die existenziellen Anliegen und Notwendigkeiten machen es erforderlich, dass die Sinnfrage nicht vor dem Hintergrund einer bereits vorgegebenen logischen Konstruktion des Wissens oder vor dem Hintergrund eines bereits vorgegebenen Planes Gottes zu definieren ist. Vielmehr muss Geschichte von ihrer radikalen Unvorhersehbarkeit gedacht werden. Dies hat dann auch zur Folge, dass der Schwerpunkt der Aufmerksamkeit nicht in einem geschichtlichen Seinsgeschehen liegt, sondern in einer Aufmerksamkeit auf existenzielle Fragen, die mit persönlichen und sozialen Sinnfragen verknüpft sind, die auf logische Konstruktionen nicht reduziert werden können.

Die Einsicht in die Notwendigkeit eines Spannungsverhältnisses zwischen Freiheit und Notwendigkeit ist eine grundlegende Einsicht in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, die Levinas mit vielen teilt. Was aber für Levinas auch zur Diskussion steht, ist die Frage, wie es gelingt, ein lineares Verständnis von Zeit, das nicht selten in

Abdankung ersparen – dies ist die einzige Chance des Menschen. An die Stelle der Romantik des Heldentums, an die Stelle der Reinheit sich selbst genügender Seelenzustände muß man erneut das Nachdenken über die Idee setzen, das Republiken ermöglicht. Sie gehen zugrunde, wenn man nicht mehr für eine Sache, sondern für eine Person kämpft.« (Lévinas, *Schwierige Freiheit*, 115.)

- 407 »Das Sich-Ablösen der Seele ist kein abstrakter Vorgang, sondern ein konkretes und positives Vermögen des Sich-Lösens und des Sich-Trennens. Die Würde, die allen Seelen im gleichen Maße zukommt, unabhängig von der materiellen und sozialen Situation der jeweiligen Personen, leitet sich nicht her aus einer Theorie, die hinter den individuellen Unterschieden eine Analogie der »psychologischen Konstitution« in Anschlag bringen würde. Sie ist vielmehr dem Vermögen geschuldet, mit dem die Seele ausgestattet ist, um sich von dem zu befreien, was gewesen, von allem, was sie gefesselt und in Anspruch genommen hat – damit sie ihre ursprüngliche Reinheit wiederfinden kann.« (Lévinas, *Verletzlichkeit und Frieden*, 76.)

der abendländischen Geschichte mit Fortschritt gleichgesetzt wurde, infrage zu stellen. Diese Infragestellung gelingt nicht durch rationale Einsichten, sie gelingt durch eine ethische Vergewisserung der eigenen Bedingtheit, die Levinas mit einem veränderten Verständnis von Vernunft in Verbindung bringt. Die Frage lautet: Wie gelingt es, das Medium der Vernunft so zu schärfen, dass Probleme nicht nur erkannt, sondern auch für und durch andere gerechtfertigt werden? Eine Einsicht muss nicht nur erhoben und gut argumentiert werden, sie muss auch Zustimmung finden und begründet werden. In diesem Wechselspiel der Perspektiven tritt der Anspruch der anderen in Erscheinung.

Was hier auch unter Kritik steht, ist eine zweckgerichtete Verwendung von individuellen Geschichten für übergeordnete geschichtliche Zielsetzungen. Levinas' Vorbehalte gegen eine solche Verwendung von Geschichte(n) ergeben sich aus phänomenologischen Überlegungen. Der Leib spielt in diesen Überlegungen eine Schlüsselrolle. Das Verständnis von Vernunft, Geschichte und Freiheit kann auf logische Notwendigkeiten nicht reduziert werden. Freiheit in einem vollumfänglichen Sinn heißt hier vielmehr, die Abhängigkeit vom Leib zu akzeptieren.⁴⁰⁸

Freiheit bedeutet nicht Freiheit vom Leib, sondern sie erfolgt in Abhängigkeit vom Leib. Der Leib ist nicht nur ein Bezugspunkt, er ist auch eine unverzichtbare Voraussetzung: »Der Leib ist uns nicht nur näher und vertrauter als der Rest der Welt, und er bestimmt auch nicht nur unser psychologisches Leben, unsere Stimmungen und Handlungen.«⁴⁰⁹ Dennoch, Freiheit heißt nicht, die Existenz meiner Leiblichkeit absolut zu setzen. Freiheit ist nicht einfach Freiheit im Bewusstsein meiner Leiblichkeit, sie verlangt ebenso nach einer Distanzierung von dieser Leiblichkeit. Damit sind nicht zwei unterschiedliche Bewusstseinsformen verbunden, sie haben einen Zusammenhang.⁴¹⁰ Dieser enthält Möglichkeiten und Grenzen. Eine Mög-

408 Vgl. Lévinas, *Verletzlichkeit und Frieden*, 82.

409 Lévinas, *Verletzlichkeit und Frieden*, 80.

410 Diesen Zusammenhang streicht Esterbauer hervor, wenn er schreibt, dass der Leib von der Doppeltheit des Willens zu denken ist: »Levinas ist es vor allem darum zu tun, den Leib nicht bloß als Ding zu denken, das Gegenstand des Bewusstseins werden kann, sondern ihn in seiner Doppeltheit als möglichen Gegenstand der Erkenntnis – wie ich beispielsweise meine Hand sehen kann – und zugleich als Ausdruck meiner selbst zu verstehen. Damit geht er von einer

lichkeit liegt darin, dass gerade durch die Distanzierung Leiblichkeit als ein Medium wirkt, durch das eine existenzielle Freiheit erfahren wird. Die Grenze besteht darin, dass, wenn die Distanz überwunden wird, die leiblich induzierte Wahrheit, wie ein Besitz, *einfach* ergriffen wird. In dieser Perspektive entstehen verdinglichte oder funktionale Wahrheiten, wo mein Verständnis von leiblicher Wahrheit von anderen Auffassungen und leiblichen Wahrheiten nicht ausreichend unterschieden ist. Levinas findet für unzulässige Unterscheidungen zwischen dem Leib und dem Selbst drastische Worte. Gerade indem das »Gefesselt-sein an den Leib« geleugnet oder nicht akzeptiert wird, ergeben sich »Ideale des Denkens«, die Menschen voneinander trennen und mittels rationaler Konstruktionen wieder miteinander verbinden sollen. Ausschlaggebend dafür sind gedankliche Operationen, die Wahrheit, Lüge und Täuschung in ein begriffliches Naheverhältnis bringen: »[...] in den Zwischenraum, der Mensch und Idee voneinander trennt, schleichen sich Lüge und Täuschung ein.«⁴¹¹ Eine Kluft zwischen Idee und Wirklichkeit ist problematisch, weil erst die mentalen und dann die faktischen Erscheinungsformen des moralisch Üblen und/oder des epistemischen Unklaren schleichend Einzug halten und dann als selbstverständlicher Teil einer nicht weiter befragbaren gesellschaftlichen Realität deklariert werden.

Was für Levinas bereits 1934 kurz nach der politischen Machtergreifung der Nationalsozialisten außer Diskussion steht, ist, dass der Ursprung des »elementaren Bösen« in einem ontologischen Verständnis vom Sein bereits eingeschrieben ist. Seine Kritik an einem formalen und gleichzeitig zeitlosen Verständnis eines »Ich denke« ist, dass ein denkendes Subjekt, das seine Selbstbezüglichkeit über eine »Formalisierung der Zeit«⁴¹² begründet, sich selbst täuscht. Im Gegensatz zur »Entformalisierung der Zeit« schafft eine »Formalisierung der Zeit«⁴¹³ im Prozess des Denkens ein Täu-

phänomenologischen Grundüberzeugung aus, die besagt, dass die Leiblichkeit nie bloß mit Dinglichkeit gleichgesetzt werden kann, sondern wesentlich Selbstausdruck eines Ich ist, das zu seinem Leib nicht nur in Distanz steht, sondern mit diesem Leib zu identifizieren ist.» (Esterbauer, »Der Wille als Leib und Zeit«, 158).

411 Levinas, *Verletzlichkeit und Frieden*, 83.

412 Vgl. Levinas: *Zwischen uns*, 215–16, und: Keintzel, »Dauer und Augenblick«.

413 Max Brinnich bemerkt dazu: »Dem zeitlichen Sinn, in dem ein Phänomen zunächst erscheint, stellt Kant damit dessen Bedeutung im erkennenden Verstand

schungsmanöver. Denken entfaltet sich in einem Geschehen, das gleichermaßen auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bezogen ist. Was damit unter Kritik steht, ist ein Verständnis von Zeit, das die Vielgestaltigkeit des Seienden zeitlich unterschiedslos betrachtet. Was sich daraus ergibt, ist ein Wahrheitstypus, der Wahrheit sowohl formal als auch possessiv begreift; er beruht auf einem Denken, das Universalismus und Rassismus in einen Zusammenhang bringt.⁴¹⁴ Einem zügellos um sich greifenden Universalismus, der das Gute und das Böse als formal gleichwertig betrachtet, muss Einhalt geboten werden. Levinas zufolge darf die Alternative aber nicht die Verabschiedung eines universalen Verständnisses von Philosophie (und von Vernunft) sein, sondern dieses Anliegen begründet ihre Legitimität. So lautet auch für Levinas die Frage, wie es gelingt, die Anliegen eines berechtigten Universalismus zu beschreiben, die nicht von unterschiedlichen Erscheinungsweisen der Vernunft, sondern von einem gesetzesbasierten Anspruch der Vernunft handelt.⁴¹⁵

gegenüber, der es begrifflich vergegenwärtigt und damit zugleich entzeitlicht.« (Brinnich, »Der Humanismus und die Zeit bei Kant und Levinas«, 52) Durch ein formales, also ent-zeitlichtes Denken, das Norbert Fischer als eine Freisetzung des Denkens gegenüber der Ordnung der Zeit bezeichnet, wird Denken ermächtigt, über drei Zeitdimensionen gleichzeitig zu denken und nicht in diesen. Vgl. Fischer, »Die Zeit als Problem in der Metaphysik Kants«, 429.

414 Vgl. Lévinas, *Verletzlichkeit und Frieden*, 84.

415 »Wenn das Ich mit der Vernunft – als dem Vermögen der Thematisierung und der Objektivierung – identifiziert wird, verliert es seine Selbstheit. Sich vorstellen heißt, sich seiner subjektiven Substanz entleeren und den Genuß entsensibilisieren. [...] Die Vernunft macht die menschliche Gesellschaft möglich, aber eine Gesellschaft, deren Mitglieder nichts als Vernunft wären, würde als Gesellschaft erlöschen. Worüber könnte ein durch und durch vernünftiges Seiendes mit einem durch und durch vernünftigen Seienden reden? Vernunft hat keinen Plural. Wie würden sich die zahlreichen Vernünftigen unterscheiden? Wie wäre das kantische Reich der Zwecke möglich, wenn die vernünftigen Wesen, die ihm angehören, nicht ihre Forderung nach Glück als Prinzip der Individuen bewahrt hätten, ein Prinzip, das auf wunderbare Weise dem Zusammenbruch der sinnlichen Natur entkommen ist? Das kantische Ich findet sich in diesem Bedürfnis nach Glück wieder.« (Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 167) Wie noch zu zeigen ist, enthalten gerade diese hedonistischen Implikationen ein singuläres Verständnis von Vernunft, das Levinas für problematisch hält. Catherine Chalier hebt in ihrer Kant-Levinas-Studie nicht nur eine andere Betonung der Bedeutung des Glücks hervor, sondern auch eine andere Betonung der Bedeutung der Hoffnung für das ethische Denken: »Nevertheless, in the case of happiness, although both Kant and Levinas link it to the subject's egoism and refuse to

Die Beantwortung dieser Frage verlangt nicht nach der richtigen Umsetzung einer Idee. Denn Lüge und Täuschung – als postfaktisches Wissen (um es in einem zeitgenössischen Frame zu formulieren) – schleichen sich genau dann ein, wenn wir eine Idee als ein in sich tragendes Bedeutungselement definieren, das sich in Distanz zu und nicht in einem prozessualen Austausch mit den Bedürfnissen, Meinungen und Gedanken der Menschen befindet.⁴¹⁶

Bei dieser philosophischen und zeitpolitischen Diagnose lässt es Levinas aber nicht bewenden, sondern er nimmt die durch den Nationalsozialismus im Jahre 1934 reale Gestalt des sich abzeichnenden Bösen als Anlass für die Frage: Wie schauen wir den Tatsachen als den zu beobachtenden Gefahren ins Gesicht, ohne dass wir uns an Illusionen, Fiktionen klammern, und ohne dass wir uns in Selbstbetrug verlieren? Philosophischer formuliert lautet die Frage: Wie begreifen wir das Böse, ohne dass wir es metaphysisch, mythologisch oder rational erklären bzw. verklären? Psychologisch formuliert lautet die Frage: Wie gelingt es uns, die Außenwelt mit ihren Gefahren und Bedrohungen wahrzunehmen, ohne dass wir im Selbstbetrug oder im Modus des ontologischen Imperialismus (bzw.

put it at the center of moral preoccupations, though without condemning it, they do not evaluate its persistence in the same way. Hence, Kant's reflection on the worthiness to be happy by means of morality justifies the concern for happiness to the point of making it an ultimate hope, whereas Levinas announces its postponement as a result of the ethical uneasiness caused by the weakness of the other but without postulating such a hope.» (Chalier, What Ought I To Do?, 139).

- 416 Das vollständige Zitat lautet: »Das, was die Struktur des Denkens und der Wahrheit in der westlichen Welt charakterisiert, ist – wir haben es bereits hervorgehoben – die Distanz, die von Anfang an den Menschen und die Welt der Ideen, aus der er sich seine Wahrheit wählt, voneinander trennt.« (Lévinas, Verletzlichkeit und Frieden, 82–83) Distanz kann hier als eine falsche Form der Abstraktion verstanden werden, die das Entstehen des Bösen begünstigt. Es ergibt sich gar nicht so sehr aus einer bewussten Grausamkeit, sondern aus einer Nachlässigkeit, einem »Spiel des Denkens« (nicht so sehr aus einer Banalität) und aus einer bewusst oberflächlich gehaltenen Unverbindlichkeit im Denken. (Vgl. Lévinas, Verletzlichkeit und Frieden, 83) In dem Artikel »Die Transzendenz und das Übel« beschreibt er die Problematik eines unaufmerksamen Denkens als Nichtunterscheidung zwischen dem Realen und dem Illusorischen: »[...] in denen das ontologische Abenteuer der Seele unterbrochen wird [...] und in denen im Des-interesse die Alternative von Schein und Wirklichkeit verschwimmt.« (Lévinas, Wenn Gott ins Denken einfällt, 175.).

des narzisstischen Universalismus) leben? Diese Fragen rühren nicht nur an den Grundfesten des Erkennens, sondern sie rühren auch an der Frage, was wir unter Vernunft zu verstehen haben, und wie es uns gelingt, ein Verständnis von Vernunft zu finden, das im Sein keine Verankerung findet. Eine Trennung zwischen Vernunft und Sein ist deswegen wichtig, weil Vernunft, als eine richtende Instanz nicht befangen sein darf, um wirksam zu werden. Vernunft, die sich über eine direkte oder indirekte Involviertheit im Geschehen des Seins begründet, bleibt im Würgegriff des Realen gefangen. Sie kann ihre Exklusivität (ihr »Prinzipat«⁴¹⁷) nicht wahren, sie ist nicht eine Vernunft, sondern eine unter vielen. Mit anderen Worten: Vernunft erhält ihr Alleinstellungsmerkmal dann, wenn es ihr gelingt, auf Sein bzw. empirische Realität Bezug zu nehmen, ohne darin verwickelt zu sein. Wie kann Vernunft dieser Spagat gelingen?

Genau an dieser Stelle bringt Levinas Kant als philosophischen Denker ins Spiel. Die besondere Aufmerksamkeit, die Levinas der Philosophie von Kant entgegengebracht hat, ist nicht nur vor dem Hintergrund seines Verständnisses von Vernunft zu sehen, sondern sie ist auch mit grundlegenden Fragen verknüpft, etwa den Fragen, wie überhaupt Sinn entsteht, und wie die Sinnfrage in bewusstseinsfähigen Einsichten zur Sprache kommt, die dann auch eine intersubjektive Anschlussfähigkeit an sozialphilosophische Fragestellungen erlaubt. Zur Diskussion steht damit nicht nur die Frage, welche Hilfestellung Vernunft für das Erkennen von Sinn leistet, sondern ebenso die Frage, welchen Beitrag Vernunft für das Handeln leistet. In dieser Bezugnahme ist Kant ein unverzichtbarer, jedoch nicht unhinterfragter Ausgangspunkt.

417 Vgl. Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt*, 177. Inga Römer fragt in diesem Zusammenhang, ob das über den »ersten Sinn ›Du wirst keinen Mord begehen‹ gestiftete Prinzip [...] ein Prinzip der Vernunft überhaupt ist« (Römer, *Das Begehren der reinen praktischen Vernunft*, 384). Die Unterscheidung zwischen einem Prinzip und der von Levinas gewählten Formulierung eines Prinzipats scheint mir hier wesentlich.

4.2 Levinas als Leser von Kant

Levinas' Leseweise von Kant lässt sich in seinen Schriften unter besonderen Vorzeichen wiederfinden. Seine Bezugnahmen auf Kant sind spärlich und weisen beinahe durchgängig eine eher minimalistische Andeutung auf, die sich weder um die vorherrschenden Themen der Kant-Exegese bemüht noch beansprucht, offene Fragen in der bestehenden Kant-Forschung zu beantworten oder diese mit aktuellen Fragestellungen zu verknüpfen. Was Levinas an Kant schätzte, lässt sich auf drei Einsichten zurückführen: Erstens die von Kant vollzogene Trennung zwischen Verstand und Vernunft, zweitens das Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen Vernunft und drittens die Rolle der »*Synthesis der Apperzeption* [...] – vorausgesetzt, daß wir darunter die *Synthesis der Anschauung, des Sehens, des Lichts verstehen*«. ⁴¹⁸ Was bedeutet eine solche Synthesis? Unter methodologischen Gesichtspunkten betrachtet Levinas die transzendente Apperzeption nicht als eine logische Form. Was er vorschlägt, ist eine Verschiebung von rationalen zu sinnlichen Inhalten. Diese Verschiebung ermöglicht kein irrationales oder naiv-dogmatisches, sondern ein reichhaltiges Verständnis, das zu Kants rigorosem Verständnis der Vernunft zurückführt, wie ich in diesem Kapitel zeigen möchte.

Levinas' Betonung der psychologischen Funktion, die er von einer begrifflichen unterscheidet (worauf noch zurückzukommen sein wird), kann nicht einfach mit einer empirischen Betrachtung des Bewusstseins in Verbindung gebracht werden. Für ihn ist die existenziell-räumliche Perspektive, die damit verknüpft ist, wichtig. Das Subjekt ist der Welt ausgesetzt, da es vom Licht definiert wird, und nicht umgekehrt das Subjekt das Licht definiert. Dieser intransitive Modus erlaubt es, das Subjekt in seiner An- und Abwesenheit zu denken, aber nicht durch eine Verschmelzung mit der Quelle

418 Das vollständige Zitat lautet: »Die Welt, deren Existenz durch das Licht gekennzeichnet ist, ist also nicht die Summe der seienden Gegenstände. Die bloße Idee von Totalität oder von Gesamtheit ist nur in einem Seienden verständlich, das sie zu umgreifen vermag. Es gibt Totalität, weil sie sich auf ein Inneres im Licht bezieht. Hier erkennen wir die Tiefe der kantischen Auffassung hinsichtlich der Rolle der *Synthesis der Apperzeption* und ihrer Einheit in der Weltkonstitution – vorausgesetzt, daß wir darunter die *Synthesis der Anschauung, des Sehens, des Lichts verstehen*.« (Lévinas, *Vom Sein zum Seienden*, 58).

des Lichts und damit auch nicht durch eine Verschmelzung oder Übereinstimmung mit einer Idee vom Sein. Ein Garant für diese Trennung ist der nicht verhandelbare autonome Anspruch der Vernunft, der durch die Trennung von Verstand und Vernunft gewährleistet wird.⁴¹⁹ Diese Trennung lässt sich so beschreiben, dass die Ziele des (verstehenden) Verstandes von unterschiedlichen Einzelinteressen verwertet werden können, während die Ziele der Vernunft nicht verhandelbar sind: Sie beanspruchen Unabhängigkeit von Einzelinteressen. Diese Einsichten sind Eckpfeiler in Kants Denken und ebenso für Levinas unverzichtbare Ausgangspunkte, auch wenn er diese mit anderen Schlussfolgerungen ausstattet.

In der Schrift »Die Transzendenz und das Übel« fasst er seinen Standpunkt zu Kant folgendermaßen zusammen:

»Gewiß war Kant, indem er Idee und Begriff, Vernunft und Verstand unterschied, der erste, der das Denken vom Erkennen trennte und der so Bedeutungen entdeckte, die nicht auf das Sein zurückkommen, oder genauer, Bedeutungen, die nicht den Kategorien des Verstandes unterworfen sind und nicht der Wirklichkeit, die tatsächlich zu diesen Kategorien korrelativ ist. Aber dieses vom Sein entfernte Denken, das sich deswegen doch nicht auf das Sinnlose beschränkt, wird von Kant noch verstanden als der Dinge an sich ledig, die es meint. Es mißt sich noch am Sein, das ihm fehlt. Die Ideen haben so einen dialektischen Status – dialektisch im pejorativen Sinne, den Kant diesem Adjektiv beilegt; der transzendente Schein, der sich im Denken abspielt, ist das Drama eines Seinsverlangens. Alles geht immer so vonstatten, als ob das Erscheinen und die Erkenntnis des Seins gleichbedeutend wären mit der Rationalität und dem ›Geist‹; als ob die Bedeutung des Sinns – die Verstehbarkeit – von der Manifestation des Seins herrührte, Ontologie wäre, und sei es auch nur als Intentionalität: als Seinswille oder als Heimweh nach dem Sein. Zwar besitzt Kant durch diese Momente des Wiederauflebens der Ontologie hindurch die Kühnheit, radikaler

419 Onora O'Neill weist darauf hin, dass Kants »Faktum der Vernunft« als ein Postulat zu verstehen ist, das auf der Differenz zwischen Sinnlichkeit und Verstand beruht und nicht vorschnell mit einer Autonomie des Willens gleichgesetzt werden darf (vgl. O'Neill, »Autonomy and the Fact of Reason in the Kritik der praktischen Vernunft«, 82–3). Unter rechtsphilosophischen Gesichtspunkten argumentiert Rössler: Sie verteidigt die Bedeutung von Autonomie als notwendige Voraussetzung für das Verständnis von Menschenrechten – und identifiziert Autonomie mit Unabhängigkeit von sinnlichen Bestimmungsgründen (vgl. Rössler, »Menschenrechte und Autonomie«, 250–53).

zwischen Denken und Wissen zu unterscheiden. Er entdeckt im praktischen Gebrauch der reinen Vernunft die Verwicklung eines Geschehens, das nicht auf eine Seinsbezogenheit zurückgeführt werden kann.«⁴²⁰

Es ist Kants Verständnis der theoretischen Vernunft, durch das Levinas Kant als einen »Denker der Transzendenz« würdigt, dem es gelungen ist, zwischen dem Prozess des Denkens und den Objekten der Erkenntnis zu unterscheiden. Er lobt Kant auch für das Primat der praktischen Philosophie, da sie es erlaubt, die Ethik und nicht die Erkenntnistheorie als erste Form der Philosophie zu betrachten. Allerdings äußert Levinas Vorbehalte gegenüber Kant, wenn die Unterscheidung zwischen dem Sein und dem Denken nicht als absolut, sondern »als ob« getroffen wird.

Dieser Vorbehalt enthält bei näherer Betrachtung eine komplexe Sichtweise, die sowohl Einverständnisse als auch Abgrenzungen beinhaltet, welche im Folgenden darzustellen sind. So ist Levinas dann mit Kant einverstanden, wenn es um die Betonung der Bedingtheit der menschlichen Erkenntnis geht, die eine Voraussetzung für ein sinnerfassendes Verstehen ist. Er ist aber mit Kant nicht einverstanden, wenn diese Bedingtheit mit einem erkenntniskonstitutiven Akt gleichgesetzt wird. Die Bedingungen der Möglichkeiten der Erkenntnis beruhen nicht auf einer »analytischen Identität der transzendentalen Apperzeption«, die von einer »Mannigfaltigkeit des Gegebenen zu unterscheiden«, vielmehr strukturanalog zu begreifen ist. Um es verkürzt zu sagen: Das Ich ist nicht, weil es denkt, es ist zunächst einmal als »mich«. Als »mich« ist es identisch nicht mit sich selbst, sondern mit anderen, und zwar dann, wenn es sich nicht nur in seiner epistemischen Bedingtheit, sondern auch in seiner ethischen Abhängigkeit erkennt und anerkennt. Dazu schreibt Levinas in dem Aufsatz »Sprache und Nähe«: *»Bei Kant unterscheidet sich die analytische Identität der transzendentalen Apperzeption von der Mannigfaltigkeit des Gegebenen, die auf diese Identität nicht zurückgeführt werden kann.«*⁴²¹ Um es mit anderen Worten und in gedanklichen Bildern zu formulieren: In Levinas' Verständnis gibt es nicht – wie bei Kant – eine analytisch-logische Einheit, die als

420 Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt*, 174–75.

421 Lévinas, *Spur des Anderen*, 290, Anm. 9. Was die Formulierung »sühnen« anbelangt, schlage ich vor, diese nicht archaisch als Topos der Rache, sondern im Sinne von »versöhnen« zu lesen, jedoch ohne dies im Denkraum der Begriffswelt Hegels anzusiedeln. Vgl. dazu auch unten Kap. 5.

Flaschenhals den Vorgang der Erkenntnis steuert und gleichzeitig ihre Kapazitätsgrenze bestimmt. Was Levinas an Kant befremdlich findet, ist ein inverses und nicht negatives Verständnis von Ich-Identität. Das Ich ist kein leeres Gefäß oder keine Projektionsfläche, um die räumlichen Verhältnisse zu spiegeln, die dann von den Verstandesbegriffen in ein Erkenntnischema gebracht werden können. Wahrnehmungen sind nicht korrelativ zu Verstandesbegriffen, die von einem »Ich denke« strukturiert werden.

Korrelativ ist das Subjekt mit anderen Subjekten nicht durch das kohärente Denken, sondern durch seine Nähe zur Sprache und durch das Ereignis der »Annäherung«.⁴²² Levinas schreibt dazu:

»Das Sein nimmt nicht eine Bedeutung an und wird Welt, weil unter den Seienden ein als Ich strukturiertes und auf Ziele gerichtetes denken-des Seiendes existiert, sondern weil in die Nähe des Seins die Spur einer Abwesenheit – oder des Unendlichen – eingeschrieben ist, weil es Verlassenheit, Ernst, Verantwortung, Besessenheit gibt und Mich.«⁴²³

Eine auf eine »logische Form« reduzierte Einheit des »Ich denke« ist für Levinas problematisch. Seine Kritik an einer logischen Reduktion bedeutet aber nicht, dass das Recht des Subjekts auf Denken aufgegeben wird. Was Levinas in Abweichung von Kant behauptet, ist, dass das Denken durch die Wahrnehmung herausgefordert (nicht begleitet) wird und nicht – wie Kant meinte – durch die Wahrnehmung entsteht oder sich durch sie entwickelt.

Was damit zur Diskussion und unter Kritik steht, ist der »immanente Gebrauch der Verstandesbegriffe«, den Kant in einem Wechselverhältnis zur Wahrnehmung der Erscheinung, und ebenso der »immanente Vernunftgebrauch«, den Kant in Rückgriff auf einen verborgenen Plan der Natur denkt.⁴²⁴ Dieser implizite Rückgriff auf Ordnungsvorstellungen über die Natur schwächt eine enge Verbindung zwischen Sprache und Vernunft. Darauf wird noch zurück-

422 Vgl. Lévinas, *Spur des Anderen*, 291–92.

423 Lévinas, *Spur des Anderen*, 290.

424 Die Formulierung verwendet Kant in einer geschichtsphilosophischen Schrift: »Man kann die Geschichte der Menschengattung im großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich- und zu diesem Zwecke auch äußerlich-vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchen sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann.« (AA, 8, 27).

zukommen sein. Bleiben wir zunächst noch bei den Vorbehalten, die Levinas gegenüber der transzendentalen Apperzeption hat. Sie beginnen dann zu sprechen, wenn die transzendente Einheit eines »Ich denke« auf eine logische Form reduziert wird.⁴²⁵ Diese Kritik an einer logischen Reduktion bedeutet aber nicht, dass auf das Denkrecht des Subjekts verzichtet wird. Was aber Levinas im Ausgang von und im Unterschied zu Kant beansprucht, ist, dass Denken in Abhängigkeit von Wahrnehmung und nicht, wie Kant es vorgeschlagen hat, vermittels Wahrnehmung erfolgt.

Für Levinas bedeutet Wahrnehmung, Nähe herzustellen und dabei Widerstand zu erfahren. Diese Nähe ist der Nährboden, aus dem die Sprache, nicht der Krieg und gewalttätige Konfrontationen entstehen. Diese Behauptung ist kein Pathos, sondern bedeutet vor allem, dass Wahrnehmen etwas Konkretes und gleichzeitig etwas Widerständiges ist. Konkret wird sie durch einen widerständigen Berührungsvorgang, der sich in Sprache ereignet: »*Das Sichtbare liebkost das Auge. Man sieht und man hört, wie man berührt.*«⁴²⁶

Davon unterschieden ist der Akt des begrifflich angeleiteten Erkennens, wo das Sinnliche »oberflächlich«⁴²⁷ bleibt. Es bleibt dann oberflächlich, wenn Denken und Sehen in einem wechselseitigen Begründungszusammenhang gedacht werden, der nicht frei von moralisch problematischen Aspekten ist: »*In dem als Sehen, Erkenntnis und Intentionalität verstandenen Denken bedeutet Verstehen demnach Reduktion des Anderen aufs Selbe, Synchronie als Sein in dessen egologischer Zusammenfassung.*«⁴²⁸ Was Levinas damit kritisiert, ist ein Erkenntnisvorgang, der als eine wechselseitige Bedingung bzw. Behinderung zwischen Denken und Wahrnehmen erfolgt. Für diese gedankliche Operation, wo Egologie mit Präsenz gleichgesetzt wird, erachtet er die transzendente Apperzeption des kantischen »Ich denke« als entscheidenden Ausgangspunkt, der in unterschiedlicher

425 Vgl. Levinas, *Humanismus des anderen Menschen*, 97.

426 Lévinas, *Spur des Anderen*, 279; den Zusammenhang zwischen Sehen und Berühren betont Levinas auch in *Totalität und Unendlichkeit*: »Soweit die Bewegung der berührenden Hand das ›Nichts‹ des Raumes durchquert, ähnelt das Berühren dem Sehen.« (Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 271).

427 Lévinas, *Spur des Anderen*, 279.

428 Lévinas, *Zwischen uns*, 196.

Gestaltung Levinas zufolge von Descartes über Husserl und bis hin zu Heidegger geltend gemacht wird.⁴²⁹

Was also Levinas an Kants Erkenntnistheorie befremdlich findet, ist sein zweckdienliches Verständnis von Sinnlichkeit, das in der logischen Einheit des »Ich denke« einen gedanklichen Unterschlupf findet. Unter Kritik steht ein Erkennen, das Denken, Wahrnehmen und Bewusstsein am Leitfaden eines zeitlos denkenden Ichs beschreibt. Sowohl Denken als auch Wahrnehmen haben eine Voraussetzung und eine Reichweite, die über die bedeutungstiftende Instanz eines »Ich denke« hinausweisen. Um sich ins phänomenologische Denken hineinzubegeben, ist die Einsicht erforderlich, dass der Akt der Vorstellung sich vom Gegenstand der Vorstellung ebenso unterscheidet, wie das Gedachte sich vom Denkvorgang unterscheidet. Es gibt keine vollkommene Entsprechung des Denkens mit dem Gedachten; auch der Gegenstand der Vorstellung ist vom Vorstellen zu unterscheiden. Diese phänomenologischen Grundeinsichten betreffen auch das Verständnis vom Widerstand: Der Widerstand des äußeren Seins ist aufrechtzuerhalten und nicht unter eine Herrschaft des Denkens über das Gedachte zu bringen.⁴³⁰ Der Denkgegenstand wird nicht vom denkenden Subjekt erzeugt: Vielmehr gilt, dass der Denkgegenstand durch das Denken gelenkt wird, und das Ich, das denkt, in der Zeit altert.⁴³¹ Die zeitliche Bedeutung der Gegenwart ist es, dass das Ich zur Zukunft strebt und ebenso zur Vergangenheit zurückkehrt: »[...] *jede Gegenwart ist Vor- und Rückschau.*«⁴³² Die zeitlich doppelte Voraussetzung der Wahrnehmung bezieht sich auf ein Vorstellen, das eine negative Ausrichtung aufweist.⁴³³ Dabei ist es genau dieses Lob auf die Vorstellung, welches eine Nähe zu Kant (und damit für Levinas auch zur idealistischen Philosophie) und gleichzeitig auch eine Distanz erlaubt. Levinas schreibt dazu:

»Die Tatsache, daß in der Vorstellung das Selbe das Andere definiert, ohne durch es bestimmt zu sein, rechtfertigt die kantische Konzeption

429 Lévinas, *Zwischen uns*, 196. Die Herausarbeitung dieser (weiterführenden) Zusammenhänge würde das Format dieses Kapitels bei Weitem sprengen.

430 Vgl. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 172–73.

431 Vgl. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 176.

432 Vgl. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 171.

433 Vgl. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 171.

Vgl. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 176.

der Einheit der transzendentalen Apperzeption, die in ihren synthetischen Leistungen leere Form bleibt. Wir sind weit davon entfernt, von der Vorstellung als einer un-bedingten Bedingung auszugehen!«⁴³⁴

Vorbehalte gegenüber einer transzendental vermittelten Vorstellung äußert Levinas dann, wenn Vorstellung dazu verwendet wird, das Subjekt mit »ewigen« und universalen Attributen auszustatten. Mittels Vorstellung findet kein Werden in der Zeit statt: »Aber dieses Werden in der Zeit erscheint nicht auf der Ebene der Vorstellung.«⁴³⁵ Nicht die Vorstellung bezieht sich positiv auf das Subjekt, sie ist kein Werkzeug des Subjekts, sondern »die erste Bewegung der Vorstellung ist negativ«.⁴³⁶ Sie wendet sich – so ließe sich hier anfügen – gegen die repräsentativ-vorstellende Bezogenheit des Subjekts auf einen äußeren Gegenstand. Erst durch die Nichtrückbezüglichkeit der Vorstellung gelingt es ihre konstitutive Leistung zu nutzen, die durch Reflexion möglich ist: »Das Subjekt, das kraft der Vorstellung denkt, ist ein Subjekt, das seinem Denken lauscht: Das Denken denkt sich in einem Element, das dem Schall und nicht dem Licht analog ist.«⁴³⁷ Indem Vorstellen den Vorstellungsgegenstand auf die »Augenblicklichkeit eines Denkens« zurückführt, ist »Vorstellung konstituierend«.⁴³⁸ Vorstellen ist ein Vorgang, der sich präsent-wahrnehmend und gleichzeitig absent-imaginativ-erinnernd auf Gegenwart bezieht. Levinas kritisiert ein Vorstellen, das »ein vergangenes Geschehen in einem gegenwärtigen Bild wiederaufnehmen« möchte.⁴³⁹ Das Vorstellbare ist nicht auf einen imaginierten oder repräsentativen Wahrnehmungsgegenstand zu reduzieren, sondern dieses im Ausgang des Nichtvorstellbaren »als »entwurzelte« Vorstellung«⁴⁴⁰ zu begreifen. In meiner Lesart ist es genau diese negative Ausrichtung der Vorstellung, die eine begriffliche Leerstelle schafft, wodurch ein Weg für das vorstellende Denken der anderen gebahnt wird: »Die vollständige Freiheit des Selben in der Vorstellung hat eine positive

434 Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 176.

435 Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 176.

436 Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 176.

437 Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 177.

438 Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 179.

439 Vgl. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 178.

440 Vgl. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 176.

Bedingung im Anderen, das nicht ein vorgestelltes Anderes ist, sondern der Andere.«⁴⁴¹

Für Levinas gibt es keine präreflexive Korrelation zwischen den anderen und dem Selbst; nur eine »entwurzelte« oder ursprungslose in der Zeit stattfindende Vorstellung.⁴⁴² Vorstellung muss ähnlich wie das Verständnis vom Selbst »entwurzelt«, also ursprunglos und anarchisch analysiert werden. Sie begründet und vermittelt nicht, sondern sie ist ein Geschehen in der Zeit: Erst wenn wir eine »entwurzelte Vorstellung« akzeptiert haben, gelingt es uns, Levinas zufolge, »die Tiefe der kantischen Auffassung« zu verstehen, die darin besteht, dass der »innere Sinn« der zentrale Ausgangspunkt ist, von dem aus das Wesentliche des Subjekts begriffen werden kann.⁴⁴³ Es ist der »innere Sinn«, der nicht auf eine logische Form reduziert werden kann, und gleichzeitig den Umschlagpunkt von räumlicher Positionierung zu sprachlicher Ausrichtung bildet.

441 Vgl. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 177. Eine ethische Brücke schlägt Levinas in *Jenseits des Seins*, wenn er betont, dass die Nichtvorstellbarkeit des Orts die phänomenologische Voraussetzung für die Verantwortung für den anderen überhaupt erst ermöglicht: »Die Verantwortung für den Anderen ist der Ort, an dem der Nicht-Ort der Subjektivität seinen Platz findet und an dem das Vorrecht der Frage: wo? verloren geht.« (Lévinas, *Jenseits des Seins*, 40).

442 Beachtung findet hier auch die sprachlich unterschiedliche Bedeutung. Levinas bemerkt dazu: »Der französische Ausdruck für Vorstellung, la représentation, hat zu seinem Stamm das Wort présent, gegenwärtig. Dadurch enthält das französische Wort für Vorstellung einen unmittelbaren Bezug auf die Gegenwart, der im Deutschen in dieser Weise nicht wiedergegeben werden kann.« (Lévinas, *Spur des Anderen*, 124, Anm.).

443 Er schreibt dazu in *Totalität und Unendlichkeit*: »Der Wert der transzendentalen Methode und ihr Kern an bleibender Wahrheit beruht auf der universalen Möglichkeit, das Vorgestellte auf seinen Sinn, das Seiende auf das Noema zu reduzieren, er beruht auf der höchst erstaunlichen Möglichkeit, sogar das Sein des Seienden auf das Noema zurückzuführen.« (Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 179) In *Vom Sein zum Seienden* findet sich dazu folgender Eintrag: »Die Behauptung Kants, der innere Sinn liefere uns nur ein Subjekt, das durch die Bedingungen von Objektivität überhaupt verändert ist, erlaubt uns gerade das Wesentliche des Subjekts zu begreifen: Das Subjekt ist nie identisch mit der Idee, die es von sich selbst haben mag; es ist vielmehr schon Freiheit gegenüber seinem Objekt, ein Rückzug, ein Selbst.« (Lévinas, *Vom Sein zum Seienden*, 59) Einen guten Überblick über die Thematik des inneren Sinns in der Philosophie Kants gibt Georg Mohr, vgl. Mohr, *Das sinnliche Ich*, 67–86; siehe auch oben Kap. 3.4.3.

Dieser »innere Sinn« ereignet sich nicht willkürlich, sondern er ist in eine Ordnung eingebettet. Ordnung verwendet Levinas hier als Synonym für den Zusammenhang zwischen Sprache und Gerechtigkeit.⁴⁴⁴ Sie ergibt sich nicht durch eine Zentralperspektive des Denkens, sondern durch ihre Dezentrierung. Diese Wende, die Levinas mit Kant die kopernikanische Wende nennt, bedeutet, dass der Sinn nicht vorgängig erschlossen werden kann; er ist in der Ontologie des Seins weder eingeschrieben oder verborgen, er liegt außerhalb dieser oder *Jenseits des Seins*. Es handelt sich also um eine Ordnung, die vom Menschen hergestellt werden muss, und zwar mit Rücksicht auf Sinn:

»Daß weder die Unsterblichkeit noch die Theologie den kategorischen Imperativ zu bestimmen vermögen, darin liegt das Neue dieser Kopernikanischen Wende: der Sinn bemisst sich nicht durch das Sein oder das Nichtsein, im Gegenteil, das Sein bestimmt sich vom Sinn her.«⁴⁴⁵

Das Ernstnehmen der kopernikanischen Wende interpretiert Levinas dahingehend, dass Vernunft sich nicht aus einer immanenten Ordnung erklärt.⁴⁴⁶ Sie hat ihren Aufenthalt zwischen den Menschen und zwischen den von ihnen hergestellten Verhältnissen. Ihr Anspruch beginnt mit dem Auftreten der anderen und weist von dort aus auf das wahrnehmende Subjekt. Diese Perspektive, die sich im Ausgang der anderen entfaltet, ermöglicht nach Levinas Vernunft. Ein solches Verständnis unterscheidet sich ihm zufolge von der abendländischen Tradition: »Der Unterschied zwischen den beiden Thesen: ›Die Vernunft schafft die Beziehungen zwischen mir und dem Anderen‹ und ›Die Unterweisung des Ich durch den Anderen schafft die Vernunft‹ ist nicht rein theoretisch.«⁴⁴⁷

Diese unterschiedlichen Bedeutungen der Vernunft spiegeln sich in den verschiedenen Formulierungen des kategorischen Impera-

444 In dem Artikel »Diachronie und Repräsentation« betont Levinas, dass eine Ordnung herzustellen heißt, sie von vorgängigen Synthesen zu trennen: »Außerhalb der Ordnung, denn die Ordnung ist Gerechtigkeit: außerordentlich oder, im etymologischen Sinn des Wortes, absolut, insofern sie immer von aller Beziehung und Synthese getrennt werden kann, und sich sogar von der Gerechtigkeit losreißt, in diese Exteriorität eintritt.« (Levinas, *Zwischen uns*, 204).

445 Levinas, *Jenseits des Seins*, 287–88.

446 Vgl. ausführlicher oben Kap. 3.3 und 3.4.2.

447 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 367–68.

tivs wider, die in der Kant-Forschung als Universalisierungs- und Selbstzweckformeln bezeichnet werden. Die erste Formulierung beschreibt das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft: »*Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.*«⁴⁴⁸ Für Levinas ist diese Formulierung klärungsbedürftig. Für Kant jedoch ist sie die Grundformel, aus der weitere Formulierungen entwickelt werden. Levinas widerspricht dieser Herleitung und argumentiert, dass die Vernunft nicht als formale Anweisung zu sprechen beginnt. Vernunft kann nicht als ein Begriff definiert werden, der in seiner Ausrichtung unpersönlich bleibt. Für ihn ist Vernunft nur dann als Vernunft wirksam, wenn sie nicht unpersönlich ist und ihr Gesicht nicht verloren hat. In einer unpersönlichen Form wird die Vernunft zu einem übergreifenden Begriff, vielleicht sogar zu einem *umbrella term*, der die unterschiedlichen Einsichten und Handlungen zusammenfassen möchte (aber nicht kann). Wie bereits beschrieben wurde, kritisiert Levinas in dem Artikel »Einige Betrachtungen zur Philosophie des Hitlerismus« eine vage universalisierende Regel, die Gut und Böse in ein unklares Verhältnis bringt. In der zweiten Formulierung wird eine Definition der Vernunft favorisiert, die das Gesicht, das Angesprochen-werden, nicht ausschließt und damit – so Levinas – idealistische und unpersönliche Vernunftansprüche auch infrage stellt. Diese Formulierung, die als Selbstzweckformel bezeichnet wird, lautet: »*Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich, als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.*«⁴⁴⁹

Was mir bei dieser Gegenüberstellung wichtig erscheint, ist, dass die Bevorzugung der zweiten Lesart nicht zwingend vor der Kontrastfolie der ersten erfolgen muss. Die Selbstzweckformel kann auch als eine solche gelesen werden, die das Ziel verfolgt, die Problemfelder der Universalisierungsformel zu entschärfen. Meiner Auffassung zufolge werden die unterschiedlichen Formulierungen des ka-

448 AA, 5, 30; vgl. auch AA, 4, 421.

449 AA, 4, 429. Levinas bemerkt in dem Interview »Reality Has Weight«: »*I like the second formulation of the categorical imperative, the one that tells [me] to respect a man in myself when I respect the other. In this expression, we are not in pure universality, but already in the presence of the other.*« (Levinas, »Is It Righteous To Be?«, 163).

tegorischen Imperativs klarer, wenn das Instrumentalisieren, wie in der Selbstzweckformel angesprochen, als semantische Erweiterung des Tötens betrachtet wird. »Du sollst nicht töten« – als Gebot der Selbstzweckformel – und »Du sollst nicht instrumentalisieren« haben eine gemeinsame Voraussetzung. Die Aufdeckung dieses Zusammenhangs ist, wie im nächsten Kapitel zu zeigen ist, für das Verständnis der Vielstimmigkeit des kategorischen Imperativs von entscheidender Bedeutung.⁴⁵⁰

4.3 Der Widerstand der anderen als kategorischer Imperativ

Bei Levinas beginnt Vernunft qua ihrer Leiblichkeit zu sprechen: Sie erfolgt in Abhängigkeit von einer leiblichen Faktizität. Diese Einschätzung hat dann auch Rückwirkungen auf sein Verständnis vom Transzendentalen und vom Transzendenten. Anstelle einer transzendentalen Entsprechung zwischen Körper und Geist behauptet er den Vorrang einer leiblichen Faktizität. Dieser Vorrang geht einher mit einem auf Husserl bezogenen phänomenologischen Verständnis von Vorstellung,⁴⁵¹ das (wie bereits hingewiesen) den Gegenstand vom Akt des Vorstellens unterscheidet.⁴⁵² Diesem Verständnis zufolge ist Vorstellung nicht ein Medium (eine emphatische Brücke), die zwischen der Welt der Erscheinung und der Art und Weise, wie wir diese zu erkennen beanspruchen, vermittelt. Vorstellung hat nicht eine gegenstandskonstitutive, bilderzeugende Funktion. Einer gegenstandskonstitutiven, objektivierbaren und zeitlosen Vorstellung stellt Levinas die zeitliche Ausgesetzttheit des Leibes gegenüber, die den Übergang zu einem zeitbezogenen Verständnis von Vorstellung einleitet.

450 Zu berücksichtigen ist Römers Bemerkung, dass der (körperlose) Andere nicht als Selbstzweck betrachtet werden kann und daher seine bloße Erscheinung nicht als transzendentaler Grund für die Gültigkeit des kategorischen Imperativs angesehen werden kann. Vgl. Römer, *Das Begehren der reinen praktischen Vernunft*, 367.

451 Die Erkundung dieses Zusammenhangs würde den Bogen dieser Untersuchung bei Weitem überschreiten.

452 Vgl. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 172.

»Der bedürftige und nackte Leib ist diese eigentliche Verwandlung des Sinnes«, ⁴⁵³ schreibt Levinas in *Totalität und Unendlichkeit*. Mit der Einführung des Leibes als Ort einer »Verwandlung des Sinns« distanziert sich Levinas von der kantischen Kategorie der Relation. Zwischen Selbem und Anderem existiert genauso wenig eine Wechselwirkung wie zwischen Körper und Geist, Denken und Gedachtem, Vorstellendem und Vorgestelltem. Die Kategorie der Relation vermag nicht zu erklären, wie wir leiblich eine Position auf der Erde »vollziehen«, ⁴⁵⁴ sie vermag auch nicht die Entstehung von Sinn zu begründen. Sinn ist nicht Ergebnis eines Wissens, das eine semantische Verlängerung von wahrnehmbaren Erscheinungen ist. Nach Levinas kann die Herstellung von Sinn mit dem Vorgang der Ernährung verglichen werden: »Die Welt, die ich konstituiere, ernährt und umgibt mich. Sie ist Nahrung und ›Umwelt‹.« ⁴⁵⁵

Die Vorgängigkeit, die die Welt (als sinnliche Erscheinung, als Materie und als leibliche Faktizität) gegenüber dem Denken aufweist, bestimmt die Art und Weise, wie Sinn und damit ein ethischer Anspruch entsteht. Für die Beschreibung dieses Gedankens nimmt Levinas wieder und diesmal affirmativ auf Kant Bezug: Die transzendente Tätigkeit ist eine geistige Tätigkeit, »die nicht auf ein Objekt abzielt«. ⁴⁵⁶ Diese für Levinas »revolutionäre Idee«, welche die intellektuelle Aktivität charakterisiert, bringt das »Sehen und Berühren«, ⁴⁵⁷ »Hand und Zugriff« ⁴⁵⁸ in ein Naheverhältnis und gleichzeitig in eine Distanz. Aus der Feststellung »Die Sinne haben einen Sinn, der nicht im vorhinein als Vergegenständlichung bestimmt ist«, ⁴⁵⁹ folgert Levinas eine begriffliche Leere. Unter Bezugnahme auf Platon führt er diese auf das Licht zurück, das den Raum als eine Leere entstehen lässt: »Das Licht läßt gerade den Raum als eine Leere entstehen.« ⁴⁶⁰ Diese Leere beruht auf der vollständigen Freiheit der Vorstellung, die eine »positive Bedingung« nicht im Vorstellen, son-

453 Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 183.

454 Vgl. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 180.

455 Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 182.

456 Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 270.

457 Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 274.

458 Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 271.

459 Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 268.

460 Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 271.

dern in der Tatsache der anderen hat.⁴⁶¹ Diese Bedingung erhält eine verbale Bedeutung durch die Unterscheidung zwischen dem »Blick« und dem »Empfang des Antlitzes«.⁴⁶²

Der Sinn der anderen erschließt sich nicht mittels eines beschreibend-hermeneutischen Verfahrens und auch nicht über eine begriffliche Ableitung, sondern als Infragestellung, die für Levinas gleichzeitig ein Gebot und damit einen Imperativ artikuliert, und den Levinas auch als kategorischen Imperativ bezeichnet. Er ist ein Gebot, das keine Kraft, im Sinne eines autonomen Allmachtsanspruchs hat, sondern eine »Passivität«⁴⁶³ aufweist. Es ist eine »Kraft, die zu sich selbst zurückkommt über einen Weg, der sich nur im Durchgang durch die Welt und die Geschichte der Menschheit bahnen lässt«.⁴⁶⁴ Hier stellt sich die Frage, in welcher Weise es gerechtfertigt ist, von einem kategorischen Imperativ zu sprechen, wenn dieser nicht, wie von Kant beansprucht, im Prozess des herstellenden Denkens hergestellt wird, sondern, wie von Levinas beansprucht, im Prozess des nicht objektivierbaren vorstellenden Denkens ausgelöst wird. Bevor dem weiter nachgegangen wird, scheint es angebracht, Gemeinsamkeiten in der Lesart des kategorischen Imperativs herauszustreichen.

461 Das vollständige Zitat lautet: »Die vollständige Freiheit des Selben in der Vorstellung hat eine positive Bedingung im Anderen, das nicht ein vorgestelltes Anderes ist, sondern der Andere.« (Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 177).

462 Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 270.

463 Das vollständige Zitat lautet: »Dennoch ist es bemerkenswert, daß der Begriff des Vernünftigen, der in seiner Bedeutung anfänglich der Erkenntnisordnung vorbehalten bleibt – und damit an das Problem des Seins als des Seins gebunden ist – bei Kant unvermittelt einen Sinn in einer anderen Ordnung als der der Erkenntnis angenommen hat; selbst wenn die Vernunft (trotz der Passivität, die sie als kategorischer Imperativ unvermeidlich bezeugt) aus diesem für den Menschen in der abendländischen Tradition wesentlichen Ereignis ihren Anspruch auf die Aktivität und das heißt ihre anfängliche oder letztendliche Zugehörigkeit zur Kategorie des Selben wahrte.« (Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt*, 47) Adriaan Peperzak argumentiert hier, dass das »Ich denke« ein formaler und abstrakter Begriff ist. Eine Deformalisierung des »Ich denke« sei notwendig, weil wir eine Distanzierung von der Geschichte und eine Bevorzugung der Moral gegenüber der Geschichte brauchen. Daraus zieht er den Schluss: »The only distance given to him [Levinas, Anm. B. K.] is the separatedness that the I, in awakening, discovers between the other, coming from elsewhere, and »me«.« (Peperzak, »Some Remarks on Hegel, Kant, and Levinas«, 215).

464 Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt*, 47.

Für Kant wie für Levinas ist der kategorische Imperativ die einzig mögliche Universalisierungsformel. Er ist mit einer strukturellen Notwendigkeit ausgestattet. Er gilt ultimativ und ohne Ausnahme. Er beruht auf einer vernunftbasierten und sprachlich induzierten Ordnung. Worin Levinas mit Kant übereinstimmt, ist, dass es nur einen möglichen Leitfaden gibt, ethisches Handeln zu beschreiben. Beide bezeichnen diesen als kategorischen Imperativ, in diesem versammeln sich subjektive und verallgemeinerbare Erfahrungen. Ebenso stimmt Levinas mit Kant darin überein, dass sein Geltungsanspruch unbedingt ist. Was Levinas jedoch von Kant unterscheidet, ist die Annahme, dass die »Autonomie des Willens das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten« ist.⁴⁶⁵ Wie ich zu zeigen versucht habe, hat Levinas dieser Form der moralischen Autonomie, die einen Selbstzweck hat, widersprochen. Mit den Worten Kants:

»Diese Heiligkeit des Willens ist gleichwohl eine praktische Idee, welche nothwendig zum Urbilde dienen muß, welchem sich ins Unendliche zu nähern das einzige ist, was allen endlichen vernünftigen Wesen zusteht, und welche das reine Sittengesetz, das darum selbst heilig heißt, ihnen beständig und richtig vor Augen hält, von welchem ins Unendliche gehenden Progressus seiner Maximen und Unwandelbarkeit derselben zum beständigen Fortschreiten sicher zu sein, d. i. Tugend, das höchste ist, was endliche praktische Vernunft bewirken kann [...].«⁴⁶⁶

Diesem Selbstgenerierungsprozess hat Levinas widersprochen. Für Levinas ist der Wille als Wille keine hinreichende Bedingung für

465 Das vollständige Zitat lautet: »Die Autonomie des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten: alle Heteronomie der Willkür gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Princip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen.« (AA, 5, 33) Chalier argumentiert hier, dass Levinas' Neuinterpretation von Kants Ansatz zu einem anderen Verständnis von Autonomie führt, einem Verständnis, das nicht auf Selbstsorge, Eigeninteresse oder auf einer »sich selbst erzeugenden Tatsache« beruht, sondern auf dem Respekt, »der der Person des anderen gebührt« (vgl. Chalier, *What Ought I To Do?*, 67). Hilfreich sind auch die Untersuchungen von O'Neill und Rössler zum Begriff der Autonomie, die vor allem die begriffliche Nähe zur »Tatsache des Gesetzes« betonen, eine Nähe, die nicht durch subjektive Ansprüche auf die Gültigkeit einer Autonomie untergraben werden kann (vgl. O'Neill, »Autonomy and the Fact of Reason in the Kritik der praktischen Vernunft«; Rössler, *Autonomie*).

466 AA, 5, 32–3 (Anm.).

den kategorischen Imperativ: Denn ein Wille als Wille impliziert ein anschauliches Bild des Selbst, das als Ausgangspunkt und verborgene Referenz für ethisches Handeln dienen soll. Widersprochen hat Levinas Kant damit genau in dem Punkt, wie Vorstellung sich in dem einschreibt, was wir gewohnt sind, Wirklichkeit oder die Erscheinungsweisen der Objekte zu nennen. Vorstellung erzeugt nicht, sondern sie begleitet und unterbricht Denken.⁴⁶⁷ Auch der kategorische Imperativ wird nicht hergestellt, sondern er weist, wie weiter oben darauf hingewiesen, eine »Passivität« auf, die ihre »Kraft durch die Form« hat. Diese Form beruht auf dem Antlitz.

Die Frage, die sich hier stellt, lautet: Wie gelangen wir von einem Faktum einer Wahrnehmung zu einer vernunftbasierten Forderung, wie diese mit dem kategorischen Imperativ beansprucht wird? Die Beantwortung dieser Frage kann gelingen, wenn wir jene Zugangsweise berücksichtigen, die Levinas für die Beschreibung des kategorischen Imperativs eingeschlagen hat. Anders als Kant beharrt Levinas nicht auf einer Spontaneität der geistigen Tätigkeiten, sondern er behauptet, dass die Entfaltung von Sinn in widerständiger Abhängigkeit von einem Faktum erfolgt, das Levinas ein Faktum der Vernunft nennt. Dieses Faktum beruht nicht auf einer logischen Konstruktion oder einem Prinzip und auch nicht auf einer »vernünftigen Selbstliebe«.⁴⁶⁸ Es beginnt im Antlitz als Forderung bzw. als Appell zu sprechen, ein Appell, der gleichzeitig das »Ich« infrage stellt. Die Formulierung der Infragestellung scheint mir wichtig, auch deswegen, weil sie eine gedankliche Nähe zu Kant herstellt und gleichzeitig sich von dieser wieder entfernt. Beide interpretieren eine Infragestellung im Hinblick auf ihre moralischen Konsequenzen. Jedoch denkt Kant diese Infragestellung als einen reflexiven Akt, der von der konkreten Situation abstrahiert, und Levinas denkt diese räumlich-konkret.

»Die Bedeutung der Nähe überschreitet die ontologischen Grenzen, das menschliche Sein und Welt.«⁴⁶⁹ Die Herstellung einer sprachlich

467 Bis zu einem gewissen Grad trifft dies auch für das kantische Verständnis von Vorstellung zu. Mohr argumentiert hier, dass wir – mit Kant oder durch eine spezielle Lesart von Kant – das Bewusstsein nicht mit »Vorstellung überhaupt« verwechseln sollten; vgl. Mohr, *Das sinnliche Ich*, 110–21.

468 AA, 5, 73.

469 Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt*, 222.

induzierten Nähe ist durchaus konkret zu verstehen. Um diese Konkretheit zu verstehen, bedarf es einer gedanklichen Übersetzung. Die anderen gelangen nicht in mein sehendes, sondern in mein taktilen und davon abgeleitet in mein hörendes Bewusstsein. Über den Tastsinn erschließt sich ein subjektives und intersubjektiv austauschbares Verständnis von Wirklichkeit. In christologischer Anspielung und gleichzeitiger Abgrenzung bezeichnet Levinas diesen über das Berühren ausgelösten Vorgang als die Fleischwerdung des Denkens (*»Inkarnation des Denkens«*⁴⁷⁰). Die räumliche Nähe hat bei dieser *»Angleichung des Denkens und des Seins an alle Ebenen der Wirklichkeit«*⁴⁷¹ eine empfindende Qualität, die das begriffliche Denken lenkt.

Einer *»Idee der Wahrheit als einer zugreifenden Gewalt über die Dinge«*⁴⁷² ist hingegen Widerstand zu leisten, und dieser Widerstand findet seine Entsprechung im Widerstand der anderen. Die anderen provozieren durch ihre leibliche Existenz eine moralische und eine räumliche Infragestellung dieser *»zugreifenden Gewalt über die Dinge«*, die nicht dem Ich, sondern den anderen Gewalt antun. In diesem Zusammenhang zeigt sich ein Zusammentreffen zwischen einem epistemischen und einem ethischen Widerstand. Der Widerstand der anderen tut mir keine Gewalt an, er ist vielmehr positiv und ethisch verfasst.⁴⁷³ Diesem Widerstand der anderen ist als *»Antwort«* auf den *»Ausdruck«* ebenfalls positiv (und nicht negativ) zu begegnen. Sie richtet sich gegen ein *»ursprüngliches Wollen«* und gegen eine selbstgenerierende Spontaneität der geistigen Tätigkeiten. Es handelt sich um Attribuierungen, die das ethische Subjekt kantischer Prägung kennzeichnen. Das Subjekt, das sich, wie Levinas für das kantische Subjekt vermerkt, in einem Bedürfnis nach Glück wiederfindet,⁴⁷⁴ ist für Levinas nicht der Adressat des kategorischen Imperativs.

470 Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt*, 201.

471 Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt*, 201.

472 Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt*, 201.

473 Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 283.

474 Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 167. Einige Kant-Forscher würden hier einwenden, dass das Streben nach Glück für Kant kein hinreichendes ethisches Kriterium ist. Dabei wird jedoch nicht berücksichtigt, dass auch das Streben eines Subjekts nach Gesetzestreue, nach moralisch angemessenen Verhaltensweisen etc. Implikationen einer Befriedigung mit sich bringt, die nicht un-

Die Pointe in Levinas' Lesart des kategorischen Imperativs liegt also darin, dass Vernunft keine selbsterzeugende Macht aufweist. Widersprochen hat Levinas damit dem kantischen Axiom, dass Vernunft nur das einsehen kann, was sie nach ihrem Entwurf hervorgebracht hat.⁴⁷⁵ Vernunft weist über sich hinaus. Dieses Über-sich-hinaus-Weisen wird durch die leiblich-taktile Vorhandenheit der anderen und nicht durch ideelle Themen und Ideen ausgelöst. Es ist das Denken, das durch andere ausgelöst wird, das für Levinas Ausdruck eines philosophischen Transzendenzverständnisses ist, und das ein persistierendes (nicht nachlassendes, hartnäckiges) Denken mit dem Vermögen der Vernunft ausstattet: »Wie kann das Transzendente ›das ganz Andere‹ bedeuten, das zwar leicht zu sagen ist, was aber der gemeinsame Grund des Denkbaren und der Rede wieder an die Welt und als Welt zurückgibt«, fragt Levinas in »Die Transzendenz und das Übel«.⁴⁷⁶ Ein intelligibel begründeter Widerstand gegen eine egozentrische Orientierung ist für Levinas nicht willkürlich, sondern begründet die »normative Kraft des Menschenrechtes«, die auf die »Strenge der Vernunft« verweist.⁴⁷⁷ Ihr hervorstechendes Merkmal ist die unbedingte, ausnahmslos geltende und damit widerspruchsfreie Gültigkeit. Levinas deutet eine Strenge der Vernunft im Kontext der praktischen Vernunft. Sie basiert nicht auf einem begrifflichen Verständnis von Universalität, sondern artikuliert sich in dem Satz »Du sollst nicht töten«.⁴⁷⁸ Dieser Satz ist keine Bedingung der Erfahrung, und er hat als kategorischer Imperativ unbedingte Gültigkeit. Er weist eine normative Kraft auf, die Levinas mit dem »formalen Wesen der Menschenrechte«⁴⁷⁹ in Verbindung bringt, und der im kategorischen Imperativ zu sprechen beginnt: »Der kategorische Imperativ wäre demnach das tiefste Prinzip des Menschenrechtes.«⁴⁸⁰

abhängig von sinnlichen und selbstreferenziellen Voraussetzungen betrachtet werden können. Kant erkannte dieses Dilemma, das er zu lösen versuchte, indem er die Existenz vernünftiger Gefühle behauptete, die in einer »vernünftigen Selbstliebe« wurzeln (vgl. AA, 5, 73).

475 Vgl. KRV, B XIII.

476 Lévinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt*, 175–76.

477 Lévinas, *Zwischen uns*, 254.

478 Vgl. Lévinas, *Zwischen uns*, 232–34.

479 Lévinas, *Zwischen uns*, 253.

480 Lévinas, *Zwischen uns*, 254. Zur Verbindung von Gewalt, Gerechtigkeit und Frieden vgl. Delhom / Hirsch, »Vorwort [zu *Verletzlichkeit und Frieden*]«.

Diese Formulierung mit der Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs in Verbindung zu bringen, ist kein semantischer Kraftakt, sondern entspringt einer Folgerichtigkeit. Wie bereits festgehalten wurde beschreibt Kant in der *Grundlegung der Metaphysik* die Selbstzweckformel folgendermaßen: »Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.« Er fügt dem Satz folgende Formulierung hinzu: »Wir wollen sehen, ob sich dieses bewerkstelligen lasse.«⁴⁸¹ Der weitere Verlauf der Gedanken zeigt, dass Kant die Person sowohl über ihre »vernünftige« als auch über ihre »menschliche« Natur begründet.⁴⁸² In meiner Lesart ist es genau diese Doppelstellung, die es erlaubt, die empfindende Sensibilität als Zweck zu betrachten. In *Totalität und Unendlichkeit* spricht Levinas davon, dass »eine transzendente Phänomenologie der Empfindung [...] die Rückkehr zu dem Terminus ›Empfindung‹ rechtfertigen« würde.⁴⁸³ Sensibilität gibt nach Levinas nicht bloß Auskunft über eine stumme, sonst nicht sprechende Natur, sie beginnt im Antlitz zu sprechen. Der Leib (der nicht nur mein Leib, sondern ebenso der Leib der anderen ist) bildet eine Brücke für das Verständnis von Sprache. In phänomenologischer und sozialphilosophischer Erweiterung kann festgehalten werden, dass der von Kant verwendete Terminus »Natur« in der Perspektive der anderen zunächst einmal leiblich verfasst ist. Leiblichkeit als Selbstzweck zu betrachten, ist sowohl nach Levinas als auch nach Kant nicht ein Gesetz der Natur, sondern der Moral.

Fassen wir zusammen: Der kategorische Imperativ wird nicht als ein Denkvorgang hergestellt, er ist als »Passivität« bereits vorhanden. Der nackte Leib und das sprechende Gesicht sind der Ausgangs- und Umschlagpunkt, über den Sinn entsteht. Der Sinn vollzieht sich als augenblickshafter und räumlicher Prozess. Was Levinas

481 AA, 4, 429.

482 Das moralische Gesetz, das als Autonomie einen Grund der Würde der menschlichen und der vernünftigen Natur begründet, beschreibt Kant in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* auf dreifache Weise: Als Form der Allgemeinheit, die analog (»als ob«) zu einem Naturgesetz gilt, als »Zweck an sich«, der gleichzeitig »Zweck seiner Natur nach« ist, und drittens als »Reich der Zwecke«, das gleichzeitig einem »Reich der Natur« dienen müsse (AA, 4, 436).

483 Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 270.

vorschlägt, ist eine Veränderung der Perspektive. Nicht die raumlose Idee und die damit einhergehende »panoramahafte Vernunft«⁴⁸⁴ erhellt und umstrahlt die Existenz des Menschen, sondern der konkrete Vollzug. Er besteht darin, die anderen in ihrer Widerständigkeit als Singularität und Unterbrechung wahrzunehmen, und ihre Andersheit weder zu operationalisieren (zu verdinglichen, zu instrumentalisieren) noch zu töten. Indem Levinas betont, dass sowohl Denken als auch Handeln auf den Raum angewiesen sind, gerät die Vorgängigkeit sowohl in Gestalt der Materie (bzw. Natur) als auch in Gestalt des Körpers zu einem Schlüssel für das Verständnis des kategorischen Imperativs.

Diese Vorgängigkeit der Materie (und des leiblichen Vollzugs) sichert nicht nur die notwendige Differenz zwischen gegenständlichem und urteilendem Begründen, und damit auch zwischen Verstand und Vernunft, sie ist Garant dafür, dass Ethik erste Philosophie ist, und theoretische Vernunft sich in der Perspektive der praktischen Vernunft erschließt. Levinas' Schlussfolgerung lautet, dass der Anspruch auf Nichtinstrumentalisierung und Nichttötung auf dem Anspruch einer Vorgängigkeit des Leibes, damit des Lebens und nicht des Todes beruht; ein Anspruch, der nur im Frieden realisiert werden kann. Meine Schlussfolgerung ist: Indem für Levinas der kategorische Imperativ auf das Gebot des Friedens bezogen ist, hat er die kantische Prägung dieses Imperativs epistemisch vertieft und in ethischer Hinsicht radikalisiert.⁴⁸⁵

484 Fischer, »Zur Kritik der Vernunftkenntnis bei Kant und Levinas«, 169.

485 Das Kapitel ist eine überarbeitete und ins Deutsche übersetzte Version eines Aufsatzes, der in den *Levinas Studies* 15 (2021) unter dem Titel »The Other as Categorical Imperative: Levinas's Reading of Kant« erschienen ist. Aufbau und wichtige Gedanken habe ich in dem Workshop »New Directions in Levinas Studies« an der Penn State University, im März 2019, diskutiert. Für Diskussion und hilfreiche Anmerkungen danke ich Nicolas de Warren, Jill Stauffer, Mike Morgan, Kaitlyn Newman, Mérédith Laferté-Coutu, Aminah Hasan-Birdwell, Sarah Hammerschlag, Peter J. Giannopoulos, Pascal Delhom, Paul Davies und Robert Bernasconi.

5 Gewissen als »Dialektik der Seele« oder als ethischer Widerstand? Hegels Vermächtnis und Levinas' Einspruch

Im Folgenden interessiert mich, wie Gebrauchsweisen des Widerstands mit dem Gewissen verknüpft sind, und welche Unterschiede es zwischen Hegel und Levinas dazu in methodischer und in inhaltlicher Sicht gibt.⁴⁸⁶ Beide haben zwei unterschiedliche Ausrichtungen des Widerstands und des Gewissens beansprucht, die mit unterschiedlichen Standpunkten einhergehen. Sie stimmen zwar darin überein, dass das Gewissen eine wichtige Ressource bildet, um einer Welt, die von Sinnen und durch Zufall bestimmt ist, Widerstand zu leisten und der Stimme der Vernunft Raum zu geben. Widersprochen hat Levinas Hegel insofern, als er anders als Hegel behauptet hat, dass das gute Gewissen keine Referenzquelle der eigenen Entscheidungsbefugnisse ist.

Levinas hat damit behauptet, dass es kein ideelles Begleitprogramm gibt, welches das Subjekt in seinen Anliegen heimlich unterstützt. Dass das Subjekt, um Levinas' Formulierung aufzugreifen, aus der auf Ideen bezogenen Welt des Seins ausgestoßen ist, bedeutet zunächst einmal, dass das Subjekt bedingungslos auf Erfahrungen (und nicht auf innere Referenzquellen) angewiesen ist. Erst in der Erfahrung dieser unbedingten Bedingungslosigkeit erlangt das Subjekt ein Verständnis von sich. Levinas behauptet damit aber auch, dass das Subjekt nicht von einem moralischen Programm vordefiniert ist. Das Subjekt ist von Natur weder gut noch böse, es ist auch nicht

486 Die Erkundung des Gewissensbegriffs, wie Hegel diesen in der *Phänomenologie des Geistes* entfaltet hat, ist im Folgenden maßgebend; andere Schriften, wie die *Grundlinien der Philosophie des Rechts* bilden hier keinen Schwerpunkt. Das Kapitel ist eine überarbeitete und ins Deutsche übersetzte Version eines Aufsatzes, der in den *Levinas Studies* 15 (2021) unter dem Titel »Dialogue as the »Dialectic of the Soul« or the »Root of Ethics.« erschienen ist, und eine stark überarbeitete Version des 2011 erschienen Artikels »»Urteil und Gewissen«. Hegel und Levinas im Vergleich«.

ein neutrales Medium, das von fremden Informationen und Einflüssen immer wieder aufs Neue beschrieben werden kann. Vielmehr behauptet Levinas, dass das Subjekt Sinn nur dann vollumfänglich erschließt, wenn dieses in der Perspektive der (verallgemeinerbaren) anderen wahrgenommen wird. Die Frage, die sich damit aber auch unter methodischen Gesichtspunkten stellt, lautet: Wie kommt das Subjekt zu einem Verständnis von anderen, und wie gelangen diese anderen in mein Bewusstsein? Vor diesem Hintergrund hat Levinas sein Verständnis vom Gewissen entfaltet, das sich deutlich von einem hegelianischen Verständnis unterscheidet.

Für Hegel ist das Gewissen das Nadelöhr, welches das Subjekt mit anderen verbindet, für Levinas hingegen ist das Gewissen das Einfallstor, das die Verletzbarkeit und die damit einhergehende Widerständigkeit des Subjekts unterstreicht. Das Subjekt ist der Vielfalt der sinnlichen Einflüsse und ihren Stimmen ausgeliefert und über den Imperativ des anklagenden Gewissens gleichzeitig geschützt. Beide betrachten das Gewissen als eine Instanz, vermittels derer es möglich ist, empirische Einflüsse zu bündeln und in einen Deutungsrahmen zu bringen. Bei Hegel jedoch korreliert das Gewissen mit bestehenden Ordnungsvorstellungen, und nach Levinas ist das Gewissen jene Instanz, welche die Ausrichtung des Subjekts auf das Sein infrage stellt. Für Hegel ist dieser Deutungsrahmen mit einer »Idee des Guten« und für Levinas mit Unvorhersehbarkeiten der Geschichte verknüpft. Die unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen haben Rückwirkungen auf das moralische Verständnis des Gewissens. Wie zu zeigen ist, hat die »Idee des Guten« ihre subjektive Entsprechung als »gutes Gewissen«, wohingegen Unvorhersehbarkeiten der Geschichte ihre Entsprechung im »anklagenden Gewissen« haben. Beide sind mit einem Imperativ ausgestattet, den Hegel und Levinas auf unterschiedliche Weise entfaltet haben. Hegel hat diesen Imperativ als einen sich selbst vollbringenden Skeptizismus konzipiert, hinter dem eine »Grammatik der wechselseitigen Anerkennung« steht. Damit eine wechselseitige Anerkennung vollzogen werden kann, ist es notwendig, dass beide Gesprächspartner eine prinzipielle Bereitschaft haben, diese Anerkennung zu vollziehen, Standpunkte zu verändern und auf eine neue Ebene der Auseinandersetzung zu bringen. Diese prinzipielle Bereitschaft begründet Hegel über das gute Gewissen. Es ermöglicht dem Subjekt eine flexible Handhabung von Einstellungen, mit dem Ziel eine gelingende Aus-

einandersetzung zu bewerkstelligen. Eine gelingende Auseinandersetzung ist dann möglich, wenn die Subjekte bereit sind, ihre Standpunkte wechselseitig zu ändern und anzuerkennen. Nicht eine wechselseitige Anerkennung, sondern eine asymmetrische Anerkennung ist für Levinas maßgebend. Sie beruht auf einem Nichttötungsgebot, hinter dem eine nicht wechselseitige Grammatik der Adressierung steht. Eine asymmetrische Struktur der Anerkennung ist aber nur dann möglich, wenn die subjektive Bereitschaft des Subjekts, sich selbst infrage zu stellen, so weit wie möglich vorhanden ist. Diese subjektive Bereitschaft zur Infragestellung bringt Levinas mit dem Gewissen in Verbindung, das er das anklagende Gewissen nennt.

Die sich daraus ergebende gedankliche Bewegung und ihre Verzweigungen sind eng an die Verschiedenheiten der jeweiligen Züge gebunden. Sie stehen für Positionen, die verschiedener nicht sein können. Wo der eine von den »*Wunden des Geistes*« spricht, die heilen, »*ohne dass Narben bleiben*«,⁴⁸⁷ spricht der andere davon, dass das Subjekt selbst vom Scheitel bis zur Sohle Verletzbarkeit ist. Diese Beschaffenheit des Subjekts impliziert eine »*nicht vernarbende Wunde des Sich im Ich, das durch den Anderen angeklagt wird bis hin zur Verfolgung und das auch für seinen Verfolger noch verantwortlich ist*«. ⁴⁸⁸ Wo der eine von der Arbeit und der »*Anstrengung des Begriffs*«⁴⁸⁹ spricht, spricht der andere von einem »*Ausstieg aus dem Begriff*«. ⁴⁹⁰ Wo der eine von einem weltgeschichtlich basierten »*Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit*«⁴⁹¹ spricht, spricht der andere von einer Zukunftsoffenheit, die das Subjekt in die Verantwortung zwingt, die nicht mit Fortschrittshoffnungen verknüpft sein darf. ⁴⁹² Wo der eine von einer »*Versöhnung der Welt mit sich selbst*«⁴⁹³ spricht, spricht der andere von einer Gerechtigkeit, die verhindert, dass der Mensch in Natur bzw. in Sein Fuß fassen kann. ⁴⁹⁴ Spricht

487 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 492.

488 Lévinas, *Jenseits des Seins*, 280.

489 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 56.

490 Lévinas, *Jenseits des Seins*, 379.

491 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 32.

492 Vgl. Lévinas, *Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*.

493 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, 500.

494 Eine notwendige Kluft zwischen dem Sein und dem Denken bildet auch das zentrale Motiv des Spätwerks, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Levinas leitet daraus unterschiedliche Dimensionen des anderen ab, nämlich

Hegel davon, dass das Sein gleichzeitig auch Denken ist,⁴⁹⁵ so spricht Levinas davon, dass das Subjekt »*ausgestoßen aus dem Sein, außerhalb des Seins [...] eben ›ganz an sich selbst verwiesen‹ und so ohne Position, ohne Stand*«⁴⁹⁶ ist. Levinas' Subjekt muss sich an dieser Distanzierung von einem auf Ideen bezogenen Sein und dem damit einhergehenden Bruch, der Fragilität und der Verletzbarkeit erproben.⁴⁹⁷ Hegels Subjekt hingegen muss sich handelnd durch sein Wissen und Wollen erproben, jedoch auch anerkennen, dass das Sinnliche als *etwas* ein *anderes* und möglicherweise verletzt wird.⁴⁹⁸

Nicht minder unterschiedlich sind die Überlegungen zu intersubjektiven und dialogischen Einsatzweisen des Widerstands. Für Hegel ist Widerstand ein notwendiges Element in einem Wissensbildungsprozess, das veränderbar ist, für Levinas hingegen hat der Widerstand eine ethische Prägung, die im Gesicht der anderen zu sprechen beginnt. Der Widerstand darf sich nicht in der Perspektive der Finalität, sondern muss sich im Medium der Sprache erschließen. Widerstand und Sprache weisen einen Zusammenhang auf, und weisen dadurch über den individuellen Standpunkt hinaus. Widerstand steht nicht für einen Gegenstandsbereich, der überwunden werden muss, er hat eine leibliche Grundlage, die im Gesicht zu sprechen beginnt.

Die sich daraus ergebenden unterschiedlichen Zugangsweisen, die im Laufe dieses Kapitels noch zu entfalten sind, sollen aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass es gemeinsame Voraussetzungen gibt, aufgrund derer die beiden Autoren ins Gespräch gebracht

als »Hindernis«, als »Grenze«, als »Sklave«, »Mitarbeiter oder als hilfreicher Gott« (Levinas, *Jenseits des Seins*, 52). Wie zu zeigen sein wird, verdichten sich diese unterschiedlichen Dimensionen des anderen in Levinas' Verständnis vom ethischen Widerstand als ein Leitmotiv für Ethik und Dialog.

495 Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 53.

496 Levinas, *Jenseits des Seins*, 245.

497 Danielle Cohen-Levinas kommentiert den Handlungsbegriff, den Levinas vertritt, mit folgenden Worten: »*With the narrative becoming the form of the relationship with others, Levinas discusses the position of the subject: of a subjectivity that must test the alteration or the fissure and devastation.*« (Cohen-Levinas, »The Corporeal Meaning of Time«, 26) Ich werde darauf noch zurückkommen.

498 Zum Zusammenhang von Freiheit des Willens, Recht und Verletzungsverbot, weiterführend vgl. Delhom, »Hegel, Levinas und das Verhältnis des Rechts zum Verletzungsverbot«.

werden können. Sowohl Hegel als auch Levinas wenden sich gegen ein formales Verständnis von Autonomie und beide suchen nach Möglichkeiten, um zu einem möglichst reichhaltigen Verständnis von Einsatzweisen der Vernunft zu gelangen. Daraus resultiert für beide eine Aufwertung von praktischer Philosophie, die mit einem Verständnis von Kommunikation und Dialogbereitschaft einhergeht. Hegels Verständnis von Kommunikation setzt bei kognitiv-moralischen Voraussetzungen des Subjekts an. Levinas hingegen setzt bei den phänomenologischen und leiblichen Grundlagen des Subjekts an. Diese Zuordnungen dürfen aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass es zu einfach wäre, Hegel als einen Denker der Autonomie und der Freiheit und Levinas als einen Denker der Verantwortung und der Alterität festzulegen. In dieser simplen Gegenüberstellung bleibt nämlich ausgeblendet, dass beide Zugangsweisen nicht einfach für unterschiedliche Zugänge stehen, die sich wechselseitig ausschließen. Sowohl Hegel als auch Levinas verzichten in ihrer Argumentation nicht auf normative Ansprüche. Beide stimmen darin überein, dass der Prüfstein für ein gelingendes Miteinander ein angemessenes Verständnis von Normen ist, das auf das Selbstverständnis der Person und der Gesellschaft übergreift.

Für beide ist es nicht möglich, die Person unabhängig von Kollektivität zu definieren. Das gemeinsame Sprechen und ein gelingendes Miteinander spielen in der Orientierung ans Kollektive bei beiden eine strategische Rolle, die durch die Abgrenzung zu einem monologischen Sprechen deutlich gemacht werden kann. Jedoch gilt in der Philosophie Hegels die Abgrenzung von einem monologischen Sprechen nicht unumstößlich. Wenn als generelle Regel für Philosophie gilt, dass eine Monologisierung der gedanklichen Entfaltung mit einem bestimmten Verständnis von Methode verknüpft ist,⁴⁹⁹ so gilt im Besonderen für Hegel, dass er diese zu einer begrifflichen Perfektion gebracht hat: Nämlich in der Weise, dass er nicht nur die Möglichkeiten, sondern auch die Grenzen eines monologischen Sprechens aufgezeigt hat. Hegel hat die Grenzen eines monologischen Sprechens mit dem Programm »*eines sich selbst vollbringenden Skeptizismus*«⁵⁰⁰ verknüpft. Damit der Vorgang des

499 Vgl. Meyer, »Das Problem des Monologs«.

500 Hegel spricht von einem »*Weg des Zweifels*«: Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 72.

Denkens vollzogen werden kann, ist es erforderlich, dass bestehende Gewissheiten sowohl infrage gestellt als auch aufgegeben werden. Die Subjektivität bzw. das Selbstverständnis einer Person hat nach Hegel eine mehrfache Affinität zum monologischen Sprechen, das mit einer Reihe von Problembeständen behaftet ist. Diese Problematik erwächst aus einem spannungsvollen Kontext von romantischer Weltflucht, existenzieller Verzweiflung, psychologischer Fragmentierung und einem wie auch immer gearteten Eigendünkel des Subjekts. In dem Maß, in dem das Subjekt diesen Formen von Vereinzelung ausgesetzt ist, ist es gleichzeitig intersubjektiv verbindlichen Sinnstrukturen entbunden. Verknüpft ist Hegels Verständnis von Intersubjektivität mit einem spezifischen Verständnis von Subjektivität und ebenso einem spezifischen Verständnis von Gewissen. Bevor ich darauf zu sprechen komme, gilt es noch einmal deutlich zu machen, dass nach Hegel der Entstehungsort von Intersubjektivität in der Person begründet ist. Er kritisiert in seiner ästhetisch-philosophischen Auseinandersetzung mit Karl Wilhelm Ferdinand Solger, einem Zeitgenossen und Kollegen von Hegel, dessen mangelnde plastische Berücksichtigung des Dialogs, der anstelle dessen von diesem als bloße Konversation gedeutet werde. Er schreibt, dass der »*Dialog allein durch die Eigenschaft, die Dialektik zur Seele zu haben, gewinnen kann*«. ⁵⁰¹ Ebenso klar ist für Hegel, dass der Dialog als Selbstgespräch nicht seinen Zweck in sich selbst haben darf. Ein Selbstgespräch kann nur in der Bezogenheit auf äußere Verhältnisse, die einer intersubjektiven Deutung unterliegen, erprobt, infrage gestellt oder bestätigt werden. Daraus ergibt sich ein Verständnis von Intersubjektivität an der Schnittstelle von subjektbezogenen zentrifugalen und von gegenstandsbezogenen zentripetalen Kräften. Intersubjektivität entfaltet ihren Inhalt nicht in einem kompositorischen Sinn. In einem gemeinsamen Sprechen werden nicht einfach zwei Standpunkte aneinandergereiht, sodass ein Gespräch eine Summe von unterschiedlichen Standpunkten darstellt. Hegel kommt es vielmehr darauf an zu zeigen, dass ein Gespräch eine Auseinandersetzung zwischen zwei unterschiedlichen Standpunkten darstellt, mit dem Ziel eine Veränderung der jeweiligen Standpunkte zu bewirken. Vorrangig sind die Konsequenzen, die sich aus dieser Auseinandersetzung ergeben. Diese Zusammenhänge beschreibe ich

501 Hegel, *Berliner Schriften*, 268.

im ersten Teil (5.1). Im zweiten Teil (5.2) beschreibe ich Levinas' Vorbehalte gegenüber dem »guten Gewissen«, die er nicht nur auf Hegel bezieht, sondern als eine wichtige Säule einer philosophischen Tradition betrachtet, die von Spinoza bis Hegel reicht.⁵⁰² Anstelle eines guten Gewissens ist für Levinas das Gewissen eine Instanz, die das Subjekt nicht bestätigt, sondern anklagt. Im dritten Teil (5.3) erkunde ich Levinas' Verständnis vom Widerstand als einen Schlüsselbegriff für Ethik und Dialog. Er definiert den Dialog in Abgrenzung von und in Widerstand zu Hegels Postulat einer »Priorität des Wissens«.⁵⁰³ Nach Levinas hat der Dialog eine Vorgängigkeit, die auf den gemeinsamen Entstehungsort von Sprache und Ethik verweist. Worauf es nach Levinas ankommt, ist die Erkundung der Möglichkeiten und Grenzen des Dialogs. Im vierten Teil (5.4) beschreibe ich die sich daraus ergebenden Kreuzungen und Brüche, und wie sich vor diesem Hintergrund ein Gespräch zwischen Hegel und Levinas herstellen lässt.

5.1 Das gute Gewissen als subjektiver Ausgangspunkt für Wissen, Widerstand und Intersubjektivität (Hegel)

Um die Frage nach dem Widerstand in Hegels Denken zu beantworten, ist eine Rückbesinnung auf das philosophische Vorhaben, wie in der *Phänomenologie des Geistes* dargestellt, hilfreich.⁵⁰⁴ In dieser lässt der Autor keinen Zweifel daran, dass Wissen die zentrale Kategorie darstellt, um ein angemessenes Verständnis von dem Unternehmen Philosophie zu erlangen. Dabei bildet Wissen einerseits ein Geschehen in der Zeit ab, indem es ein werdendes Wissen⁵⁰⁵ ist, andererseits ist dieses mit normativen Implikationen verknüpft,

502 Vgl. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 120–21.

503 Vgl. Levinas, »Dialog«, 72.

504 Einen umfassenden Einblick in Hegels Verständnis vom Widerstand in seinen Schriften gibt der 2018 erschienene Sammelband, herausgegeben von Bart Zantvoort und Rebecca Comay, *Hegel and Resistance, History, Politics and Dialectics*.

505 Zusammengefasst ist dieses Vorhaben in der Selbstanzeige des Autors, die als Ankündigung der Schrift in der *Bamberger Zeitung* im selben Jahr erschien, in dem der erste Teil der *Phänomenologie des Geistes* veröffentlicht wurde: »Dieser Band stellt das werdende Wissen dar. Die *Phänomenologie des Geistes* soll an die Stelle der psychologischen Erklärungen, oder auch der abstrakteren

die in ethische Inhalte hinübergleiten. Wissen ist eine übergeordnete Kategorie, der sich alle anderen Inhalte, auch jene der Liebe, des Glaubens und des Begehrens unterzuordnen haben, wie Hegel mit den bekannten Worten aus der Vorrede festhält:

»Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein. Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näherkomme – dem Ziele, ihren Namen der Liebe zum Wissen ablegen zu können und wirkliches Wissen zu sein –, ist es, was ich mir vorgesetzt.«⁵⁰⁶

Wie Wissen mit den unterschiedlichen Modulationen der Liebe verknüpft ist, und wie es dem Wissen gelingt, diese im Hinblick auf die Tragfähigkeit eines Geltungsanspruchs auszuloten, ist eine Frage, die den Widerstand berührt. Widerstand umkreist und durchmisst den Bereich des Wissens. Er ist nicht nur Teil einer begrifflichen Anstrengung, er ist auch eine Gegenmacht, eine Subversion, aber auch eine Ohnmacht. Er ist im Vorgang des Erkennens verankert und weist ebenso darüber hinaus. Das Subjekt gelangt zu einem vielschichtigen Verständnis von unterschiedlichen Arten von Wissen, indem es anerkennt, dass Phänomene nicht unmittelbar oder »an-sich« gegeben sind, sondern durch Einsichten hergestellt werden und auf Normen bezogen sind. Ein solcherart erweitertes Verständnis von Wissen verlangt nach der Erkundung des Fundaments, auf das sich die philosophischen Begriffe der Freiheit, Wahrheit, Autonomie und der Selbstgesetzgebung stützen, aber auch davon als unabhängig zu betrachten sind. Dieser Spagat kann gelingen, wenn das Denken als Wissensbildungsprozess dynamisch betrachtet wird.

In einem dynamischen Verständnis von Wissen ist Widerstand ein notwendiges Gestaltungselement. Die Entfaltung seiner Inhalte

*Erörterungen über die Begründung des Wissens treten. Sie betrachtet die Vorbereitung zur Wissenschaft aus einem Gesichtspunkte, wodurch sie eine neue, interessante, und die erste Wissenschaft der Philosophie ist. Sie faßt die verschiedenen Gestalten des Geistes als Stationen des Weges in sich, durch welchen er reines Wissen oder absoluter Geist wird. Es wird daher in den Hauptabtheilungen dieser Wissenschaft, die wieder in mehrere zerfallen, das Bewußtseyn, das Selbstbewußtseyn, die beobachtende und handelnde Vernunft, der Geist selbst, als sittlicher, gebildeter und moralischer Geist, und endlich als religiöser in seinen unterschiedenen Formen, betrachtet.» (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 593).*

506 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 14. Dieses Zitat kommentiere ich am Ende des Kapitels in der Lesart von Levinas.

hat unterschiedliche Verläufe, die dennoch nicht zusammenhangslos zu betrachten sind. Die bekannte Formulierung von der Wahrheit als ein »*bacchantischer Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist*« gibt einen ersten Hinweis auf diese Dynamik. Wahrheit ist für Hegel ein dynamisches Ganzes, das beständig in Bewegung ist. Dabei darf ein »bacchantischer Taumel« nicht als eine Anarchie oder Willkür der Begriffe verstanden werden. »Bacchantischer Taumel« heißt, dass Wahrheit einen Prozess der Wissensbildung bezeichnet, der in sich unterschiedliche Perspektiven enthält, die zueinander in Beziehung stehen, und die darzustellen sind.⁵⁰⁷

In diesem Verweisungszusammenhang sind Geltungsansprüche mit Rechenschaftspflichten verknüpft, die sowohl begriffsgenerierend als auch begriffsbeschreibend sind. Dabei ist es genau dieser Verweisungszusammenhang, der Rückwirkungen auf das Verständnis vom Widerstand hat, nicht nur in der Hinsicht, was wir unter einem Widerstand verstehen, auch wie wir diesen rechtfertigen oder beurteilen können. Widerstand spielt sowohl eine Rolle in der Art und Weise wie wir Inhalte verwenden, als auch in der Art und Weise, wie wir diese einführen und begründen. Er unterliegt einer Darlegungs- und einer Rechenschaftspflicht. Widerstand ist Teil des Wissens und ist nicht unabhängig davon zu betrachten. Er ist Teil einer begrifflichen Strategie, wie Hegel in den Heidelberger Vorlesungen festhält:

»Der Mut der Wahrheit, der Glaube an die Macht des Geistes ist die erste Bedingung der Philosophie. Der Mensch, da er Geist ist, darf und soll sich selbst des Höchsten würdig achten; von der Größe und Macht seines Geistes kann er nicht groß genug denken. Und mit diesem Glauben wird nichts so spröde und hart sein, das sich ihm nicht eröffnete. Das zuerst verborgene und verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft, die dem Mute des Erkennens Widerstand leisten könnte; es muß sich vor ihm auftun und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse geben.«⁵⁰⁸

507 Das vollständige Zitat lautet: »Die Erscheinung ist das Entstehen und Vergehen, das selbst nicht entsteht und vergeht, sondern an sich ist und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht. Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist; und weil jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar [sich] auflöst, ist er ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe.« (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 46).

508 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, 13–4.

So befremdlich dieses Zitat aus heutiger Sicht klingen mag, wäre es dennoch irrtümlich, daraus die Einsicht abzuleiten, dass in Hegels Denkgefüge der Widerstand einfach ein Gegenstandsbereich ist, der wie Unkraut mit Stumpf und Stiel auszurotten sei, sodass der Vorgang des Erkennens ungestört voranschreiten könne. Denn Wissen ist im Verständnis Hegels nie linear, es beinhaltet gleichzeitig eine Bewegung, die sich sowohl retrospektiv als auch prospektiv erschließt.⁵⁰⁹ Jedoch behauptet er, dass Widerstand nicht bloß eine dogmatische nicht weiter hinterfragbare Position abbilden kann, er bedarf für seine Darstellung und Erklärung eine begriffliche Anstrengung, die gleichzeitig eine »Erfahrung des Irrtums«⁵¹⁰ beinhaltet. Nicht nur, um im Wortlaut des Zitats zu bleiben, ist das »in sich verschlossene Universum« mit einem Widerstand ausgestattet, auch das Wissen selbst ist mit einem Widerstand versehen. Im Deutungskreis dieser Überlegungen ist der Begriff nicht nur Objekt des Wissens, das als Erkenntnisinhalt einer Rechenschaftspflicht unterliegt, der Gegenstand des Wissens selbst ist in seinem methodischen Voranschreiten auch widerständig verfasst und diese widerständige Ausrichtung ist demzufolge auch ein integraler Bestandteil einer begrifflichen Wissensbildung. Mit anderen Worten: Widerstand zeigt sich nicht nur als Inhalt, er weist auch eine Form auf, die einen normgenerierenden, dynamischen Charakter hat. Widerstand ist

509 Vgl. Rotenstreich, *Wege zur Erkennbarkeit der Welt*, 122. Ebenso Brandom: »In der traditionellen Konzeption (<Verstand>) ist die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Wirklichkeit, Phaenomena und Noumena, ontologisch, global und absolut. In der von Hegel entwickelten Konzeption (<Vernunft>) erweist sich diese Unterscheidung dagegen als perspektivisch, lokal und relativiert. Sie ist (doppelt) lokal und relativ in Bezug auf eine Stufe in der Entwicklung der gesamten Konstellation diskursiver Verpflichtungen, insofern diese Stufe rückblickend von einer anderen angeschaut wird.« (Brandom, *Wiedererinnerter Idealismus*, 109).

510 Vgl. Brandom: »Nur weil und insoweit Subjekte die Ergebnisse aus vielen Irrtumserfahrungen übernehmen, ist es der Fall, dass die begrifflichen Inhalte, die von ihnen anerkannt und zum Einsatz gebracht werden, die objektive begriffliche Gliederung der Welt so gut nachbilden, wie sie es tun. Aus diesem Grund ist die Erfahrung des Irrtums zugleich ein Prozess der Wahrheit.« (Brandom, *Wiedererinnerter Idealismus*, 217).

nicht nur Teil einer begrifflichen Anstrengung, er überschreitet diese auch.⁵¹¹

Diese Dynamik findet ihre Entsprechung in einem praktischen Verständnis von Philosophie. Ihr Anliegen ist es, den Vorgang des Herstellens zu beschreiben und darzulegen, wie sich durch dieses Herstellen Freiheit verwirklicht. Ein formales Verständnis von Freiheit und Autonomie ist für Hegel nicht ausreichend.⁵¹² Praktische Philosophie ereignet sich nach Hegel in einem Raum des Wissens, der durch soziale Interaktionen bereits strukturiert ist. Freiheit ist demzufolge sowohl unter epistemischen und sozialphilosophischen Gesichtspunkten zu betrachten. Wie aber gestaltet sich nun die Triade zwischen Wissen, Sozietät und Freiheit? Wie bereits festgehalten, ist Wissen der zentrale Begriff, der Freiheit und Sozietät verknüpft. Wissen erschließt sich sowohl retrospektiv als auch prospektiv. Diese Doppelstellung enthält nicht nur einen zeitlichen Index, sie enthält auch eine duale Wirkung mit dem Anspruch, eine Balance zwischen individuellem Freiheitsstreben und gesellschaftlichen Anforderungen herzustellen. Es handelt sich dabei um Kennzeichnungen, die mit dem Anliegen einer epistemischen Verantwortung verknüpft sind.⁵¹³

511 Dieses Über-sich-hinausweisen als Bestimmungsmerkmal des Widerstands hat Jean-Luc Nancy als »Unruhe des Negativen« bezeichnet. Weiterführend vgl. Nancy, *Hegel*, 165–236.

512 Vgl. Pippin, *Die Aktualität des Deutschen Idealismus*, 391.

513 Hier lässt sich eine gedankliche Verbindung zu Kant herstellen. Ähnlich argumentiert Brandom, wenn er festhält, dass Kants »grundlegende Einsicht in der Idee besteht, dass sich Urteile und absichtliche Handlungen gerade darin vom Verhalten bloß natürlicher Lebewesen unterscheiden, dass sie etwas sind, für das wir in einem spezifischen Sinn verantwortlich sind«. Verantwortung meint hier, »dass wir die betreffende Verpflichtung rational mit anderen solchen Verpflichtungen integrieren müssen, und zwar sowohl in einer erweiternden als auch in einer kritischen Dimension« (Brandom, *Wiedererinnertes Idealismus*, 115–16). Ebenso zeigt sich eine gedankliche Unterscheidung, durch die auch der Widerstand eine dynamische Ausrichtung erfährt. Insofern nämlich Hegel der »Zweiklassenontologie« Kants widersprochen hat, ergibt sich auch ein subjektiver Erklärungsbedarf, wie »im Zusammenhang dieser weiteren metatheoretischen Schachzüge« die Frage, »was man tun muss, um für die Anwendung von Begriffen in Urteilen eine rationale Verantwortung zu übernehmen« (vgl. Brandom, *Wiedererinnertes Idealismus*, 117). In meiner Lesart der *Phänomenologie des Geistes* erfährt dieser subjektive Erklärungsbedarf eine gedankliche Unterstützung durch die Annahme eines guten Gewissens.

Auch wenn sich Verantwortung als Formulierung nicht explizit in der *Phänomenologie des Geistes* findet, gibt es eine Möglichkeit diesen Zusammenhang in Hegels Verständnis von Vernunft zu entdecken. So bringt die Formulierung der Vernunft als das »zweckmäßige Tun«⁵¹⁴ zum Ausdruck, dass Vernunft ihren Zweck nicht in sich hat. Sie bezieht sich auf geteilte Formen der Aufmerksamkeit und der damit verbundenen Bereitschaft, sich mit Normen auseinanderzusetzen, sie infrage zu stellen und gegebenenfalls auch diese zu ändern. Der Maßstab für die Befolgung, Anwendung und Veränderung einer Norm ist nicht nur das individuelle Bedürfnis oder Begehren, sondern der Umstand wie individuelle Standpunkte in Auseinandersetzung mit anderen Standpunkten verteidigt, erweitert oder eingeschränkt werden.⁵¹⁵ Dafür ist auch die Fähigkeit gefragt, die Tragweite und Konsequenzen von anderen Standpunkten zu verstehen oder einzuschätzen, damit das Subjekt in der Lage ist, auf andere Standpunkte zu antworten und ebenso eigene oder andere Standpunkte infrage zu stellen. Dieser Anspruch impliziert die Bereitschaft, für Handlungen oder etwas Geschehenes einzustehen bzw. sich zu verantworten. Ein dynamisches Verständnis von Verantwortung und Freiheit ist eng mit Wissen und (kollektiver) Normenbildung verknüpft. Mit einer Priorisierung der Verantwortung für Wissen beansprucht Hegel, Philosophie aus den Zwängen des Glaubens, Empfindens und bloßen Meinens zu befreien. Glaubenswahrheiten, Schwärmerei oder Aberglaube dürfen nicht in Konkurrenz zu einem philosophisch begründeten Wissensanspruch treten. Eine Berufung auf innere Glaubenswahrheiten, egal welcher Provenienz, darf nicht dazu beitragen, dass ein Wissensbildungsprozess verhindert wird. Dieser basiert auf Sprache und nicht auf situierte Befindlichkeiten.⁵¹⁶

514 Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 26.

515 Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 74. Pippin spricht in diesem Zusammenhang von einer Doppelstellung zwischen einem Angewiesensein auf Normen und einem gleichzeitigen Darüber-Hinausgehen, vgl. Pippin, *Die Aktualität des Deutschen Idealismus*, 119–20.

516 Eine sprachliche Verhinderung einer Wissensbildung kommentiert Hegel in der Vorrede der *Phänomenologie des Geistes* mit drastischen Worten: »Indem jener sich auf das Gefühl, sein inwendiges Orakel, beruft, ist er gegen den, der nicht übereinstimmt, fertig; er muß erklären, daß er dem weiter nichts zu sagen habe, der

Sprache ist für Hegel das notwendige Medium, in dem ein Dialog zu führen ist. Nur in der Sprache lässt sich wahrhaft streiten, nur in dieser können die jeweiligen Meinungen widerlegt werden. Dieser Kommunikationsvorgang, der durch Sprache ausgelöst wird, verfolgt eine asymptotische Annäherung an das, was wir Wirklichkeit nennen. So betont Hegel, dass Sprache ein Garant dafür ist, dass wir den im Sinnlichen verankerten Gegenstandsbereich nicht als sinnliches Sein, sondern nur als sprachliche Bestimmtheit bestimmen können.⁵¹⁷ Wir benötigen Sprache, damit wir kommunizieren können, um über das, was wir meinen, in Austausch treten zu können. Dies wird weder durch einen übertriebenen Individualismus noch durch eine formale oder voreilige Anpassung an bereits etablierte Normen erreicht. Daraus leitet Hegel ab, dass das Subjekt mehrschichtig gedacht werden muss.

Mehrschichtigkeit beschreibt die Beziehungen zwischen subjektivem Wissen, Widerstand (als Erscheinungsformen der Bildung) und Intersubjektivität, und sie hat ihre subjektive Grundlage im Gewissen. Dieses wiederum vermittelt zwischen diesen Dimensionen. Hegel bezeichnet das Gewissen als ein »drittes Selbst«, das sich vom »zweiten Selbst«, dem Subjekt, das sich in der noch zerrissenen Welt der Bildung befindet, und vom ersten sich unmittelbar als Person anerkennendes Selbst, unterscheidet. In Hegels Worten:

»Dies Selbst des Gewissens, der seiner unmittelbar als der absoluten Wahrheit und des Seins gewisse Geist, ist das dritte Selbst, das uns aus der dritten Welt des Geistes geworden ist, und ist mit den vorherigen kurz zu vergleichen. Die Totalität oder Wirklichkeit, welche sich als die Wahrheit der sittlichen Welt darstellt, ist das Selbst der Person; ihr Dasein ist das Anerkanntsein. [...] Das zweite Selbst ist die zu ihrer Wahrheit gekommene Welt der Bildung oder der sich wiedergegebene Geist der Entzweiung, – die absolute Freiheit.«⁵¹⁸

nicht dasselbe in sich finde und fühle; – mit anderen Worten, er tritt die Wurzel der Humanität mit Füßen.« (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 64–5).

517 Das vollständige Zitat dazu lautet: »Die Sprache aber ist, wie wir sehen, das Wahrhaftere; in ihr widerlegen wir selbst unmittelbar unsere Meinung; und da das Allgemeine das Wahre der sinnlichen Gewißheit ist und die Sprache nur dieses Wahre ausdrückt, so ist es gar nicht möglich, daß wir ein sinnliches Sein, das wir meinen, je sagen können.« (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 85).

518 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 465.

Das Gewissen bezieht seine Autorität »aus der unmittelbaren Gewissheit seiner selbst«.⁵¹⁹ Diese Autorität erweist sich aber als nicht ausreichend und der weitere Verlauf des Gewissenskapitels zeigt Wege auf, die nachvollziehbar machen, dass das Gewissen ebenso eine Schaltstelle oder Gelenkstelle ist, um subjektives Wissen in intersubjektiv anschlussfähiges und damit in dialogisches Wissen zu übersetzen. Dieses Ansinnen beginnt mit der subjektiven Gewissheit. Es verhilft dem Subjekt zu einer Überzeugung und nötigt es, Beziehungen einzugehen und diese Überzeugung in Auseinandersetzung mit anderen auszusprechen. Eine subjektive Überzeugung bezieht sich sowohl auf das Aussprechen eines als subjektiv empfundenen Rechts als auch auf das Zustandekommen einer gewissensgeleiteten Anerkennung. Vermittels einer Überzeugung weiß das Individuum, was es tut: »und indem es dies weiß und die Überzeugung von der Pflicht das Pflichtmäßige selbst ist, so ist es anerkannt von den anderen; die Handlung gilt dadurch und hat wirkliches Dasein.«⁵²⁰ Überzeugung ist eine reflektierte Form von Gewissheit, die wiederum unterschiedliche Ausprägungen hat. Sie ist nicht nur gewiss, sie enthält auch den Stachel des Zweifels und kann sich auf unterschiedliche Weise, z. B. als Ohnmacht, Passivität, Eigendünkel, Verstellung oder als Niedertracht, artikulieren.

Durch das Zusammenspiel von Überzeugung und Gewissheit wird nach Hegel die Struktur des Gewissens geprägt. Es ermöglicht unterschiedliche Einsichten, die in dieser Unterschiedlichkeit das Dilemma des Gewissens deutlich machen. Denn das Gewissen weiß sich einerseits seinen eigenen Überzeugungen oder Vorlieben verpflichtet, und gleichzeitig erkennt es, dass der Geltungsanspruch des Gewissens eine Form der Gemeinsamkeit erreichen muss, die sich nicht auf Gesinnungsmoral oder innere Quellen beschränken darf. Das Gewissen darf sich nicht nur selbst treu bleiben, es muss seinen Geltungsanspruch deutlich machen, sodass dieser auch von anderen beurteilt werden kann. In Hegels Worten: Das Gewissen darf nicht nur ein Selbst haben, es muss auch ein Dasein haben.

Dasein erlangt das Gewissen über die Einsicht in die Notwendigkeit sprachlich-geprägter wechselseitiger Formen der Anerkennungen, welche die Einseitigkeiten von Überzeugung und innerer Ge-

519 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 468.

520 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 474.

wissheit korrigieren bzw. auf eine intersubjektiv überprüfbare Ebene der Auseinandersetzung bringen. Das Aussprechen von Gewissensinhalten führt zu sprachlichen (und kulturellen) Festlegungen, die über Urteile bestätigt oder infrage gestellt werden. Hier ist es wichtig zu betonen, dass die Beurteilung nicht im Dienst eines logischen Prinzips steht, sondern durch die von Hegel verfochtene »Grammatik der wechselseitigen Anerkennung«⁵²¹ gesteuert wird. Sie leitet dialogische Prozesse der wechselseitigen Beurteilung ein, mit dem Ziel der Herstellung einer Gleichheit zwischen innerem Selbst und sprachlichem Dasein bzw. zwischen innerem Anspruch und intersubjektiver Verständigung.

Die Verzahnung zwischen einem individuellen gewissensbasierten Sprechen mit dem anerkennungsbasierten dialogischen Sprechen beruht auf der Einsicht, dass die eigene Urteilsbildung nicht ausreichend ist, wenn sie nicht über eine andere Person anerkannt wird. Individuelles Sprechen und Anerkennung tragen beide zur gemeinsamen Urteilsbildung bei. Der Prozess der Urteilsbildung erfordert eine Sprache, in »der sich alle gegenseitig als gewissenhaft handelnd anerkennen«.⁵²² Überzeugung, Anerkennung, Eingeständnis, Verzeihung und Versöhnung sind wichtige Stichworte, die sowohl die Struktur des Gewissens als auch die Form der gemeinsamen Urteilsfindung prägen.⁵²³

Wie bereits festgehalten wurde, ist ein formaler Anspruch von Wissen und Autonomie für Hegel nicht ausreichend. Eine Beurteilung verlangt nach substanziellen Kriterien, die eng mit dem Selbstverständnis der Person verknüpft sind. Ich gebe meine Zustimmung nicht nur als abstrakte Person, sondern ebenso weil ich diese oder jene Person bin, mit diesen oder jenen Einstellungen, Identifikationen und Zugehörigkeiten. Individuelle Einflüsse transformiert das Gewissen in ein Narrativ, das mit anderen geteilt und von anderen

521 Anerkennung und ihre Rolle für Hegels Denken ist besonders in der deutschsprachigen Hegel-Forschung sehr breit diskutiert worden. Stellvertretend dazu verweise ich auf die Publikationen von Quante »Der reine Begriff des Anerkennens« und Honneth, *Kampf um Anerkennung*. Bertram hat Beziehungen zweifach definiert, nämlich sowohl symmetrisch als auch asymmetrisch. Daraus hat er zwei unterschiedliche Formen von Anerkennung zur Kennzeichnung der Differenz zwischen Hegel und Levinas abgeleitet. Weiterführend vgl. Bertram, »Anspruch auf Anerkennung«.

522 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 484.

523 Vgl. Bertram, »Anspruch auf Anerkennung«, 116–17.

unterschieden wird. Eine strategische Rolle spricht Hegel dem Eingeständnis und der Verzeihung zu, die über ein gewissensbasiertes Sprechen erfolgen. Das Ziel eines gewissensbasierten Sprechens besteht darin, eine gute Lösung anzubieten, sodass unterschiedliche Zugangsweisen zufriedengestellt werden. Eine gute Lösung kommt dadurch zustande, dass sowohl die Persönlichkeit der Interaktionspartner als auch die Normen, die diese gestalten und beschränken, berücksichtigt werden.

Eingeständnis bildet für Hegel eine notwendige Vorstufe für die Herstellung von gemeinsamem Wissen, das als eine reflektierte Form der Gewissheit den dialektischen Gegenspieler zur Überzeugung darstellt. Die Anerkennung der anderen, ebenfalls gewissensgeleiteten Standpunkte impliziert das Eingeständnis der Befangenheit des eigenen Standpunktes. Eine einfache und intersubjektiv nicht hinterfragte Bezogenheit auf Normen ist für Hegel nicht ausreichend. Indem die Person nämlich beansprucht, die Pflicht um der Pflicht willen zu vollziehen, kann sie vom Vorwurf der Heuchelei nicht freigesprochen werden.⁵²⁴ Ein Handeln ist Beschränkungen ausgesetzt, die das Individuum zu Eingeständnissen in Auseinandersetzung mit anderen gewissensgeleiteten Standpunkten nötigen. Aber nicht nur das Eingeständnis der eigenen Bedingtheit wird von Hegel gefordert, sondern auch das Vertrauen auf die Sprache, um Konflikte zu lösen und Wissen zu produzieren. Ein solipsistischer und nicht dialogischer Standpunkt zeichnet sich dadurch aus, dass das Subjekt sprachliche Möglichkeiten leugnet oder ihnen ausweicht.

Wenn anderen Anerkennung verweigert wird, handelt es sich Hegel zufolge um eine Verweigerung, die ethische Konsequenzen hat, und die er über die Metapher des »harten Herzens« verdeutlicht.⁵²⁵ Mit dieser Metapher hat Hegel jenes Subjekt kritisiert, das sich einer gewissensgeleiteten Kommunikation verweigert. Mit dieser Verweigerung ist das Gewissen seinem Anspruch, ein Dasein zu haben, und seiner Bereitschaft für dialogisches Sprechen nicht nachgekommen. Es

524 In »Kritik an Kants deontologischer Ethik« hält Hegel fest: »[...] die Pflicht um der Pflicht willen, dieser reine Zweck, ist das Unwirkliche; seine Wirklichkeit hat er [der Handelnde, Anm. B.K.] in dem Tun der Individualität und die Handlung dadurch die Seite der Besonderheit an ihr.« (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 489).

525 Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 490–92.

handelt sich um eine unzulässige bzw. mit falschen Mitteln erschlichene Verallgemeinerung eines individuellen Geltungsanspruches:

»Es ist hier die höchste Empörung des seiner selbst gewissen Geistes gesetzt; denn er schaut sich als dieses einfache Wissen des Selbsts im Anderen an, und zwar so, daß auch die äußere Gestalt dieses Anderen nicht wie im Reichtume das Wesenlose, nicht ein Ding ist, sondern es ist der Gedanke, das Wissen selbst, was ihm entgegengehalten [wird], es ist diese absolut flüssige Kontinuität des reinen Wissens, die sich verweigert, ihre Mitteilung mit ihm zu setzen – mit ihm, der schon in seinem Bekenntnisse dem abgesonderten Fürsichsein entsagte und sich als aufgehobene Besonderheit und hierdurch als die Kontinuität mit dem Anderen, als Allgemeines setzte.«⁵²⁶

Ein Subjekt, das sich einer gewissensgeleiteten Kommunikation entzieht, untergräbt den notwendigen Austausch zwischen unterschiedlichen und intersubjektiv zu deutenden Interessen. Hegel findet drastische Worte für seine Vorbehalte gegenüber einem Subjekt, das sich über sein Gewissen definiert und gleichzeitig sich weigert, mit anderen in Austausch zu treten:

»Aber ebenso ist das Gewissen von jedem Inhalt überhaupt frei; es absolviert sich von jeder bestimmten Pflicht, die als Gesetz gelten soll; in der Kraft der Gewißheit seiner selbst hat es die Majestät der absoluten Autarkie, zu binden und zu lösen.– Diese Selbstbestimmung ist darum unmittelbar das schlechthin Pflichtmäßige; die Pflicht ist das Wissen selbst; diese einfache Selbstheit aber ist das Ansich; denn das Ansich ist die reine Sichselbstgleichheit und diese ist in diesem Bewußtsein.«⁵²⁷

Auch wenn Hegel keinen Zweifel an der Notwendigkeit an sprachlichen und dialogischen Auseinandersetzungen lässt, beinhaltet sein Verständnis von Kommunikation Ausschlüsse, die im weiteren Verlauf der Phänomenologie des Geistes nicht weiter identifiziert werden. Sein Verständnis von Kommunikation beinhaltet eine Auseinandersetzung zwischen Gleichen, die einen gleichen Zugang zum Wissen und zu den bestehenden ökonomischen und kulturellen Ressourcen besitzen. Die Annahme einer Auseinandersetzung zwischen Gleichen steht in Wechselbeziehung zur Annahme einer wechselseitigen Anerkennung. Die Verknüpfung der wechselseitigen Anerkennung mit der Wirkweise des Gewissens soll sicherstellen, dass

526 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 490.

527 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 476.

die jeweiligen Geltungsansprüche von den Mitgliedern einer Sprachgemeinschaft auf eine ähnliche Weise wahrgenommen werden. Gemeinsame Wahrnehmung und ein gemeinsamer Hintergrund sind hier ein implizites Gestaltungselement, das Hegel voraussetzt, damit ein intersubjektives Wissen sich ausbilden kann.

Das Herstellen einer gemeinsamen Wahrnehmung impliziert aber nicht nur die Fähigkeit, die Bedingtheit des eigenen Standpunktes anzuerkennen und daraus die Notwendigkeit einer Einigung unterschiedlicher Standpunkte abzuleiten, sondern es kann auch eine kulturelle, geschlechtliche oder religiöse Befangenheit beinhalten, die Hegel mit den Stichworten der »Verzeihung« und »Versöhnung« auf nicht immer nachvollziehbare Weise mit einer Grammatik der Anerkennung verwoben hat. Wie zu zeigen ist, hat Levinas diese Unklarheit aufgegriffen und in einen neuen Kontext gebracht.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass Hegel das Gewissen als Voraussetzung betrachtet, damit es gelingt zwischen eigenen und fremden Ansprüchen zu vermitteln. Das Gewissen bezieht seine Gewissheit auf eine innere Gewissheit, die nicht losgelöst von äußeren und damit intersubjektiv deutbaren Konstellationen des Wissens zu betrachten ist. Es beruht auf einer prinzipiellen Bereitschaft zur Dialogizität. Das Gewissen ist sowohl zuständig dafür, dass Normen Teil einer gesellschaftlichen Akzeptanz werden, als auch dafür, dass es moralische Freiräume für die Ausbildung von Standpunkten gibt. Daraus resultiert ein Dilemma, in welches das Gewissen verwickelt ist. So ist das Gewissen sowohl auf Überzeugung und Handlungen angewiesen, die gesellschaftlich anerkannt sein müssen, es ist aber auch diejenige Instanz, die sich gesellschaftlichen Prozessen entzieht. Levinas' Einwand lautet hier, dass die Legitimität eines Gewissens auf eine historische Sprachgemeinschaft und deren Einsichten nicht reduziert werden kann. Ausschlaggebend für das Gewissen sind sowohl die Dimensionen des Vergangenen und die des Zukünftigen und wie diese sich in der Gegenwart zeigen.

5.2 Levinas' Vorbehalte gegenüber dem guten Gewissen

Die Frage, die sich aus diesem Dilemma ergibt, und die nicht immer leicht zu beantworten ist: Über welche (gesellschaftlich verbindliche) Voraussetzungen kann eine gewissensbasierte Äußerung

gesellschaftlich verbindlich anerkannt und gerechtfertigt werden? Dass in Krisenzeiten und gesellschaftlichen Ausnahmezuständen die Wahrheitsfrage nicht als Problem der Vereinbarung begriffen werden kann, hat Levinas zu der Einsicht veranlasst, dass das Gewissen keine verborgene Ressource darstellt, vermittels derer individuelle und gesellschaftliche Interessen miteinander vermittelt und versöhnt werden können.

Nach Levinas ist das Gewissen kein Garant dafür, dass individuelle und soziale Zielsetzungen in ein Entsprechungsverhältnis gebracht werden. Eine wie auch immer gefasste Korrelation zwischen individuellen und sozialen Erfordernissen basiert auf einer gedanklichen Zusatzannahme, die bei Hegel zwar nicht explizit gemacht wurde, aber implizit mitzudenken ist: Damit das Gewissen nicht nur ein Selbst, sondern auch ein Dasein hat, muss es mit einer prinzipiellen Bereitschaft ausgestattet sein, zu kooperieren und eigene Erfordernisse in Vermittlung mit sozialen Erfordernissen zu bringen. Die Metapher des harten Herzens ist eine solche, welche die Bereitschaft zur Kooperation verweigert, und diese Eigenschaft, die nicht gutzuheißen ist, unterscheidet sich von einem Gewissen, das eine Bereitschaft hat, Dialog gelingend zu führen. Für Levinas hingegen ist das Gewissen keine verborgene Ressource für das Gelingen von Dialogen.⁵²⁸ Die Kritik an einer vorschnellen Versöhnung mit Geschichte bildet für Levinas den Kern eines Unbehagens mit der philosophischen Tradition, die für ihn mit Spinoza beginnt und von Hegel vollendet wird.⁵²⁹ Er folgert daraus, dass das gute Gewissen und die sich daraus ergebenden Intentionen als Willensäußerungen und Vernunft nicht miteinander programmatisch verbunden werden können. Das

528 Es ist auch keine notwendige Voraussetzung für das Herstellen von Gerechtigkeit. Darauf hat Pascal Delhom hingewiesen. Er schreibt dazu: »Eine gerechte Handlung ist also eine Handlung, die immer vom Ruf des Anderen beunruhigt wird und die nie gerechtfertigt werden kann. Sie kann in dem Sinn auch nicht ›gerecht‹ genannt werden, denn es wäre für sie eine Rechtfertigung. Es wäre richtiger, von einer Handlung zu sprechen, die sich die (und der) Frage seiner Gerechtigkeit stellt. Sie ist eine Handlung ohne gutes Gewissen. Denn das gute Gewissen geht einher mit der Rechtfertigung einer Handlung oder mit der Selbstverständlichkeit des eigenen guten Rechts zu handeln und zu leben, das keiner Rechtfertigung bedarf. Das Urteil des Anderen untersagt beide Formen des guten Gewissens.« (Delhom, *Der Dritte*, 262).

529 Vgl. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 120–21.

Gewissen ist keine Instanz, die diesen Zusammenhang herstellt oder gewährleistet. Als besonders problematisch betrachtet Levinas das »gute Gewissen«, das er zwar ohne eine explizite Bezugnahme auf Hegel kritisiert, jedoch bezieht sich seine Kritik ohne Zweifel vor allem auf Hegels Gewissens- und Versöhnungskonzeption.⁵³⁰ Die Kritik am »guten Gewissen« dient ihm bereits in der Frühschrift »Ich und Totalität« als negative Bezugsfolie und als Voraussetzung, um sein Verständnis vom anklagenden Gewissen hervorstreichend, wie in diesem Kapitel darzulegen ist.

Vorbehalte gegenüber dem »guten Gewissen« hat Levinas zuerst in dem Aufsatz »Ich und Totalität« (1954) formuliert, indem er betont, dass das Subjekt im Zustand des guten Gewissens sich in einem Wechselverhältnis zwischen Anerkennung und Verkennung befindet.⁵³¹ Das Ich, das glaubt, die anderen wahrhaft anzuerkennen, befindet sich in einem doppelten Unrecht: im Unrecht gegen sich selbst und im Unrecht gegen den anderen. Auch Eingeständnis und Verzeihung können nach Levinas bestehende Asymmetrien zwischen den Subjekten nicht mildern. Das Gewissen als gutes und verzeihendes Gewissen stehe hier im falschen Dienst der Gesellschaft.⁵³² Es handelt sich um eine Verzeihung, die die dritte Person als Repräsentantin der Gesellschaft ausschließt: »Wenn ich meine Unschuld dir gegenüber anerkenne, kann ich, sogar durch diese meine Reue, Dritte verletzen.«⁵³³

Die Pointe bei Levinas ist hier, dass das gute Gewissen auf eine externe Legitimierung angewiesen ist, die den Standpunkt der dritten Person ausschließt oder vernachlässigt. Eine besonders problematische Rolle hat die Verzeihung. Durch diese wird zwar die Schuld gegenüber anderen verringert, im gleichen Atemzug wird sie jedoch

530 Levinas spricht in *Jenseits des Seins* von einem Zusammenhang zwischen dem »guten Gewissen«, dem »Krieg und seinen mannhaften Tugenden« (Lévinas, *Jenseits des Seins*, 378). Die Formulierung von den »mannhaften Tugenden« verwendet er ebenso am Ende der Schrift *Totalität und Unendlichkeit*. Er kritisiert dort den hegelschen Staatsbegriff und spricht anstelle eines guten Gewissens von einem isolierten und heroischen Subjekt, »das der Staat durch seine männlichen Tugenden hervorbringt«, vgl. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 446.

531 Vgl. Lévinas, *Zwischen Uns*, 33.

532 Vgl. Lévinas, *Zwischen Uns*, 31.

533 Lévinas, *Zwischen Uns*, 31.

gegenüber der »wirklichen Gesellschaft« vergrößert. Das gute Gewissen suggeriert dem Subjekt eine Tröstung, die auf nicht angemessenen Voraussetzungen beruht. Gewissen ist zwar auf Selbstvergewisserung angewiesen, jedoch bleibt unklar, worin das »Gute« des Gewissens bestehen soll.⁵³⁴ Um den Zustand des guten Gewissens aufrechtzuerhalten ist eine unendliche Gewissenserforschung notwendig, die vor dem Vorwurf einer Täuschung nicht geschützt ist, und die Levinas mit dem Vorgang einer psychischen Folter vergleicht.⁵³⁵ Ein weiterer problematischer Aspekt des guten Gewissens besteht darin, dass Anerkennung und Verzeihung auf der Basis eines guten Gewissens nur gegenüber einem fehlerlosen Wesen (Gott oder einem Heiligen) möglich ist.⁵³⁶ Anerkennung zwischen zwei Personen mit dem Anspruch auf Wahrheit unterliege daher immer auch dem Vorbehalt der Vergöttlichung, Poesie oder einer Verdinglichung des Selbst.

In der gleichen Schrift fragt sich Levinas, ob es ein Gewissen gibt, »bevor ein ›wir‹ ausgesprochen wurde. Ist es sicher, dass ›Gewissen‹ von einem ›empfangenen Befehl‹, einer gewissen Heteronomie, einem Verhältnis zum Anderen, zum Außen, getrennt werden kann?«⁵³⁷ In diesem Fragenkomplex deutet sich bereits Levinas' Umwertung des Gewissens an. Das Gewissen ist nicht eine Instanz, die meinem Willen untersteht, das Gewissen verweist auf die andere Person als die nicht abweisbare Zeugin, die sich der Verfügungsgewalt eines individuellen Willens entzieht:

»Allein der unabweisbare und strenge Zeuge, der sich ins ›Unter-uns‹ einschleicht und durch sein Sprechen unser privates Geheimnis öffentlich macht, der anspruchsvolle, fordernde Mittler zwischen Mensch und Mensch ist Gegenüber, ist Du.«⁵³⁸

Wenn Levinas in der gleichen Schrift festhält, dass die Bedingung des Denkens das Gewissen ist,⁵³⁹ so spricht er damit die »Bedingungen der Bedingungen« an, über die das Subjekt in einen Dialog »von Person zu Person« tritt. Diese »Bedingungen der Bedingungen«

534 Weiterführend, vgl. Keintzel, »Like a Virgin«.

535 Vgl. Lévinas, *Zwischen Uns*, 32–3.

536 Vgl. Lévinas, *Zwischen Uns*, 33.

537 Lévinas, *Zwischen Uns*, 35.

538 Lévinas, *Zwischen Uns*, 35.

539 Vgl. Lévinas, *Zwischen Uns*, 29.

bestehen im »Fehlen einer gemeinsamen Ebene«, das gleichzeitig die Transzendenz charakterisiert.⁵⁴⁰ Das Sprechen im Zeichen der Gerechtigkeit ist auch für den frühen Levinas nicht gleichbedeutend damit, »die Stimme des Gewissens zu vernehmen« und diese über eine Beziehung zur Freiheit zu deuten.⁵⁴¹ Dennoch ist der Autor von *Ich und Totalität* durchaus bereit, das »Vernehmen der Stimme des Gewissens« insofern anzuerkennen, wenn sie mit der Gewährleistung einer respektvollen Beziehung zwischen Gleichen einhergeht. Die »Gegenseitigkeit des Respekts« tritt sogar an die Stelle des Gewissens, wenn er diese in der gleichen Schrift als die »Bedingung der Ethik«⁵⁴² bezeichnet. Dieses Postulat modifiziert der späte Levinas und befreit es von seinem idealistischen Hintergrund, indem er die Asymmetrie als ein ontologisches Merkmal zur Beschreibung von Verhältnissen zwischen Subjekten herausstreicht. In der Schrift *Totalität und Unendlichkeit* bezeichnet er diese Asymmetrie als eine »ontologische Spaltung in Selbes und Anderes«.⁵⁴³

Diese Spaltung bereitet den Boden für ein alteritätsphilosophisches Verständnis des Gewissens. Seine Wirkweise beschreibt Levinas in dem Essay *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* als ein Zusammentreffen von phänomenologischen, sprachlichen und moralischen Artikulationsweisen über die deutsche Formulierung des Gewissensbisses: »Der Gewissensbiss ist der bildliche Ausdruck für den ›buchstäblichen Sinn‹ der Sensibilität; in seiner Passivität verblasst die Unterscheidung zwischen ›angeklagt werden‹ und ›sich anklagen‹.«⁵⁴⁴ Das Gewissen ist eine zentrale Instanz, vermittels derer die souveräne Selbstbezogenheit des Ichs infrage gestellt ist. Die Verhinderung einer Rückkehr zu sich selbst beschreibt Levinas als »diastatische Identität«. In dieser Identität scheitert »die Übereinstimmung an sich selber«. Dieses Scheitern verdeutlicht Levinas über die Formulierung des Gewissensbisses. Diese Metapher bringt zum Ausdruck, dass Subjekte an ihren Ausgangspunkt zurückgeworfen sind und bleiben, und dass sie im »Vergessen« und im »An-sich

540 Vgl. Lévinas, *Zwischen Uns*, 48.

541 Vgl. Lévinas, *Zwischen Uns*, 46.

542 Vgl. Lévinas, *Zwischen Uns*, 51.

543 Vgl. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 444: »Der fundamentale Sachverhalt der ontologischen Spaltung in Selbes und Anderes ist ein nicht-allergischer Bezug zum Anderen.«

544 Lévinas, *Jenseits des Seins*, 278–79.

Nagen des Gewissensbisses« zu sich selbst im Rückstand sind.⁵⁴⁵ Das Sich als »Sub-jectum [...] findet sich unter der Last des Universums – für alles verantwortlich.«⁵⁴⁶

Das Gewissen trägt dazu bei, dass die vom Subjekt nicht bewusst wahrgenommene Spaltung zwischen dem Selbst und den anderen aufrechterhalten bleibt. Durch diese ontologische Lücke, die den Einheitsgedanken des Universums in der Perspektive der Einheit der Apperzeption infrage stellt,⁵⁴⁷ wird es möglich, dass Denken denken kann, aber auch, dass »in der Welt Mitleid, Anteilnahme, Verzeihen und Nähe möglich sind.«⁵⁴⁸ Über die Wirkungsmacht des Gewissens, die sich bildlich gesprochen als Gewissensbiss äußert, wird das Subjekt sich seiner Bedingtheit und seiner Fragmentierung bewusst, wie Levinas bereits in der Frühschrift festhält: »Denken beginnt exakt an dem Punkt, wo Bewußtsein seiner Partikularität bewußt wird.«⁵⁴⁹ Für die Beschreibung dieses Gedankens wählt Levinas einen einprägsamen Vergleich. Nämlich Charlie Chaplin, der in dem Film »Goldrausch« durch die Gesetze der Schwerkraft auf den Boden geworfen wird, und wie ein Naturwissenschaftler die Gesetze dieses Schwankens zu ergründen sucht. Das Subjekt denkt aber nicht nur durch die Gesetze der Schwerkraft, es denkt auch durch sprachliche Festlegungen, die dem Abenteuer Leben eine Grundlage verleihen und verhindern, dass das Subjekt in die schwankenden Abgründe seines Selbst zurückgeworfen wird.⁵⁵⁰

Das Subjekt spricht nicht aus sich heraus, es spricht von sich weg. Es kann im Vorgang des Sprechens die Kluft zwischen dem Innen und Außen nicht überbrücken: »Das Innen, das für den Denkenden dem Außen entgegengesetzt ist, stellt sich im Lebendigen als Fehlen eines Außen dar.«⁵⁵¹ Auch die Instanz eines Gewissens kann die Kluft zwischen einem Innen und einem Außen nicht schließen. Sie enthält auch nicht einen verborgenen Maßstab, um Sprechen moralisch anzuleiten, und sie verfügt auch nicht über eine heimliche Macht, um ein Sprechen in die Zielvorstellung einer Idee des Guten

545 Vgl. Lévinas, *Jenseits des Seins*, 255.

546 Lévinas, *Jenseits des Seins*, 256.

547 Vgl. Lévinas, *Jenseits des Seins*, 256.

548 Lévinas, *Jenseits des Seins*, 261.

549 Lévinas, *Zwischen Uns*, 26.

550 Vgl. Lévinas, *Zwischen Uns*, 25.

551 Lévinas, *Zwischen Uns*, 25.

zu rücken. Was es zu berücksichtigen gilt, ist, dass Denken und dialogisches Sprechen »nicht in der Perspektive der Finalität, sondern der Sprache«⁵⁵² erfolgt. Die Beschreibung dieses Zusammenhangs ist im nächsten Kapitel zu entfalten.

5.3 Der Widerstand ein Schlüsselbegriff für Ethik und Dialog (Levinas)

Wie gelingt es, eine vorgängige Perspektive auf das Geschehen Sprache zu entwickeln, und zwar angesichts des Wissens, dass jedes Bewusstsein in Sprache anfängt? Die Beantwortung dieser Frage ist eng mit einem ethischen Verständnis vom Dialog verknüpft. Das Ethische ist nicht eine Schicht, die das Sein überlagert. Es ist nicht der individuellen »Klugheit«, der »Universalisierung der Handlungsmaxime«, der privaten »Kontemplation einer Hierarchie von Werten« untergeordnet.⁵⁵³ Ethik beginnt und zeigt sich mit dem Dialog, der in der Sprache und nicht im Bewusstsein seinen Ausgang nimmt. Wie ist dieser Zusammenhang zu verstehen?

Das Bewusstsein richtet seinen Bewusstseinsstrom auf die Welt und ist in diesem Vorgang nicht von Welt geschieden. Im Zustand des Bewusstseins ist das Innen vom Außen noch nicht getrennt. In ihm drückt sich ein Prozess der Lebendigkeit aus, indem das Bewusstsein von etwas und das Bewusstsein als etwas auf unmittelbare Weise miteinander verbunden sind. Das Bewusstsein in dieser doppelten Struktur ist dem Vorgang des Denkens voraus. Das Denken aber braucht das Bewusstsein, um Denken zu können. Das Bewusstsein wiederum braucht das Denken nicht, es braucht Aufmerksamkeit, um sein Bewusstsein aufrechterhalten zu können. Da wo Aufmerksamkeit und Bewusstsein aufeinandertreffen, beginnt die Besonderheit des Denkens: »Das Denken beginnt exakt an dem Punkt, wo Bewußtsein seiner Partikularität bewußt wird«,⁵⁵⁴ wie mit Levinas schon festgehalten wurde. Es setzt nicht nur Bewusstsein, sondern ebenso eine vom Bewusstsein unterschiedene Perspektive voraus. Es setzt sich als Selbstbewusstsein in ein Verhältnis zum Au-

552 Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 137.

553 Vgl. Levinas, »Dialog«, 81.

554 Lévinas, *Zwischen Uns*, 26.

ßen, indem es den biologischen Kern des Bewusstseins überschreitet.⁵⁵⁵ Diese Überschreitung kann mit einem qualitativen Sprung verglichen werden. Denn Denken ist nicht eine bloße Verlängerung von biologischen Funktionen. Denken kann nicht aus einem biologischen Bewusstsein abgeleitet werden.⁵⁵⁶ Es tritt in ein Verhältnis zu einem Ganzen, das gesehen und gedanklich antizipiert werden kann. Es wird gesehen als Antlitz: »Die Welt der Wahrnehmung manifestiert ein Antlitz: Die Dinge affizieren uns als von Anderen besessen.«⁵⁵⁷ Im Sehen des Antlitzes tritt das denkende Subjekt in ein Verhältnis zur Welt. Denken ist nicht eine nachträgliche Zusammensetzung von einzelnen Bewusstseinszuständen zu einem Ganzen. Denken hat auch nicht den von Hegel befürworteten Anspruch, sich ins Sein einzuschreiben und dadurch dieses auf eine neue Ebene der Betrachtung zu bringen und vergangenes Sein zu überwinden.⁵⁵⁸ Das Gesicht als Angesicht leistet einen entscheidenden Beitrag, um Totalisierungswünschen entgegenzutreten. Im Wahrnehmen des Gesichts sieht das Subjekt nicht nur eine schematische Anordnung, es tritt in ein denkendes Verhältnis zu einem Gegenüber, ohne den Anspruch einer totalisierenden Ganzheit zu vertreten. Denken setzt sich nicht aus einzelnen Bewusstseinszuständen zusammen, die es zu einem Ganzen verbindet; die »Selbstreflexion des Bewusstseins, das Ich, das das Sich wahrnimmt«, ist sowohl eine Unterbrechung als ein Wiederfinden.⁵⁵⁹ Das Denken beginnt an der Bruchlinie einer Wahrnehmungsunterscheidung zu denken. Es kann sich selbst nicht zufriedenstellen.⁵⁶⁰ Das Gesicht und die Wahrnehmung des Gesichts spielen hier eine wichtige Rolle. Es ist der Garant, dass das denkende Subjekt nicht in eine gedankliche Totalität aufgeht. Levinas behauptet damit, dass ein Denken von etwas ohne eine phänomenologische Konzeption eines Gesichts als Antlitz nicht möglich ist.

Hegelianisch gesprochen könnte hier die Formulierung lauten, dass der Verstand durch die Wahrnehmung des Antlitzes zur Vernunft gebracht wird. Sie wird getragen von der Grundbewegung der

555 Vgl. Lévinas, *Zwischen Uns*, 26.

556 Vgl. Lévinas, *Zwischen Uns*, 27.

557 Lévinas, *Zwischen Uns*, 29.

558 Vgl. Lévinas, *Jenseits des Seins*, 229.

559 Vgl. Lévinas, *Jenseits des Seins*, 230–31.

560 Vgl. Levinas, »Dialog«, 76.

Sprache.⁵⁶¹ Die Wahrnehmung des Gesichts ist nicht eine bildliche Wahrnehmung. Das Gesicht bildet nicht ein verborgenes Urbild ab, die Wahrnehmung des Gesichts ist eine sprechende Wahrnehmung. Sie ist zugleich ein sprachlicher Vorgang der Adressierung. Andere werden im gedanklichen Vorgang der wahrnehmenden Adressierung angesprochen. Diese Adressierung ist ebenso eine Verpflichtung, die auf einer »ursprünglichen Rede«⁵⁶² beruht. Das Intelligible ist nicht eine zusätzliche begriffliche Verkettung, die auf das Sein gelegt wird, und der Sinn verdankt sich nicht einer Verknüpfung der »vereinten Termini«. Levinas spricht hier von einem »Zirkel des Verstehens«, da die Struktur der begrifflichen Verknüpfung das Geschehen anleitet und nicht die adressierende Einbeziehung derer, an die das Wort gerichtet wird. Er schreibt weiter:

»Als Austausch von Gedanken setzt die Sprache – mit ihren Hintergedanken, mit dem Wechsel von Aufrichtigkeit und Lüge, der mit ihr gegeben ist – die Ursprünglichkeit des Antlitzes voraus; ohne die Ursprünglichkeit des Antlitzes wäre die Sprache nur eine Handlung unter Handlungen, der Sinn von uns in eine endlose Psychoanalyse oder Soziologie verlangen würde; ohne die Ursprünglichkeit des Antlitzes könnte die Sprache nicht beginnen.«⁵⁶³

Aus der »Ursprünglichkeit des Antlitzes« folgt Levinas in *Jenseits des Seins* auch eine Verantwortung, die »früher [...] als der Dialog, als der Austausch von Fragen und Antworten« ist.⁵⁶⁴ Es ist eine Verantwortung, die nicht mit einem »Antrieb aus ›natürlichem Wohlwollen‹« mit einem Willen zum Altruismus gleichgesetzt werden kann. Eine damit einhergehende (anarchische) Offenheit der Fragen und Antworten bringt nicht die »Onto-logie zur Sprache« und sie beruht auch nicht auf einem Verständnis vom Subjekt, das sich »vom Für-Sich her gesetzt« hat, wie Levinas unter Replik auf Hegel und Sartre konstatiert.⁵⁶⁵ Das Subjekt ist auch im Vorgang des Denkens auf sichtbare und nicht auf unsichtbare Weise mit anderen verbunden. Denken findet nicht in übergeordneten Denkschemata statt, die unabhängig von Gesichtern und deren Geschichten erfolgen.

561 Vgl. Levinas, »Dialog«, 82.

562 Vgl. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 289.

563 Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 290.

564 Lévinas, *Jenseits des Seins*, 247; Levinas, »Dialog«, 77.

565 Vgl. Lévinas, *Jenseits des Seins*, 230.

»Das Ich und das Du sind nicht objektiv zu umfassen, kein und ist zwischen ihnen möglich, sie bilden nicht eine zusammengesetzte Einheit. Es gibt keine Einheit, die im Geist eines Dritten ›über ihren Köpfen‹ oder ›hinter ihrem Rücken‹ entstehen und die hier ein Zusammengefüges bilden könnte.«⁵⁶⁶

An die Stelle eines Glaubens an eine bereits vorhandene Einheit oder an bereits vorhandene übergeordnete Prinzipien tritt die Angewiesenheit auf Sprache zwischen den Subjekten. Die Konsequenzen, die Levinas für ein dialogisches Verständnis vom Denken als einen in Raum und Zeit stattfindenden Kommunikationsvorgang ableitet, berühren methodische Fragen der Philosophie. Denken im Verständnis von Levinas bricht mit den transzendentalen Modellen des Bewusstseins und damit auch mit einer Annahme einer prästabilisierten Einheit zwischen Denken und Welt. Ein unverzichtbarer Bezugspunkt ist eine Ich-und-Du-Relation, die sich nicht durch ein wechselseitiges Spannungsverhältnis, sondern durch ihre Bezogenheit auf Sprache definiert. Die Ambivalenz von Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit ist für die Auslotung dieses Spannungsverhältnisses bedeutsam. Das Gesicht schaut mich an, aber gleichzeitig entzieht es sich meinem Blick. Diese Ambivalenz lässt sich sowohl unter phänomenologischen als auch unter ethischen Gesichtspunkten deuten. Sie schafft eine logische Unklarheit, die das Subjekt in die Sprache hineinzwängt und dazu, verbale Verpflichtungen einzugehen, die mit einem ethischen Appell versehen sind. Der wohl bekannteste Satz von Levinas mag hier als Beleg für diese ethische Verwurzelung des Dialogs in der Sprache herangezogen werden: »*In den Augen des Anderen sieht mich der Dritte an – die Sprache ist Gerechtigkeit.*«⁵⁶⁷ Die dritte Person, die mich ansieht, ist, wie Levinas weiter ausführt, die »Menschheit«, die verhindert, dass das Du nicht in einem Sein, sondern in einem »Wir« wurzelt.⁵⁶⁸

Der Dialog, der nicht im »Rückgriff auf irgendein allgemeines Prinzip«, sondern durch die unmittelbare Gültigkeit einer Ich-und-Du-Relation beginnt, ist nicht als eine »harmonische Mitgegen-

566 Levinas, »Dialog«, 76.

567 Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 307–8.

568 Vgl. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 308.

wart«⁵⁶⁹ zu begreifen. Vielmehr werden Freiräume geschaffen, denen durch eine Verpflichtung zum Dialog entsprochen werden kann. Diese dialogische Verpflichtung beruht auf der Einsicht, dass »*das Wort für das Denken Bedeutung gewinnt und nicht umgekehrt*«. ⁵⁷⁰ Damit ist aber nicht gemeint, dass wir mit dem Denken aufhören und nur mehr auf das Wort hören sollen, das würde eine Vergöttlichung des Du bedeuten. Damit ist gemeint, dass bereits der Vorgang des Denkens asymmetrisch strukturiert ist. Diese Asymmetrie zeigt sich als ein Überschuss, der sich nicht im Gegenstand des Denkens erschöpft. Auch das Sprechen weist gegenüber seinem Gegenstand einen Überschuss auf. Diese Asymmetrie, die den Vorgang des Denkens und des Sprechens strukturiert, sieht Levinas paradigmatisch im Vorgang des Dialogs verankert. Denn der Dialog ist ein »*Denken des Ungleichen*«. ⁵⁷¹ Es gibt eine gemeinsame Voraussetzung, die darin besteht, dass dem Menschen sein Wert aufgrund seiner Adressierung eines Du zugesprochen wird. Es gibt aber auch im Dialog eine gemeinsame Verpflichtung, die darin besteht, zu sprechen. Was dann auch bedeutet, die Selbstgenügsamkeit des eigenen Denkhorizonts zu überschreiten und mehr zu sprechen, als ich denken möchte. Dieses dialogische Motiv bildet die Grundbewegung der Sprache ab, die darin besteht, dass das Denken über das Gegebene hinausdrängt, ausgesprochen werden will, und gleichzeitig ein Gegenüber im Vorgang des Sprechens erreichen will. Dieser gedankliche Überschuss ist mit einem ethischen Begehren verknüpft. Es besteht darin, dem Unbegreiflichen Sinn zu verleihen. ⁵⁷²

Um die Begegnung zwischen zwei Individuen zu verstehen, kann nach Levinas diese Begegnung nicht reziprok symmetrisch gedacht

569 In dem Aufsatz »Dialog« grenzt Levinas sich deutlich von Bubers Dialogphilosophie ab; vgl. Levinas, »Dialog«, 82; ebenso im Interview mit François Poirié, in Levinas, »Is It Righteous To Be?«, 73; weiterführend: Stegmaier, »Levinas' Neuorientierung«, 105–14.

570 Levinas, »Dialog«, 83.

571 Levinas, »Dialog«, 83.

572 Levinas, »Dialog«, 83. Ebenso in dem Aufsatz: »Die Spur des Anderen: »Die Idee des Unendlichen ist Begehren. Es besteht darin, mehr zu denken, als gedacht ist, und dabei dennoch das Mehr in seiner Maßlosigkeit im Verhältnis zum Denken zu erhalten; es besteht darin, mit dem Unfaßbaren in Beziehung zu treten und zugleich seinen Status als eines Unfaßbaren zu gewährleisten.« (Lévinas, *Spur des Anderen*, 225).

werden, sondern muss asymmetrisch und »gegen sich selbst gerichtet« gedacht werden. Das Ungenügen vieler Intersubjektivitätstheorien besteht nach Levinas darin, dass ein Dialog der »idealen Gesprächspartner« – die im »Hier und Jetzt« als gleichwertig betrachtet werden – auf Scheinprämissen beruht und in sich selbst widersprüchlich ist. Der Dialog basiert dann nicht nur auf realitätsnadäquaten Voraussetzungen, da bestehende Differenzen und Hierarchien geleugnet werden, sondern die Gesprächspartner nehmen ebenso eine gottähnliche Beziehung ein, die notwendigerweise auf das Ziel hinausläuft, die anderen gerade durch die Maske der scheinbaren Gleichwertigkeit zu dominieren.⁵⁷³

Ein Scheitern der Kommunikation zeigt sich dann, wenn sie von einem übergeordneten Standpunkt der »Verschmelzung« verstanden wird. Die Differenz, die zwischen dem Ich und dem Du besteht, wird nicht aufrechterhalten, vielmehr wird beansprucht, die Dualität in eine neue Form von Einheit (»Verschmelzung«) zu bringen.⁵⁷⁴ Levinas behauptet damit einen notwendigen Zusammenhang zwischen sprachlicher Angewiesenheit, nicht aufhebbarer Differenz zwischen dem Selbst und den anderen und einer Dialogizität von Wahrheit. Dieser Zusammenhang beinhaltet den Anspruch, den Dialog von heteronomen Zwecksetzungen zu befreien, um die Sprengkraft des Dialogs im Sinne seines Gelingens, aber auch im Sinne seines Misslingens offenzulegen. Wie kann vor dem Hintergrund dieser offenkundigen Differenzen zwischen Hegel und Levinas ein Gespräch initiiert werden? Die Beantwortung dieser Frage bildet den Gegenstand des vierten und letzten Kapitels.

5.4 Anschlüsse, Kreuzungen und Brüche

Sowohl Hegels als auch Levinas' Überlegungen kreisen um die Frage, welche Hilfestellungen Kommunikation und Dialog in einer sich zunehmend differenzierenden Welt mit einem Pluralismus von Le-

573 Weiterführend Keintzel, »Illusionen des Gewissens«.

574 Vgl. Lévinas, *Eigennamen*, 99.

benseinstellungen⁵⁷⁵ leisten können. Für Hegel ist ein reziprokes Verhältnis zwischen intrasubjektiven und intersubjektiven Aspekten ausschlaggebend, für Levinas hingegen bildet ein asymmetrisches Verhältnis zwischen dem Selbst und den anderen den Ausgangspunkt der Überlegungen. Beide beziehen sich auf eine wie auch immer gartete innere Referenzquelle, die beide Gewissen nennen.

Pluralismus ist in beiden Zugängen eine begriffliche Konstruktion, die ihre Entstehung der Einschätzung verdankt, dass weder »Natur« noch »Wirklichkeit« als Unmittelbares erkannt werden können. Wenn wir von »Natur« oder von »Wirklichkeit« sprechen, ist ein Sprechen darüber bereits von Interessen, Vorstellungen und Vorannahmen durchsetzt. Hegel hat daraus die Konsequenz gezogen, dass das Denken und Sprechen einer sozialen Grammatik der wechselseitigen Anerkennung folgt. Das Streben nach etwas ist für Hegel eng mit Normen bzw. mit der Art und Weise, wie Normen eingeführt werden, verknüpft. Normen begründen und begrenzen unser Begehren. Damit Normen ihre Funktion entfalten können, ist es wichtig, dass diese vom Subjekt selbst hergestellt, intersubjektiv gedeutet und gerechtfertigt werden.⁵⁷⁶ Der Widerstand ist in diesem Szenario ein Faktor, der erkannt, benannt und überwunden werden muss. Er wird in Abhängigkeit vom Primat eines als dynamisch zu verstehenden Wissens begriffen. Erkennbar muss sein, worauf sich Normen beziehen, wie diese eingeführt und wie diese mit einem sozial verbindlichen Geltungsanspruch ausgestattet werden, die dennoch dem Grundgedanken der Pluralität verpflichtet bleiben. Das Gewissen kann dieser Pluralität nur bedingt Genüge leisten. Denn in seiner Grundkonstellation beruht das Gewissen auf einem Dilemma. Es ist einerseits auf den Inhalt bezogen und weiß sich gleichzeitig von seinen Inhalten frei.⁵⁷⁷ Einen Ausweg aus diesem Dilemma erkennt Hegel in sprachlichen Interaktionsprozessen, die der Gram-

575 Zu Hegels pluralistischem Verständnis von Geist, vgl. Keintzel, »Pluralismus in der Philosophie des Geistes«; vgl. auch Quante, *Die Wirklichkeit des Geistes*, 22.

576 Pippin bemerkt dazu: »Hegel's language for this is that the unity of consciousness ›must become essential‹ for the subject, and he tells us that this means that ›self-consciousness is desire itself.‹ To some degree this means that no self-conscious consciousness can take up one ›position‹ and no other.« (Pippin, *Hegel on Self-Consciousness*, 66).

577 Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 475.

matik einer wechselseitigen Anerkennung entsprechen. Im Vorgang des Verzeihens und im Aussprechen des versöhnenden Wortes wird die Unterschiedenheit von zwei Standpunkten überwunden und auf eine neue Ebene der Betrachtung gebracht. Die Notwendigkeit einer gemeinsamen Vereinbarung hat Hegel optimistisch auf die Gestaltung der weiteren Zukunft blicken lassen. Ein Optimismus, der auch nicht dadurch getrübt werden konnte, dass etwaige Wunden oder Unklarheiten den größeren gemeinsamen Zielen zu opfern sind. Diese Sichtweise veranlasste – wie bereits festgehalten wurde – Hegel zu der Feststellung: »Die Wunden des Geistes heilen, ohne daß Narben bleiben; die Tat ist nicht das Unvergängliche, sondern wird von dem Geiste in sich zurückgenommen [...]«.«⁵⁷⁸

An dieser Stelle zeigen sich deutlich die Unterschiede zwischen Hegel und Levinas. Beide stellen ihre Überlegungen in den Dienst der Aufgabe, die Reichweite eines einzelnen Standpunktes zu überschreiten. Im Gegensatz zu Hegel ist Widerstand bei Levinas nicht ein Faktor, der im Dienst des Wissens überwunden werden muss, er ist auch nicht zwingend mit der intrapsychischen Instanz des Gewissens verknüpft. Nach Levinas ermöglicht das Gewissen aber nicht Heilung der Wunden des Geistes, sondern ist Garant dafür, dass die seelischen Wunden des Subjekts nie heilen werden. Bleibt nach Levinas das Subjekt durch die Wirkungsmacht des Gewissens absolut getrennt von seinem Ausgangspunkt, wie Levinas dies anhand der Abraham-Fabel verdeutlicht,⁵⁷⁹ ermöglicht bei Hegel eine gewissensgeleitete Auseinandersetzung die Sicherstellung eines gemeinsamen moralischen Zweckes zwischen Subjekten. Nach Levinas ist das Subjekt selbst vom Scheitel bis zur Sohle Verletzbarkeit: »Denkt man solche Beziehung zu Ende, bedeutet sie die nicht vernarbende Wunde des Sich im Ich, das durch den Anderen angeklagt wird bis hin zur Verfolgung und das auch für seinen Verfolger noch verantwortlich ist.«⁵⁸⁰ Nicht Überwindung, sondern Vertiefung dieser Entfremdung steht im Zentrum von Levinas' Philosophie über das Subjekt. Nicht Legitimierung oder Begründung eines sich als souverän definierenden Subjekts, sondern ein Subjekt, das von einem Jenseits des Seins her

578 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 492.

579 Weiterführend Meir, *Differenz und Dialog*, 25.

580 Lévinas, *Jenseits des Seins*, 280.

zu verstehen bzw. von einem »*Ausstieg aus dem Begriff*« bestimmt ist.⁵⁸¹

Im Gegensatz zu Hegel ist für Levinas der Entstehungsort, an dem sich ein Denken des Pluralismus entfalten kann, nicht im Subjekt angesiedelt, sondern außerhalb des Subjekts. Für Levinas ermöglicht Sprache und nicht Wahrnehmung Denken. Wenn nämlich Wahrnehmung beansprucht, die Mannigfaltigkeit des Seins in einem Blick zu erschließen, der dann in eine begriffliche Konstruktion gebracht wird, wird Levinas zufolge ein Eintritt in eine pluralistische Gesellschaft verunmöglicht.⁵⁸² Sprache ist sowohl ein gemeinsamer Bezugspunkt als auch ein Unterscheidungsmerkmal. So vertritt auch Hegel die Einsicht in die Notwendigkeit der Sprache für Selbstvergewisserung und dialogische Auseinandersetzung. Anders aber als Hegel kritisiert Levinas nicht nur die Verweigerung gegenüber sprachlichen Auseinandersetzungen. Nicht nur die kritische Funktion der Sprache ist zu beachten, die für die Ausbildung des Begriffs bedeutsam ist. Es ist die Sprache und nicht der Begriff, die das vernünftige Denken bedingt. Die Beziehung zu einem Antlitz, die Sprache ins Leben ruft, weist eine Struktur auf, die Rückwirkungen auf das Erkennen und auch auf die sprachliche Haltung gegenüber anderen hat.⁵⁸³ Levinas behauptet damit, dass Ethik und Dialog vage bleiben, wenn sie nicht mit einer asymmetrischen Adressierung des Antlitzes ausgestattet sind. Es sind die Fragen: Wer bist du? Wo bist du? In welcher Beziehung stehst du zu mir?

Diese Adressierungen erschöpfen sich nicht in objektivierbaren Zielsetzungen. Simon hat hier zu Recht darauf hingewiesen, dass vor allem Sprechen Klarheit darüber herrschen muss,

»mit wem wir sprechen, d. h. wer in einem nichträumlichen Sinn außer uns Subjekt ist, und zwar so, dass er für uns nicht in dem aufgeht, als was er für uns Objekt werden kann. Er muss uns vor aller Objektivierung als anderes Subjekt, das auch nicht unter unseren an uns selbst orientierten allgemeinen Begriff von Subjektivität fällt, nahesein,

581 Vgl. Lévinas, *Jenseits des Seins*, 379.

582 Vgl. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 445. Zu Levinas' Verständnis von Pluralismus in Verbindung mit Hannah Arendt, vgl. Loidolt, *Phenomenology of Plurality*, 252–63.

583 Vgl. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 294.

für uns anwesend sein. Daß es selbst Subjekt ist, können wir nicht an objektiven Merkmalen erkennen«.⁵⁸⁴

Durch das Einziehen einer nicht räumlichen Ebene einer vorgängigen Adressierung bleibt gewährleistet, dass weder biologische, geografische, klassenspezifische, rassistische, genderspezifische bzw. staatliche Zuordnungen ethisches Sprechen einengen.

Normen sind nicht einfach Ergebnisse, die unabhängig von einer Adressierung als *creatio ex nihilo* produziert werden können. Sowohl die Normerzeugung als auch die Normanwendung findet in einem ethischen Kontext statt und beide setzen die Idee der Gerechtigkeit voraus. Weder Gerechtigkeit noch Freiheit sind das Ergebnis eines »Machens«. Daraus ergibt sich, dass auch Freiheit nicht von ihren (unendlichen) Möglichkeiten der Verwirklichung, sondern von ihren Grenzen her zu denken ist. Daher seine Frage: »Wie kann die Spontaneität der Freiheit, die sich in der Gewißheit manifestiert in Frage gestellt werden?«⁵⁸⁵ Es sind nicht die unendlichen Möglichkeiten der Herstellung, egal ob diese auf die Ressourcen der Natur, des Körpers, der Geschichte oder Kultur bezogen sind, vielmehr die Frage, wie es Personen gelingt, nicht objektvierbare Beziehungen herzustellen.⁵⁸⁶

Ein Vergleich zwischen Hegel und Levinas ergibt, dass sich hier mehr Übereinstimmungen zeigen, als auf den ersten Blick zu vermuten wäre. So stimmen beide darin überein, dass ein solipsistischer Standpunkt, egal mit welchen Hintergrundannahmen dieser ausgestattet ist, verlassen werden muss. Beide stimmen darin überein, dass ein Ich, das keine in Raum und Zeit verankerten Ansprechpartner:innen kennt, kein privilegiertes Ich ist, sondern ein Ich, das dem Grundgedanken der Humanität, der in Kollektivität und Pluralität wurzelt, widerspricht. Beide haben sich gegen ein überzogenes Verständnis von Rationalität ausgesprochen. Wenngleich in unterschiedlicher Stoßrichtung, haben sich beide gegen ein *heroisches Bewusstsein* ausgesprochen. Hegel verortet in den *Vorlesungen über Ästhetik* das heroische Bewusstsein mythologisch. Es ist nicht imstande, zwischen Wissen und Nichtwissen zu unterscheiden. Damit gelingt ihm auch nicht die Unterscheidung zwischen den Handlun-

584 Simon, »Ende der Herrschaft«, 45.

585 Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 125.

586 Vgl. Lévinas, *Die Spur des Anderen*, 268.

gen und den Kontexten, in denen diese Handlung eingebettet ist.⁵⁸⁷ Levinas hingegen betont in seiner Kritik am heroischen Bewusstsein eine vorschnelle und nicht weiter gerechtfertigte Identifizierung zwischen Staat und Männlichkeit. In diesem Verständnis definiert sich das heroische Bewusstsein als ein einzelnes Individuum, das sich über seine Bezogenheit auf den Staat definiert.⁵⁸⁸ Nicht ein engmaschiges begriffliches Netz bildet für Levinas die Voraussetzung für ethisches Sprechen, sondern die Art und Weise, wie es gelingt, eine Gleichheit im Vorgang des Sprechens und damit einen Dialog auf gleicher Augenhöhe zu etablieren.⁵⁸⁹ Begriffliches und ethisches Denken bilden auch für Levinas keinen Gegensatz, jedoch beschreiben sie ein Spannungsverhältnis, das nicht im Medium des Wissens, sondern im Medium der Sprache zu deuten ist.

Verantwortung ist hier ein wichtiges Stichwort, das von Hegel und Levinas auf unterschiedliche Weise gedeutet wurde. Hier gilt es zu beachten, dass der Anspruch der Verantwortung sich sowohl auf den Gegenstandsbereich als auch auf die Art der Adressierung beziehen kann. Die Fragen, die sich daraus ergeben, sind zweifacher Natur. Zum einen: Auf welche (historischen bzw. in Raum und Zeit erfahrbaren) Inhalte bezieht sich ein Dialog bzw. wie können diese dem Dialog zugänglich gemacht werden? Zum anderen: Welche Bedingungen oder Motivationen veranlassen ein Subjekt, sich auf Dialoge einzulassen, und was gilt es dabei zu beachten, um den Anspruch der Pluralität nicht einzuschränken? Diese Fragen beruhen auf unterschiedlichen Imperativen, die ich mit Verweis auf Hegel als Anerkennungsimperativ und mit Verweis auf Levinas als Adressierungsimperativ bezeichnet habe. Beide Imperative beinhalten gleichwertige und notwendige Zugänge, die in einer gelingenden Dialogstruktur zum Sprechen kommen, und die von Hegel und Levinas auf unterschiedliche Weise vertreten wurden.

587 Vgl. Hegel, *Vorlesungen über Ästhetik I*, 246.

588 Vgl. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 446; Keintzel, »Einleitung [zu Hegel und Levinas]«, 20.

589 Robert Bernasconi hat in zwei Beiträgen (1982; 2010) herausgearbeitet, dass Levinas' ebenso wie Hegels Philosophie auf spekulativen Bestimmungen aufbauen. Diese Form der spekulativen Bestimmung impliziert, dass sowohl bei Hegel als auch bei Levinas das Urteil in eine Struktur eingebettet ist, die sowohl ethisch als auch epistemisch sprachlich prägend ist. Bernasconi, »Totalität und Unendlichkeit«; ders., »Levinas Face to Face – with Hegel«.

Steht bei Hegel die Verantwortung für gewissensgeleitete Überzeugungen, die im intersubjektiven Sprechen zu bewähren und zu rechtfertigen sind, im Vordergrund, betont Levinas die Verantwortung für das Herstellen einer dialogischen Struktur, in der das »*Gleich-Wert-Sein der Ich-Du-Relation*« durch eine asymmetrische und nicht reziproke Beziehungsstruktur gegeben und konsequent verteidigt sein muss. Daraus resultieren unterschiedliche Schwerpunkte: Gilt Hegels Zugangsweise den Inhalten, den Konsequenzen und den Ergebnissen, so gilt Levinas' Zugangsweise den Voraussetzungen und den Grenzen des Dialogs. Worauf Levinas besonderen Wert gelegt hat, war die Tatsache, dass die Ergebnisse eines Dialogs nicht über übergeordnete Zielsetzungen, seien dies unpersönliche logische Prinzipien oder nationalstaatliche Gebilde, definiert werden.

Beiden zufolge ist Gerechtigkeit nicht etwas, das nach Maßgabe der äußeren Verhältnisse erschlossen werden kann, sodass Wahrheit einfach ein Thema der gemeinsamen Vereinbarung ist. Vielmehr behaupten beide, dass dem Verständnis von Gerechtigkeit Überzeugungen und Einsichten zugrunde liegen, die konstitutiv für dialogisches Sprechen sind. Wie ist vor dem Hintergrund dieser Überlegungen Hegels und Levinas' unterschiedlicher Umgang mit Geschichte zu betrachten? Denn gerade dieser stellt meinen Einschätzungen zufolge eine Herausforderung für die Überprüfung einer Tragfähigkeit eines Dialogs zwischen Hegel und Levinas dar. Einen prominenten Stellenwert erlangt hier der Begriff der Versöhnung. Wichtig ist hier zu betonen, dass Versöhnung in Hegels Verständnis nicht eine vorschnelle gesinnungsethische Vereinbarung, die auf rechtlosem Boden stattfindet, meint. Vielmehr erfolgt Versöhnung über einen differenzierten Prozess der Wahrnehmung und Beurteilung einer bereits vollzogenen Handlung, die normative Ansprüche nicht ausschließen, sondern voraussetzen.

Eine Notwendigkeit zur Versöhnung kann daraus nicht abgeleitet werden, höchstens eine Notwendigkeit des Nichtvergessens, worauf Adorno zu Recht hingewiesen hatte. Außer Frage steht, dass im auslaufenden 20. und beginnenden 21. Jahrhundert Auseinandersetzungen über die totalitären Absetzbewegungen des 20. Jahrhunderts nicht auf die Maxime der Versöhnung reduziert werden können.

Es stellt sich, ebenso über Hegel hinausgedacht, die Frage, was es zu beachten gilt, sodass das Subjekt nicht von Geschichte beurteilt wird, sondern das Subjekt seine Unabhängigkeit gegenüber Geschichte

bewahren kann.⁵⁹⁰ Hegels Vorschlag, dass das individuelle Gewissen eine geeignete Ressource bildet, um totalitären oder sozial-hegemonialen Bewegungen Widerstand zu leisten, weist sowohl Möglichkeiten als auch Grenzen auf. Die Möglichkeit besteht darin, dass es einzelnen geschichtlichen Akteuren gelungen ist, mittels Gewissen der Geschichte Widerstand zu leisten. Die Grenze besteht darin, dass die von Hegel favorisierte Begriffstriade – nämlich Überzeugung, Anerkennung, Eingeständnis – im Krieg bzw. in sozialen Krisensituationen eine nicht mehr weiter unterscheidbare begriffliche Masse bildet. Was für Levinas zur Diskussion steht, ist die Frage, wie ein Denken, Sprechen und Handeln gelingen kann, dass den Krieg nicht perpetuiert:

»Perpetuiert nicht der dem Krieg erklärte Krieg das, was er zu vertilgen aufgerufen ist, um mit gutem Gewissen den Krieg und seine mannhaften Tugenden zu sanktionieren? Es ist an der Zeit, den Sinn einer bestimmten menschlichen Schwäche neu zu überdenken und in der Geduld nicht mehr einzig und allein die Kehrseite der ontologischen Endlichkeit des Menschlichen zu sehen. [...] Es gilt dem Menschen eine andere Verwandtschaft zu finden als die, die ihn ans Sein bindet – wodurch es vielleicht möglich wird, die Differenz zwischen mir und dem Anderen, diese Ungleichheit, in einem ganz anderen Sinne zu denken als dem der Unterdrückung, ja geradezu gegensätzlich zu ihr.«⁵⁹¹

Im Gegensatz zu Hegel beschreibt Levinas das Verhältnis zwischen Urteil und Geschichte nicht als einen Zusammenhang, sondern als einen Bruch:

»Das Urteil, bei dem die Subjektivität apologetisch gegenwärtig bleiben muß, muß gegen die Evidenz der Geschichte gefällt werden (und gegen die Philosophie, wenn Philosophie zusammenfällt mit der Evidenz der Geschichte). Damit die Geschichte nicht das Recht auf das letzte Wort behält, das notwendig ungerecht gegenüber der Subjektivität und unvermeidlich grausam ist, muß sich das Unsichtbare manifestieren. [...] Sie [die Manifestation des Unsichtbaren, Anm. B. K.] ereignet sich als die Güte; die Güte ist der Subjektivität vorbehalten; auf diese Weise findet sich die Subjektivität nicht einfach der Wahrheit des Urteils unterworfen, sondern sie ist Quelle dieser Wahrheit.«⁵⁹²

590 Weiterführend vgl. Herzog, »Hegelian Dialectics and the Question of Messianism«.

591 Lévinas, *Jenseits des Seins*, 378–79.

592 Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 357–58.

Auch der Anspruch des Dialogs besteht darin, dass dafür Sorge getragen wird, dass »*Subjektivität nicht einfach der Wahrheit des Subjekts unterworfen*« ist, sondern »*Quelle dieser Wahrheit*« ist.⁵⁹³ Ein dialogischer Gedanke der Gleichheit beruht auf dem Anspruch, dass die Personen zwar in Beziehung sind, diese aber nicht über eine Idee der Totalität definieren.

Beide Zugangsweisen – intersubjektiv deutbares Wissen als Verantwortung für gewissensgeleitete Überzeugungen und ethischer Dialog und Widerstand als Verantwortung für Leben und Überleben (in seinen phänomenologischen, existenziellen und sinnhaften Dimensionen)⁵⁹⁴ – erweisen sich bei genauerer Betrachtung als ein sich gegenseitig bedingendes Korrektiv. So erfordert eine ethische Strategie einerseits eine ethische Haltung, wie Levinas sie gerade vor dem Hintergrund der geschichtlichen Traumatisierungen des 20. Jahrhunderts formuliert hat. Dieses Erfordernis kann andererseits – wie Hegel es vorgeschlagen hat – konkrete Handlungen und gewissensgeleitete Interaktionen, die auf persönlichen Überzeugungen beruhen, nicht ersetzen. Eine Kreuzung zwischen beiden Sichtweisen ist deswegen erforderlich, weil einzelne Überzeugungen, auch wenn sie durch Eingeständnis und Anerkennung des anderen Standpunktes modifiziert werden, keinen Letzt- und Alleinbegründungsanspruch für die Gewährleistung moralischer Urteile besitzen, sondern eine Korrektur durch das Primat einer »Aufmerksamkeit gegenüber dem Anderen«, so wie Levinas es vorgeschlagen hat, notwendig machen. Zu Recht hat Levinas vor den Trugschlüssen einer subjektzentrierten Ethik gewarnt. Sie führen nämlich zu der trügerischen Einsicht, als handelndes Ich einen unendlich gültigen Wahrheitsanspruch zu besitzen bzw. zu prägen. Sie führt ebenso zur Illusion, sich in Geschichte einzuschreiben und dadurch »vollenden« zu können. Diese Illusion hat nach Levinas die abendländische philosophische Tradition seit ihren Anfängen beeinflusst. Levinas hat dieser Illusion die Einsicht entgegen gestellt, dass das Ich und ebenso seine ethischen Strategien sterblich und verletzbar sind; unendlich hingegen ist die Auseinandersetzung darüber, was wir darunter verstehen.

Die Unendlichkeit einer Auseinandersetzung ist nach Hegel an gewissensgeleitete Auseinandersetzungen gebunden, die die Infrage-

593 Vgl. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 358.

594 Vgl. Warren, *Original Forgiveness*, 195.

stellung des eigenen Standpunktes voraussetzt. In diesem Sinne konnte Hegel sagen, dass intersubjektive Vorgänge das Selbstgespräch voraussetzen. Die Unendlichkeit einer Auseinandersetzung wiederum war für Levinas mit zusätzlichen Verpflichtungen verknüpft, die vermittels Anklage und vorgängiger Verantwortung sicherstellen, dass der Dialog nicht an der Oberfläche des »Hier und Jetzt« stattfindet, sondern in einer »unvorgängigen« Vergangenheit wurzelt, einer Vergangenheit, die ihre Legitimität nicht durch ein chronologisches Verständnis von Geschichte erlangt.

Thema des Kapitels war es zu zeigen, dass Levinas die Notwendigkeit einer Infragestellung des Subjekts für die Beschreibung der Wirkungsmacht des Gewissens erkannt und in Abgrenzung zu Hegel weiterentwickelt hat. Nicht das (gute und versöhnungsbereite) Gewissen ist für Levinas die primäre Instanz für das Gelingen von Dialogen, sondern die Herstellung von einem »Gleichwert-Sein« einer Ich-Du-Relation, die nicht ein Mittel zum Zweck für übergeordnete Zielsetzungen bilden. Eine Person-zu-Person-Relation darf sich nicht vermittels einer übergeordneten Idee der Einheit entfalten, sondern in Widerstand dazu.

Auch was Levinas' Verständnis von Beziehung anbelangt, ist der »Widerstand gegen die Idee der Totalität« das zentrale Leitmotiv, das sein Verständnis von Philosophie deutlich macht.⁵⁹⁵

Philosophisches Wissen als eine Manifestation des objektivierbaren Gesagten und des gewissensbasierten Sprechens ist nicht ausreichend. Der philosophische Anspruch wird durch die Anliegen der Gerechtigkeit herausgefordert und nicht bestätigt. Levinas formuliert dieses Anliegen in einer explizit antihegelianischen Wendung. Philosophie ersetzt nicht das ethische Begehren durch Manifestationen des Wissens, wie von Hegel vorgeschlagen, sondern es legitimiert sich selbst durch ein unendliches Begehren. Die Schlussfolgerung, die Levinas daraus zieht, formuliert er, ohne Hegel explizit zu nennen, jedoch mit deutlichem Verweis auf Hegels Formulierung aus der Vorrede der *Phänomenologie des Geistes*: »die Philosophie, aufgerufen, die Ambivalenz zu denken, sie in mehreren Zeiten zu denken [...] die Philosophie: Weisheit der Liebe im Dienste der Liebe.«⁵⁹⁶

595 Vgl. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 31.

596 Lévinas, *Jenseits des Seins*, 353; in mehr Detail, siehe oben Kap. 5.1.

Widerstand, der viele Gesichter und Geschichten hat, wird interdisziplinär unterschiedlich betrachtet. Fast scheint es, als hätte jede Wissenschaft ihren eigenen Widerstand ausgebildet, sodass eine naturwissenschaftliche Herangehensweise eine andere Diskurs- oder Erzählstrategie benötigt als eine gesellschaftliche oder kulturwissenschaftliche. Im Wissen um diese unterschiedlichen Verwendungsweisen habe ich nach Hilfestellungen oder Alternativen gefragt, die eine philosophische Herangehensweise bieten kann. Ins Zentrum meiner Aufmerksamkeit ist der Widerstand als Haltung und nicht der Widerstand als Betrachtungsgegenstand gerückt. Nach Levinas ist diese Haltung nicht wertneutral. Zu berücksichtigen sind die körperlichen Voraussetzungen und Kontexte, die mit ethischen Einsichten widerständig verknüpft sind.

Wie aber lässt sich ein körperliches Verständnis vom Widerstand mit einem diskursiv-reflexiven Widerstand in einen Zusammenhang bringen? Auffällig ist zunächst einmal die Leerstelle oder die begriffliche Lücke, die sich zwischen körperlichen und diskursiv-reflexiven Gesichtspunkten bildet. Nicht die Frage nach einer Einheit oder einer möglichst gehaltvollen Verbindung zwischen körperlichen und diskursiven Gesichtspunkten ist von Bedeutung. Vorrangig ist die Mehrfachstellung, die der Widerstand hat, nämlich seine körperlich-empirische Beschaffenheit, seine Sichtbarkeit als Hindernis oder als naturwissenschaftlich zu denkendes Schwergewicht und sein in mancherlei Hinsicht unsichtbarer, begrifflich-epistemischer Anspruch, der sich sowohl als Inhalt als auch als Ermöglichungsbedingung und Grenze des begrifflichen Denkens zeigt. Es ist diese Mehrfachstellung, die sich in einer interdisziplinären Vielfalt abbildet, und die vielleicht zu der Annahme berechtigt, dass der Wider-

597 Grundlage des Epilogs war das am 25. April 2024 abgehaltene Habilitationskolloquium. Für die Diskussion danke ich Arno Böhler, Birgit Langenthaler, Claudia Schumann, Georg Schiemer, Martin Kusch, Natascha Gruver und Sophie-Juliane Veigl.

stand einen Nukleus darstellt, den Geistes-, Human-, Kunst- und Naturwissenschaften umkreisen.

In Fortführung einer mehrdimensionalen Betrachtung des Widerstands stellt sich dann auch die Frage nach Gesichtspunkten, die es erlauben, die vielschichtigen Erscheinungsformen des Widerstands methodisch zu denken. Die Beantwortung dieser Frage verlangt nach einer philosophischen Herangehensweise und nach einem Standpunkt, damit sinnvolle Fragen gestellt werden können. Kants methodischer Skeptizismus hat den Weg gewiesen, indem er betont hat, dass erst die Festlegung der Grenze des Wissens es ermöglicht, den gegenständlichen Bereich des Wissens zu definieren. Diese Abgrenzung begründet ein theoretisches und ein praktisches Verständnis des Widerstands. Diese Zweiteilung, die der Widerstand aufweist, findet in einem zweifachen Verständnis von Vernunft eine Entsprechung. Auch das Aufgabenfeld der Vernunft beschränkt sich nicht darin, als theorieimmanente Größe den Vorgaben einer Theorie zu folgen; das Aufgabenfeld der theoretischen Vernunft weist über sich hinaus. Vernunft möchte nicht nur erkannt, sie möchte auch anerkannt, von anderen gesehen und gehört werden. Theoretische Vernunft, die über sich selbst hinausweist, verlangt nach praktischer Vernunft. Das Anliegen der theoretischen Vernunft erschließt sich erst über das Primat der praktischen Vernunft. Diese bereits bei Kant angelegte Einsicht hat Levinas am Leitfaden des Widerstands methodisch vertieft. Denn Vernunft, die nicht nur gedacht, sondern auch gehandelt, und damit gesehen und gehört werden möchte, verläuft nicht widerstandsfrei. Widerstand ist nicht nur eine notwendige Begleitung für Einsatzweisen der Vernunft, er ist auch eine Ermöglichungsbedingung und Grenze. Anders als bei Kant ist bei Levinas Grenze nicht bloß epistemisch verfasst, sie ist auch ethisch verfasst. Denn Widerstand ist nicht nur eine epistemische Grenze, die zu beschreiben und zu erkennen ist, er ist auch eine sprechende Grenze, die im Angesicht der anderen zum Sprechen kommt. Mit dieser Ergänzung, die Levinas vorgenommen hat, sind erhebliche methodische Verschiebungen verbunden. Denn Levinas hat nicht nur mit Kant betont, dass das Primat der theoretischen Vernunft sich über das Primat der praktischen Vernunft erschließt, er hat auch betont, dass ein philosophisches Verständnis vom Widerstand sich möglichst gehaltvoll in phänomenologisch-ethischer Perspektive zeigt. Ein ethisches Verständnis des Widerstands verläuft weder

voraussetzungslos noch kontextunabhängig. Die Schnittstelle, an der sich unterschiedliche Ebenen der Betrachtung überschneiden, ist die Person. Die Person ist als denkende und handelnde Instanz Akteurin, Zeugin und Anklägerin, welche die Konstellationen des Widerstands im Vorgang des Denkens und Handelns ermöglicht, erfährt und gestaltet.

Eine personengebundene Betrachtung des Widerstands setzt eine Verschiebung voraus, nämlich vom Widerstand als Betrachtungsgegenstand zum Widerstand der Person, die bereits in ihrem praktischen Selbstverständnis widerständig verfasst ist. Weder triumphiert der Leib über das Selbst, noch ist das Selbstbewusstsein die privilegierte Perspektive, in der sich das Verständnis von anderen erschließt. Diese Wechselseitigkeit ist aber noch weiter zu denken. Widerständig verflochten ist die Person nicht nur mit ihrer Körperlichkeit, widerständig verflochten ist die Person mit ihrer Umgebung, ihren Kontexten und Handlungssituationen. In diesem Wechselspiel der Perspektiven ist der Widerstand ein kritisch-hermeneutischer Gestaltungsfaktor,⁵⁹⁸ der eine Auseinandersetzung mit inter-, intra- und transpersonalen Verhältnissen ermöglicht und durch diese Ermöglichung auf das Verständnis von Gesellschaft und Geschichte übergreift und nach einer Beschreibung danach verlangt, was, wie, ob und schließlich warum diese Verhältnisse am Leitfaden des Widerstands miteinander interagieren bzw. durch diesen sich voneinander unterscheiden. In dieser Aneinanderreihung von Fragewörtern (was, wie, warum) kündigt sich bereits die weitere Vorgehensweise an. Die Stoßrichtung meiner Erkundung hat sich nämlich von den Was- und Wie-Fragen – Was ist der Widerstand und wie zeigt sich der Widerstand? – zu den Warum-Fragen verschoben. Damit hat sich auch das Verständnis von Personen verschoben. Nicht die Frage: Was ist die Person, aus welchen begrifflichen Merkmalen setzt sie sich zusammen, sodass es plausibel erscheint davon zu sprechen? Oder: Wie unterscheidet sich die Person von anderen Lebewesen? Wie zeigt sich die Person, oder wie zeigt sie sich nicht? Sondern die Frage: Warum brauchen wir den Begriff der Person und wie verhält sich diese zu interpersonalen Gebilden, wie zum Beispiel Gruppe oder Gesellschaft, und welche Rolle spielt der Widerstand dabei? Warum-Fragen sind sowohl mit Ursachen und Zielen als

598 Ich danke Robert Bernasconi für die Ergänzung.

auch mit Zwecken verknüpft. Diese Doppelstellung ermöglicht es meiner Auffassung zufolge, den Widerstand ethisch-phänomenologisch und nicht exoterisch (ideologisch, etc.) zu betrachten.

Ich möchte diesen Zusammenhang am Verständnis von Personen darlegen. Die Frage: Warum gibt es Personen? könnte in einer exoterischen Perspektive bedeuten, dass Personen von externen Wesen geschaffen wurden und aufgrund dieser Entstehung eine Existenzberechtigung erlangt haben, aus der sich Inhalte der Lebensführung ableiten ließen. In dieser Perspektive gibt es keinen personalen Widerstand, sondern eine mehr oder minder vorhersehbare Entfaltung oder Bestimmung von Person-Sein. In ethisch-phänomenologischer Perspektive jedoch lenkt die Warum-Frage als Kausalitätsfrage das Augenmerk auf die Zweckfrage, die intrinsisch-widerständig das Selbstverständnis von Personen betrifft. Widerstand ist nicht etwas, das von außen an Personen herangetragen wird, sondern ein Gegenstandsbereich, der sich bereits seit dem Beginn der menschlichen Existenz artikuliert. Die Person ist weder eine leere, unbeschriebene Plattform, die über sozialkulturelle Einflüsse erst bespielt oder hergestellt wird, die Person kommt auch nicht als reines Triebbündel auf die Welt, das über soziale Mechanismen erst zugerichtet wird, die Person ist von Anfang an, also von Geburt an durch ihre Körperlichkeit höchst widerständig und zugleich höchst individuell vermischt mit präreflexiven, unbewussten Fantasien und Vorstellungen, Reizeindrücken und Reaktionsformen, die sich an der Bruchstelle und in widerständiger Auseinandersetzung zwischen individuellen und interpersonalen Konstellationen bilden und verändern. Ihre leibliche Besonderheit ist eine Urschrift, die am Leitfaden des Widerstands reflexiv-diskursiv und interpersonal zu entziffern ist.

Die Person ist durch ihre Leiblichkeit imstande, einen Widerstand auszubilden, indem sie körperlich-sinnliche Einflüsse mit kognitiv-ideellen Inhalten vermischt. Mit anderen Worten: Ein personales Verständnis vom Widerstand ist nur dann möglich, wenn das Selbstbewusstsein als ein zugleich körperlich verfasstes begriffen wird, und nicht als ein solches, das dem Körperlichen aufgestockt ist. Mit Blick auf bildungsphilosophische und geschichtsphilosophische Texte Kants kann einer strengen Spaltung zwischen noumenaler Person und empirisch bestimmter Persönlichkeit widersprochen werden.⁵⁹⁹

599 Ich danke Anne Reichold für die Ergänzung.

Kants Analysen zum »*krummen Holz*« verweisen auf die enge Ver-
netzung von Körperlichkeit und Person, von Sinnlichkeit und Ver-
nunft, die sich in einem ständigen Austausch mit geschichtlichen
und aktuellen Zusammenhängen befindet. In all diesen Konstellati-
onen ist der Widerstand ein integraler Faktor für die Auslegung
der singulären als auch der interpersonalen Verhältnisse. Deutlicher
jedoch als Kants teilweise im Metaphorischen verweilenden Formu-
lierungen vom Widerstand haben meiner Auffassung zufolge sowohl
Hegel als auch Levinas den Widerstand als zentralen Gestaltungs-
faktor für das Denken und Handeln der Person/en beansprucht.
Beide sind zu höchst unterschiedlichen Ergebnissen gelangt, worauf
noch zurückzukommen sein wird. Zwischen Hegel und Levinas
liegen aber nicht nur gedankliche Welten, dazwischen liegen auch
gesellschaftliche und kulturelle Einbrüche, die ein Sprechen vom
Widerstand vor komplett neue Voraussetzungen gestellt haben.

Die Leichtfertigkeit, mit der totalitäre Denker oder Akteure
den Widerstand für ihre eigenen individuellen politischen Zwecke
dienstbar gemacht haben, wurde durch die national-hegemonialen
Zuspitzungen und totalitären Einbrüche des 20. Jahrhunderts deut-
lich gemacht. Sie hat auch deutlich gemacht, dass die Besonderheit
der Person sich nicht in der übergeordneten Perspektive des Staates,
einer Idee oder einer anderen gedanklichen Konstruktion erschließt.
Die Person ist zunächst und zuvorderst eine leibliche und eine exis-
tenzielle Besonderheit, die sich theoretischen Verallgemeinerungen
zuordnen lässt, sich diesen aber auch höchst konkret und leiblich
widerständig entzieht.

Levinas' Schlussfolgerung oder Bestandsaufnahme dazu lautet,
dass die Person nicht über bereits etablierte Inhalte definiert wird,
sondern dass die körperliche Widerständigkeit der Person den Dreh-
und Angelpunkt bildet, vermittels der sich ein politisch-ethisches
Verständnis der Person und die davon abgeleiteten empirischen In-
halte erschließen. Wenn es um empirisch vielfältige Konstellationen
geht, geht es nicht um eine summarische Auflistung oder um ein
systematisches Beschreiben von Erscheinungsformen und wie diese
sich den Widerstand zunutze gemacht haben, es geht auch – um
es mit G. W. F. Hegel, Johannes Rohbeck oder Sally Haslanger zu
formulieren – zunächst um ein Verständnis von äußerer Realität, das

am Leitfaden der »verkehrten Welt«⁶⁰⁰ zu deuten ist. Es ist nicht die Aufgabe der Philosophin sich einer äußeren Wirklichkeit möglichst wertneutral anzunähern oder sich dieser anzupassen oder unterzuordnen, vielmehr gilt, dass das Denken mit einem »Widerstehen der äußeren Realität« beginnt.⁶⁰¹

Ein Widerstand, dem ein Widerstehen als subjektive und ethische Haltung zu eigen ist, macht deutlich, dass dieser nicht einen Spezialbereich von Realität bezeichnet, auf deren Grundlage die diskursiven Kompetenzen der Philosophie sich auszurichten oder einzustellen zu haben. Philosophie wäre dann nichts anderes als Handlanger oder Vollstrecker von bestehenden, bereits etablierten Interessen, egal welcher Herkunft. In philosophischer Perspektive betrachtet ist der Widerstand primär nicht thematisch, sondern methodisch verfasst, sodass es dann auch möglich ist, Ethik und Widerstand als einen Zusammenhang zu betrachten. Diesen Zusammenhang hat Levinas in meiner Lesart klar erkannt und ich lese diesen Zusammenhang als das durchgängige Denkmotiv seiner Schriften.

Um es anders zu formulieren: Ethik als der Bereich des Urteilens, Einschätzens und Beschreibens ist nicht eine zweite Schicht, die als Farbschicht oder Lack der äußeren Welt anhaftet. Sie tritt vorrangig durch ihr widerständiges Verständnis von äußerer Realität in Erscheinung und möchte in dieser Widerständigkeit auch gelesen und erkannt werden. Im Deutungskreis dieser Gedanken ist auch Levinas' Widerstand gegen ein objektivierbares Verständnis von äußerer Realität angesiedelt. Nicht transpersonale Gebilde, wie der Staat, die Zugehörigkeit zu einer wie auch immer gearteten Seinsgemeinschaft, Idee, logischem Prinzip, oder Denkschule, sondern die Person als Gesicht und als Geschichte und ihr Vermögen Widerstand auszuüben, ist die primäre Perspektive, in der sich das Verständnis von äußerer Realität, aber auch die Vorgänge des Wahrnehmens, Denkens und Handelns erschließen. Personen sind qua ihrer Körperlichkeit und der damit angereicherten oder materiell gesättigten Kontextualität, Kulturalität, Leiblichkeit oder Geschlechtlichkeit imstande, Konzepten und Theorien vom Subjekt zu folgen, aber auch sich diesen zu entziehen.

600 Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 126–36; weiterführend: Rohbeck, »Verkehrte Welt«.

601 Vgl. Haslanger, *Der Wirklichkeit widerstehen*, 71–2.

Mit Rosenzweig und Levinas habe ich argumentiert, dass es zu kurz gedacht wäre, den widerständigen Entzug von äußerer Realität als einen bloßen individuell zu deutenden Emanzipations-, Befreiungs- oder Ermächtigungsprozess zu verstehen. Die Vorwürfe von Rosenzweig und Levinas greifen hier weiter und der Vorbehalt gegenüber äußerer Realität betrifft, wie die Autoren es genannt haben, auch die philosophischen Voraussetzungen und Weichenstellungen, die das gesamte Verständnis von abendländischer Philosophie betreffen, und wie diese netzartig das Verständnis von Gegenwart beeinflussen oder tentakelhaft umspannen. Den Autoren zufolge hat dieses Verständnis von Philosophie – beginnend mit Parmenides' Identifizierung von Sein mit Denken – dazu beigetragen, dass ein bestimmtes Modell von Rationalität geschaffen und gleichzeitig dieses in ein randunscharfes Verhältnis zu einem hegemonialen bzw. politisch-totalitären Verständnis von Wirklichkeit gebracht wurde. Im Kontext dieses Unbehagens hat Levinas den philosophischen Gedanken des Widerstands radikalisiert und phänomenologisch ethisch vertieft.

Als Zeitzeuge der totalitären Bewegungen des 20. Jahrhunderts und als Betroffener und Überlebender der nationalsozialistischen Gewaltverbrechen hat Levinas persönliche Erfahrungen mit einem philosophischen Denken verwoben. Als Jude war auch Rosenzweig höchst leiblich und alltäglich konkret von nationalstaatlichen imperialen Vormachtstellungen und christlich-hegemonialen Vorstellungen von Unrechtserfahrungen betroffen. Sie finden ihre Entsprechung in philosophischen Konzepten von Vernunft, Staat und vom Menschen und ziehen sich – Rosenzweig und Levinas zufolge – wie ein roter Faden durch die gesamte abendländische Geschichte.

1934 fragt der 29-jährige Levinas in Auseinandersetzung mit der Philosophie von Kant in dem Aufsatz »Einige Betrachtungen zur Philosophie des Hitlerismus«, welchen Beitrag das abendländische Denken geleistet hat, um »ursprüngliche[] Entscheidungen« eines Denkens zu verstehen, die es zustande gebracht haben, die Philosophie des Hitlerismus mit der abendländischen Geschichte in ein randunscharfes Verhältnis zu bringen.⁶⁰²

»*Ethik als erste Philosophie*« ist die zentrale Perspektive, in der sich nach Levinas das Verständnis vom Widerstand zu entfalten

602 Detaillierter, siehe oben Kap. 4.

hat. Die methodische Stoßrichtung dieses Verständnisses vom Widerstand wendet sich gegen ein unpersönliches Verständnis von Philosophie, aber auch gegen ein unpersönliches Verständnis von Geschichte, welches Verhältnisse zwischen Idee und Wirklichkeit, Individuum und Allgemeinheit, Mann und Frau, Ich und Du etc. in ein randunscharfes Verhältnis zueinander bringt und diese in einer rational überspitzten Perspektive der Ganzheit, der Einheit, des Staates und den damit verknüpften Normalisierungs- und Totalisierungsvorstellungen denkt, und wie diese sich in Subjekt-Objekt-Verhältnisse einschreiben. Ausschlaggebend für solche Vorstellungen ist ein fragmentierter Zugriff auf Wirklichkeit und Körperlichkeit, wodurch Teilaspekte der Instrumentalisierung, Objektifizierung oder Idealisierung in den Vordergrund und phänomenologisch-leibliche Elemente in den Hintergrund treten.

Die methodische Stoßrichtung dieses Widerstands wendet sich aber auch gegen ein oberflächliches Verständnis vom Widerstand, welches das Denken auf Bekenntnisse, bloße Meinungen oder Absichtserklärungen reduziert. Widerstand ist vielschichtig und vor allem vielfältig-radikal zu denken. Ein Verständnis vom Denken, das seinen eigenen Widerstand leugnet und Denken als ein instrumentelles Vehikel begreift, um sich der äußeren Realität zu bemächtigen und dadurch dieser ihren Widerstand abspricht, sieht Levinas in einem klaren Zusammenhang zu einem gewaltbereiten und gewalttermöglichenden Denken.

Von diesen Überlegungen habe ich mich leiten lassen und Levinas in diskursiver Auseinandersetzung zu Kant und Hegel gebracht. Widerstand erschließt sich bei Levinas weder über ein universal-abstraktes Gesetz, wie in Kants Universalisierungsformel des kategorischen Imperativs, er ist auch nicht wie bei Hegel ein begriffliches Element, das im Vorgang des Erkennens verändert, begrifflich überwunden oder aufgelöst wird. Levinas unterscheidet sich von Hegel und Kant nicht nur durch die Voraussetzungen, vermittels der das Denken denken kann, sondern auch vermittels der Konsequenzen. Der Fokus von Levinas' Ethik ist nicht das Individuum und die normativ vermittelte Gewährleistung der individuellen Freiheit, und auf dieser Basis das Herstellen von geteilten Normen und epistemischen Tugenden, sondern sein Anliegen ist es, den Widerstand im Hinblick auf die Sicherstellung des Friedens zu erkennen und im Zeichen einer schwierigen Freiheit zu deuten.

Unterschiedliche Denkweisen von Freiheit stehen auch für unterschiedliche Denkweisen des Widerstands. Bei Kant und Hegel sind die Fragen vorrangig, wie sich Freiheit herstellen, verwirklichen und begründen lässt, und welche Rolle der Widerstand dabei spielt. Bei Levinas hingegen ist Freiheit im Zeichen eines relationalen und normativ zu begreifenden Widerstands zu deuten. In diesem Verständnis ist Freiheit eine *Schwierige Freiheit*, die sich vermittels Normen und Institutionen zu bewähren hat,⁶⁰³ sie ist nicht wie bei Hegel und Kant ein Bestimmungsmerkmal einer normativ vermittelten Handlungs- und Gesinnungspraxis. Stehen also für Kant (und weiterführend auch für Hegel) in ihrem Verständnis Freiheit, das Herstellen und Anwenden von Normen im Zentrum des Erkenntnis- und Handlungsinteresses, sind für Levinas sich im unendlichen Aufbau befindliche geschichtliche Verhältnisse zur Sicherung der Menschenrechte zentral und wie diese auf Fragen nach Herstellung und Bewahrung des Friedens übergreifen.⁶⁰⁴ Widerstand denkt Levinas phänomenologisch in der Perspektive des Friedens. Widerstand ist nicht ein Teilbereich des Wissens, der zu einem theoretischen Kalkül degradiert wird, er begründet die gesamte »Ordnung der Vernunft«, gerade dann, wenn sie in Hinblick auf den Frieden gedacht wird.

Jedoch wie findet dieser Umschlag von phänomenologischen zu ethischen Einflüssen statt? Bevor der Widerstand empirisch zu sprechen beginnt, zeigt er sich im Denken und im Wahrnehmen als Ermöglichungsbedingung und als Grenze. Dabei geht es nicht nur um den Transformationsprozess der Lichtreize in Signale, und wie diese von ihrer Trägermasse, den Pigmentzellen der Sinnesorgane, widerständig verarbeitet werden; auch die Trägermasse der Gedanken, die Körperlichkeit der Person, hat eine widerständige Kennzeichnung. Die bedeutungstragende und tonangebende Rolle, die der Widerstand für das Wahrnehmen, weiterführend für das Denken und das Handeln spielt, erlaubt es nicht, den Widerstand auf ein Vermögen, eine Fertigkeit, die ausgeübt oder unterlassen werden kann, zu reduzieren. Der Widerstand perfektioniert nicht das individuelle oder sozial strukturierte Bewusstsein, er ist nicht einfach ein bloßes Werkzeug oder Hilfsmittel, um bestimmte Inhalte des Den-

603 Vgl. Delhom, »Hegel, Levinas und das Verhältnis des Rechts zum Verletzungsverbot«, 129.

604 Weiterführend, Hirsch: »Vom Menschenrecht zum ewigen Frieden«.

kens und Wahrnehmens zu identifizieren. Denken identifiziert nicht etwas, Handeln stellt nicht etwas her, sondern umgekehrt Denken und Handeln sind Vorgänge, die sich an Konstellationen des Widerstands erproben. Das gelingt aber nur dann, wenn Denken und Handeln selbst Vorgänge sind, die widerständig verfasst sind. Um es bildlich-metaphorisch auszudrücken: Wir denken nicht als Geister, die mit einem Körper beschwert sind, Denken ist nicht ein Fliegen in widerstandsloser Materie, wie es Kant über die Metapher der Taube ausgedrückt hat. Wir denken und handeln vielleicht vielmehr im Sinne eines mimetisch-bewegenden, greifenden Haftens an widerständiger Materie und bleiben mit dem Denkgegenstand materiell widerständig verknüpft. Der Denkgegenstand und das Denksubjekt greifen wie ein Klettverschluss höchst konkret leiblich, materiell und noumenal-gedanklich ineinander. Das Denksubjekt *ergreift* und *begreift* nicht den Denkgegenstand, weil dies bedeuten würde, dass das Denken den Denkgegenstand hegemonial-possessiv umschließt, und dieser dadurch auf die Voraussetzungen reduziert wird, die vom Denksubjekt im Sinne einer theoretischen Behauptung erstellt werden. Denken erfolgt hier in Absetzung zu materiellen Verhältnissen, es bildet eine zweite Welt, indem es die Bodenhaftung zur Materie, zu den empirischen Konstellationen einer *gesichtlichen* Geschichtlichkeit hinter sich lässt.⁶⁰⁵

Aber welche Rolle hat der Widerstand, damit das Denken *denken* und das Handeln *handeln* kann? Dass der Widerstand nicht ein bloßes Werkzeug des Denkens und Handelns ist, heißt zunächst, dass der Widerstand sowohl transitiv als auch intransitiv zu sprechen beginnt. Er ist nicht nur ein Vorhandenes, er greift auch in den Vorgang des Denkens und Wahrnehmens ein, sowohl bezogen auf die Voraussetzungen als auch auf die Konsequenzen, in individueller, kollektiver und universeller Gestalt. Indem der Widerstand nicht nur Gegenstandsbereich ist, sondern auch Gestaltungsfaktor, ist es möglich, unterschiedliche Konstellationen des Widerstands in einen Zusammenhang zu bringen. Der individuelle, der kollektive und der universale Widerstand bezeichnen nicht unterschiedliche Regionen des Wissens, der Widerstand selbst ist jene Gelenkstelle, die das Individuelle mit dem Körperlichen und weiterführend mit dem gedanklich Allgemeinen verbindet und trennt. Durch die Doppel-

605 Levinas, »Franz Rosenzweig. Ein modernes jüdisches Denken«, 107–17.

stellung des Ermöglichens und des Begrenzens hat der Widerstand selbst eine normative Ausstattung.

Kants Zweck-an-sich-Formel »*Du sollst nicht instrumentalisieren*« und Levinas' ethische Widerstandsformel »*Du sollst nicht töten*« erweisen sich im Lichte dieser Betrachtung als zwei Seiten einer Medaille mit dem Anspruch, den Sinn des Widerstands als ein sprach- und friedensermöglichendes Geschehen am Leitfaden der Leiblichkeit der Person kritisch-hermeneutisch zu verstehen.⁶⁰⁶ Die Zusammenhänge zwischen Levinas und Kant greifen hier tiefer, als es vordergründig den Anschein hat;⁶⁰⁷ jedoch ein gedankliches Naheverhältnis zwischen Kant und Levinas zeigt sich nur dann, wenn die Vorbehalte, die Levinas gegen Kants metaphorischem Widerstand hegt, vermittelt dessen Universalität die Unsichtbarkeit und Depersonalisierung in ein begrifflich randunscharfes Verhältnis zueinander gebracht sind, ernst genommen werden.

Ein möglicher Vorbehalt ist abschließend noch zu entkräften. Der Widerstand ist bei Levinas nicht ein hermetisches Geschehen, das mehr oder minder voraussetzungslos in Erscheinung tritt. Dass ich/du/wir den Widerstand verstehen, sodass dieser in Erscheinung treten kann, und von anderen gehört und gesehen werden kann, hat bei Levinas eine klar textbasierte Ausrichtung. *Digging in Text, Digging in Persons* haben bei Levinas einen notwendigen Zusammenhang. Personen und Texte sind keine Rätsel, die auf einfache Weise gelöst werden können. Beide sind komplex mehrdeutig, sodass es uns nie gelingen wird, die Voraussetzungen, vermittelt der wir andere, anderes verstehen, restlos aufzuklären; es bleibt ein nicht übersetzbarer Rest, und es ist letztlich der Widerstand dieses Restes, der bleibt, es ist aber auch der Widerstand gegen die Theorie, die etwas als etwas festschreiben möchte, die mich/dich/uns zu epistemischen Tugenden des Lesens, Hörens und Sprechens verpflichten, um Normen nicht nur zu befolgen, sondern sie auch neu zu denken, um auf dieser Grundlage handeln zu können.

Widerstand ist bei Levinas nicht nur ein Stachel, an dem sich Freiheit erproben muss,⁶⁰⁸ Widerstand ist auch der Garant dafür,

606 Weiterführend, siehe oben Kap. 4.2.

607 Ich danke Christian Wiese für die Ergänzung.

608 Vgl. Cohen-Levinas, »The Corporeal Meaning of Time«, 26.

dass der Mensch als die »*Personal-Struktur des Seins*«⁶⁰⁹ nicht mit seinen »*Werken und Werkzeugen*«⁶¹⁰ zusammenfällt. Jeder Mensch, notiert Rosenzweig, der dir im Leben begegnet, hat »*drei Dinge: eine Maske, ein Gesicht und eine Seele*«.⁶¹¹ Phänomenologisch gesprochen handelt es sich dabei um eine Begegnung, der es nicht gelingt, sich im Sein festzusetzen oder sich über das Sein zu definieren. Der Mensch ist mehr als sein Sein und ist, mit Alain Badiou gesprochen, das »*widerständischste und paradoxeste aller Tiere*«.⁶¹²

609 Lévinas, »Jean Wahl und die Sinnlichkeit«, 167.

610 Lévinas, »Jean Wahl und die Sinnlichkeit«, 171.

611 Rosenzweig, Briefe und Tagebücher, 66.

612 Vgl. Badiou, *Ethik*, 28.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Emmanuel Levinas' Schriften (Auswahl)

- 1934 »Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme«. In: *Esprit*, Nr. 26 (November 1934), 199–208 (dt. »Einige Betrachtungen zur Philosophie des Hitlerismus«)
- 1947 *De l'existence à l'existant* (dt. *Vom Sein zum Seienden*)
- 1954 »Le moi et la totalité«. In: *Revue de Métaphysique et de Morale* LIX, Nr. 4 353–73 (dt. »Ich und Totalität«)
- 1961 *Totalité et Infini, Essais sur l'extériorité* (dt. *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*)
- 1963 *Difficile Liberté. Essais sur le Judaïsme* (dt. *Schwierige Freiheit. Versuche über das Judentum*)
- 1972 *Humanisme de l'autre homme* (dt. *Humanismus des anderen Menschen*)
- 1979 »Dialog«, übers. v. Heinz-Jürgen Görtz / Martine Lorenz-Bourjot. In: Robert Scherer / Emmanuel Levinas / Henri Bouillard, *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*. Freiburg i. B.: Herder, 64–85
- 1982 *De Dieu qui veint à l'idée* (dt. *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*)
- 1982 *Ethique et Infini* (dt. *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*)
- 1982 »Préface«. In: Stéphane Mosès, *Système et Révélation La philosophie de Franz Rosenzweig. Préface d'Emmanuel Levinas*
- 1982 »Langage et proximité«. In: Emmanuel Lévinas: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 218–36 (dt. »Sprache und Nähe«)
- 1982 »Transcendance et mal«. In: Emmanuel Lévinas: *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin, 189–207 (dt. »Die Transzendenz und das Übel«)
- 1985 »Diachronie et représentation«. In: *Revue de l'Université d'Ottawa* 55, Nr. 4, 85–98 (dt. »Diachronie und Repräsentation«)
- 1991 *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* (dt. *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*)
- 1994 *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (dt. *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*)

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W.: *Probleme der Moralphilosophie (Nachgelassene Schriften IV: Vorlesungen*, Bd. 10). Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996
- Alloa, Emmanuel / Fischer, Miriam: »Leib und Sprache. Einführung in ein verstricktes Thema«. In: Dies. (Hg.), *Leib und Sprache. Zur Reflexivität verkörperter Ausdrucksformen*. Weilerwist: Velbrück 2013, 7–24
- Badiou, Alain: *Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen*, übers. v. Jürgen Brankel. Wien: Turia + Kant 2003
- Bargetz, Brigitte / Fleschenberg, Andrea / Kerner, Ina / Kreide, Regina / Ludwig, Gundula (Hg.): *Kritik und Widerstand. Feministische Praktiken in androzentristischen Zeiten*. Opladen: Barbara Budrich 2015
- Barthes, Roland: »Die Rauheit der Stimme«. In: Ders., *Der entgekommenen und der stumpfe Sinn*, übers. v. Dieter Hornig. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990, 269–78
- Baum, Manfred: »Gefühl, Begehren, Wollen in Kants praktischer Philosophie«. In: *Jahrbuch für Ethik und Recht* 14 (2006), 125–139
- Baum, Manfred: »Person und Persönlichkeit bei Kant«. In: Achim Lohmar / Henning Peucker (Hg.), *Subjekt als Prinzip? Zur Problemgeschichte und Systematik eines neuzeitlichen Paradigmas*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2004, 81–92
- Baumanns, Peter: »Kant und die Philosophie der Aufklärung (Kant – Locke – Hume)«. In: Paul Geyer (Hg.), *Das 18. Jahrhundert: Aufklärung*. Regensburg: Pustet, 193–214
- Baumanns, Peter: *Kants Ethik. Die Grundlehre*. Königshausen & Neumann 2000
- Baumanns, Peter: *Kants Philosophie der Erkenntnis. Durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der »Kritik der reinen Vernunft«*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1997
- Bedorf, Thomas: *Verkennende Anerkennung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2009
- Behrends, Okko: »Kants Taube und der luftleere Raum der reinen praktischen Vernunft«. In: Friedrich Harrer / Heinrich Honsell / Peter Mader (Hg.), *Gedächtnisschrift für Theo Mayer-Maly*. Wien: Springer 2011, 53–82
- Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften*, VI: *Fragmente vermischten Inhalts. Autobiographische Schriften*, hg. v. Rolf Tiedemann / Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985
- Benyoetz, Elazar: *Die Zukunft sitzt uns im Nacken*. München: Carl Hanser 2000
- Bermbach, Udo / Kodalle, Klaus-M. (Hg.), *Furcht und Freiheit. Leviathan – Diskussion 300 Jahre nach Thomas Hobbes*. Opladen: Westdeutscher Verlag 1982

- Bernasconi, Robert: »Levinas Face to Face – with Hegel«. In: *Journal of the British Society for Phenomenology* 13, 3 (1982), 267–76
- Bernasconi, Robert: »Totalität und Unendlichkeit in Hegels ›Glauben und Wissen‹«, übers. v. Brigitta Keintzel. In: Brigitta Keintzel / Burkhard Liebsch (Hg.), *Hegel und Levinas. Kreuzungen, Brüche, Überschreitungen*. Freiburg i. B.: Alber 2010, 299–313
- Bertram, Georg: »Anspruch auf Anerkennung? Über Symmetrien und Asymmetrien intersubjektiver Bindungen«. In: Brigitta Keintzel / Burkhard Liebsch (Hg.), *Kreuzungen – Brüche – Überschreitungen: Zwischen Hegel und Levinas*, Freiburg i. B.: Alber 2010, 111–27
- Bianchi, Silvia de / Wunderlich, Falk: s. v. »Materie«. In: Marcus Willaschek / Jürgen Stolzenberg / Georg Mohr / Stefano Bacin (Hg.), *Kant-Lexikon in drei Bänden*. Berlin: De Gruyter 2021, 1466–72
- Blumenberg, Hans: *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, I–III. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1981
- Böhme, Gernot: *Philosophieren mit Kant. Zur Rekonstruktion der Kantischen Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986
- Bonnemann, Jens: *Das leibliche Widerfahrnis der Wahrnehmung. Eine Phänomenologie des Leib-Welt-Verhältnisses*. Münster: mentis 2016
- Boucher, Joanne: »Male Power and Contract Theory: Hobbes and Locke in Carole Pateman's The Sexual Contract«. In: *Canadian Journal of Political Science/Revue Canadienne De Science Politique* 36, Nr. 1 (2003), 23–38
- Boucher, Joanne: »Masculine Power? A Gendered Look at the Frontispiece of Hobbes's Leviathan«. In: *Hypatia* (2021), 1–21
- Brandom, Robert: *Wiedererinnertes Idealismus*, übers. v. Falk Hamann und Aaron Shoichet. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2015
- Brandt, Reinhard: »Das Titelblatt des Leviathan«. In: Wolfgang Kersting (Hg.), *Thomas Hobbes: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates* (Klassiker auslegen, Bd. 5), 2. Aufl. Berlin: Akademie Verlag 2008, 25–45
- Brandt, Reinhard: »Die Bestimmung des Menschen als Zentrum der Kantischen Philosophie«. In: Jürgen Stolzenberg (Hg.), *Kant in der Gegenwart*. Berlin: de Gruyter 2007, 17–49
- Bredenkamp, Horst: *Der Behemoth. Metamorphosen des Anti-Leviathan* (Carl-Schmitt-Vorlesungen). Berlin: Duncker und Humblot 2016
- Bredenkamp, Horst: *Thomas Hobbes – Der Leviathan: Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder, 1651–2001*. Berlin: Akademie Verlag 2020
- Brinnich, Max: »Der Humanismus und die Zeit bei Kant und Levinas«. In: Andreas Oberprantacher / Anne Siegetsleitner (Hg.), *Mensch sein – Fundament, Imperativ oder Floskel? Beiträge zum 10. Internationalen Kongress der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie in Innsbruck*. Universität Innsbruck: University Press 2017, 53–61

- Butler, Judith: »Endangered/Endangering: Schematic Racism and White Paranoia«. In: Robert Gooding-Williams (Hg.), *Reading Rodney King / Reading Urban Uprising*. New York: Routledge 1993, 15–22
- Butler, Judith: »Rethinking Vulnerability and Resistance«. In: Judith Butler / Zeynep Gambetti / Leticia Sabsay (Hg.), *Vulnerability in Resistance*. Durham: Duke University Press 2016, 12–27
- Butler, Judith: »Zirkel des schlechten Gewissens. Nietzsche und Freud«. In: Dies., *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, übers. v. Reiner Ansén. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2001, 63–80
- Butler, Judith / Gambetti, Zeynep / Sabsay, Leticia (Hg.): *Vulnerability in Resistance*. Durham: Duke University Press 2016
- Chalier, Catherine: *What Ought I to Do? Morality in Kant and Levinas*, übers. aus dem Französischen v. Jane Marie Todd. Ithaca, NY: Cornell University Press 2002
- Cohen, Hermann: *Kants Begründung der Ethik*. Berlin: Dümmlers Verlagsbuchhandlung 1877 (reprint)
- Cohen, Richard A.: *Elevations. The Height of the Good in Rosenzweig and Levinas*. Chicago: The Chicago University Press 1994
- Cohen, Richard A.: »Franz Rosenzweig's *Star of Redemption* and Kant«. In: *Philosophical Forum* 41, no. 1–2 (2010), special issue: *Back to Kant II: The Fate of Kant in a Time of Crisis*, ed. Thomas Teufel, 73–98
- Cohen-Levinas, Danielle: »The Corporeal Meaning of Time. Phenomenology and Literature: Lévinas, Reader of Proust, translated from the original French by Lena Taub Robles«. In: *The New Centennial Review* 17, no. 2 (2017), 25–41
- Critchley, Simon: *Unendlich fordernd. Ethik der Verpflichtung, Politik des Widerstands*, übers. v. Andrea Stumpf / Gabriele Werbeck. Berlin: diaphanes 2008
- Delhom, Pascal: *Der Dritte. Lévinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*. München: Fink 2000
- Delhom, Pascal: »Hegel, Levinas und das Verhältnis des Rechts zum Verletzungsverbot«. In: Brigitta Keintzel / Burkhard Liebsch (Hg.), *Kreuzungen – Brüche – Überschreitungen: Zwischen Hegel und Levinas*, Freiburg i. B.: Alber 2010, 128–44
- Delhom, Pascal / Hirsch Alfred: »Vorwort«. In: Emmanuel Levinas, *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, hg. und mit einem Vorwort von Pascal Delhom / Alfred Hirsch. Berlin: diaphanes 2007, 7–70
- Derrida, Jacques: »Interpretations at War. Kant, der Jude, der Deutsche«, übers. v. Elisabeth Weber. In: Elisabeth Weber / Georg Christoph Tholen (Hg.), *Das Vergessen(e). Anamnesen des Undarstellbaren*. Wien: Turia+Kant 1997, 71–139

- Disse, Jörg: »Die Philosophie Immanuel Kants im ›Stern der Erlösung‹. Ein Kommentar«. In: Martin Brassler (Hg.), *Rosenzweig als Leser*. Tübingen: Max Niemeyer 2004, 245–72
- Dorlin, Elsa: *Selbstverteidigung. Eine Philosophie der Gewalt*, übers. v. Andrea Hemminger. Berlin 2020
- DWDS: *Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache. Das Wortauskunftssystem zur deutschen Sprache in Geschichte und Gegenwart*, hrsg. v. d. Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. <https://www.dwds.de/> (aufgerufen am 20.2.2023)
- Ebeling, Hans: *Vernunft und Widerstand. Die beiden Grundlagen der Moral*. Freiburg i. B.: Alber 1986
- Eisler, Rudolf: s. v. »Erkenntnis«. In: Ders., *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichen Nachlaß* (1930). <https://www.textlog.de/eisler/kant-lexikon/> (aufgerufen am 20.2.2023)
- Eisler, Rudolf: s. v. »Kant, Immanuel«. In: Ders., *Philosophen-Lexikon. Leben, Werke und Lehren der Denker* (1912). <http://www.zeno.org/Eisler-1912/A/Kant,+Immanuel> (aufgerufen am 20.2.2023)
- Esser, Andrea Marlen: *Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart*. Stuttgart: frommann-holzboog 2004
- Esser, Andrea Marlen: »Schwerpunkt: Sprache und Ethik«. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58 (2010), 51–4
- Esterbauer, Reinhold: »Der Wille als Leib und Zeit. Zum Konzept von Leibzeit bei Emmanuel Levinas«. In: Andreas Oberprantacher / Anne Siegetleitner (Hg.), *Mensch sein – Fundament, Imperativ oder Floskel? Beiträge zum 10. Internationalen Kongress der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie in Innsbruck*. Universität Innsbruck: University Press, 2017, 157–64
- Falkenburg, Brigitte: *Kants Kosmologie – die wissenschaftliche Revolution der Naturphilosophie im 18. Jahrhundert*. Frankfurt a. M.: Klostermann 2000
- Fang Ng, Su: »Hobbes and the Bestial Body of Sovereignty«. In: Nancy J. Hirschmann / Joanne Wright (Hg.), *Feminist Interpretations of Thomas Hobbes*. State College: Penn State University Press 2012, 83–101
- Fink, Eugen: »Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie«. In: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 22, XI/2 (1957), 321–37
- Fink, Eugen: »Philosophie als Überwindung der ›Nativität‹ [1948]«. In: Ders., *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*. Freiburg i. B.: Alber 2004, 98–126
- Fink, Eugen: *Philosophie des Geistes*. Würzburg: Königshausen & Neumann 1994
- Fischer, Norbert: »Die Zeit als Problem in der Metaphysik Kants«. In: Norbert Fischer (Hg.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*. Hamburg: Meiner 2004, 409–31

- Fischer, Norbert: »Zur Kritik der Vernunftkenntnis bei Kant und Levinas: Die Idee des transzendentalen Ideals und das Problem der Totalität.« In: *Kant-Studien* 90 (1999), 168–90
- Foucault, Michel: *Analytik der Macht*, übers. v. Reiner Ansén / Michael Bischoff / Hans-Dieter Gondek / Hermann Kocyba / Jürgen Schröder. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005
- Foucault, Michel: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, übers. v. Ulrich Raulff / Walter Seitter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1999
- Foucault, Michel: *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–76)*, übers. v. Michaela Ott. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999
- Gehring, Petra: »Thomas Hobbes: *Leviathan*«. In: Gerhard Gamm / Eva Schürmann (Hg.), *Von Platon bis Derrida. 20 Hauptwerke der Philosophie*. Darmstadt: Primus Verlag 2005, 81–99
- Geier, Manfred: *Kants Welt. Eine Biographie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2003
- Gerhardt, Volker: *Vernunft und Leben*. Stuttgart: Reclam 2002
- Gibbs, Robert: *Correlations in Rosenzweig and Levinas*. Princeton: Princeton University Press 1992
- Goldschmidt, Georges-Arthur: *Als Freud das Meer sah. Freud und die deutsche Sprache*. Zürich: Amman 1999
- Gondek, Hans-Dieter: *Angst Einbildungskraft Sprache. Ein verbindender Aufriß zwischen Freud – Kant – Lacan*. München: Boer 1990
- Graband, Claudia: s. v. »Spontaneität, absolute«. In: Marcus Willaschek / Jürgen Stolzenberg / Georg Mohr / Stefano Bacin (Hg.), *Kant-Lexikon in drei Bänden*. Berlin: De Gruyter 2021, 2156–58
- Habermas, Jürgen: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1998
- Hampe, Michael: »Thomas Hobbes. Empfinden und Konstruieren«. In: Dominik Perler / Markus Wild (Hg.), *Sehen und Begreifen. Wahrnehmungstheorien in der frühen Neuzeit*. Berlin: De Gruyter 2008, 123–44
- Hansen, Brigitte: »Geschlechterverhältnis und politische Philosophie des 17. Jahrhunderts«. In: *Feministische Studien* 11, Nr. 1 (1993), 65–80
- Haslanger, Sally: *Der Wirklichkeit widerstehen. Soziale Konstruktion und Sozialkritik*, hg. und mit einem Nachwort von Daniel James. Berlin: Suhrkamp 2021
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke in 20 Bänden*, hg. v. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1986:
- Bd. 3: *Phänomenologie des Geistes*
 - Bd. 7: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*
 - Bd. 9: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*

- Bd. 11: *Berliner Schriften 1818–1831*
- Bd. 12: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*
- Bd. 13: *Vorlesungen über die Ästhetik I*
- Bd. 18: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*
- Bd. 19: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*
- Henrich, Dieter: »Die Anfänge der Theorie des Subjekts (1789)«. In: Axel Honneth / Jürgen Habermas (Hg.), *Zwischenbetrachtungen: Im Prozeß der Aufklärung: Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*, 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989, 106–70
- Henrich, Dieter: »Ethik der Autonomie«. In: Ders., *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*. Stuttgart: Reclam 1982, 6–56
- Herzog, Annabel: »Hegelian Dialectics and the Question of Messianism«. In: Dies., *Levinas's Politics: Justice, Mercy, Universality*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2020, 108–25
- Hirsch, Alfred: »Vom Menschenrecht zum ewigen Frieden«. In: Pascal Delhom / Alfred Hirsch (Hg.), *Im Angesicht der Anderen. Levinas' Philosophie des Politischen*. Berlin: diaphanes 2005, 229–44
- Hirschmann, Nancy J. / Wright, Joanne (Hg.): *Feminist Interpretations of Thomas Hobbes* (Re-Reading the Canon). State College: Penn State University Press 2012
- Hirschmann, Nancy J. / Wright, Joanne H.: »Hobbes, History, Politics and Gender: A Conversation with Carol Pateman and Quentin Skinner«. In: Dies., *Feminist Interpretations of Thomas Hobbes* (Re-Reading the Canon). State College: Penn State University Press 2012, 18–44
- Hobbes, Thomas: *Grundzüge der Philosophie – Vom Körper – Vom Menschen – Vom Bürger*, übers. v. Max Frischeisen-Köhler. Berlin: Hoffenberg 2017
- Hobbes, Thomas: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates* (1651), hg. und eingeleitet v. Iring Fetscher, übers. v. Walter Euchner. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2017
- Höffe, Otfried: *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*. München: C. H. Beck 2003
- Höffe, Otfried: *Thomas Hobbes*. München: C. H. Beck 2010
- Holzleithner, Elisabeth: »Shklar versus Schmitt: Kontrastierende Perspektiven eines pessimistischen Menschenbildes in der politischen Philosophie«. In: Anne Siegetsleitner / Andreas Oberprantacher / Marie-Luisa Frick / Ulrich Metschl (Hg.), *Crisis and Critique: Philosophical Analysis and Current Events. Proceedings of the 42nd International Ludwig Wittgenstein Symposium*. Berlin / Boston: De Gruyter 2002, 79–100

- Honneth, Axel: *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2010
- Horn, Christoph: s. v. »Triebfeder«. In: Marcus Willaschek / Jürgen Stolzenberg / Georg Mohr / Stefano Bacin (Hg.), *Kant-Lexikon in drei Bänden*. Berlin: De Gruyter 2021, 2334–36
- Hütig, Andreas: »Von der Kritik der Vernunft zur Kritik der Kultur. Cassirers Transformation der Philosophie«. In: Konstantin Broese / Andreas Hütig / Oliver Immel / Renate Reschke (Hg.), *Vernunft der Aufklärung – Aufklärung der Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag 2006, 267–78
- Irrlitz, Gerd: *Kant-Handbuch. Leben und Werk*. 3. Aufl. Stuttgart: Metzler 2015
- Joerden, Jan C.: s. v. »Widerstand«. In: Marcus Willaschek / Jürgen Stolzenberg / Georg Mohr / Stefano Bacin (Hg.), *Kant-Lexikon in drei Bänden*. Berlin: De Gruyter 2021, 2644–46
- Jullien, François: *Vom Sein zum Leben*. Euro-chinesisches Lexikon des Denkens, übers. v. E. Landrichter. Berlin: Matthes & Seitz 2018
- Kallhoff, Angela: *Der Mensch – das moralische Tier*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2022
- Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe*, I–XXIII. Electronic Edition. Charlottesville, VA: InteLex Corporation, 1999
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig: Reclam 1979 (ehemalige Kehrbachsche Ausgabe, hg. v. Raymund Schmidt, Nachwort von Helmut Seidel, Sachregister von Theodor Valentiner)
- Kaulbach, Friedrich: *Ethik und Metaethik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1974.
- Kaulbach, Friedrich: *Immanuel Kant*. Berlin: De Gruyter 1982
- Kaulbach, Friedrich: »Leibbewusstsein und Welterfahrung beim frühen und späten Kant«. In: *Kant-Studien* 54, Nr. 1–4 (1963), 464–81
- Keintzel, Brigitta: »Dauer und Augenblick. Rosenzweigs Verständnis vom Und«. In: *Rosenzweig Jahrbuch* 11 (2018), 240–61
- Keintzel, Brigitta: »Dialogue as the ›Dialectic of the Soul‹ or the ›Root of Ethics‹? Hegel’s Legacy and Levinas’s Veto«. In: *Levinas Studies* 15 (2021), 175–202
- Keintzel, Brigitta: »Die Illusionen des Gewissens. Melanie Klein und Emmanuel Levinas«. In: Marlen Bidwell-Steiner / Anna Babka (Hg.), *Obskure Differenzen. Psychoanalyse und Gender Studies*. Gießen: Psychosozial 2013, 193–208
- Keintzel, Brigitta: »Einleitung«. In: Dies. / Burkhard Liebsch (Hg.), *Hegel und Levinas. Kreuzungen, Brüche und Überschreitungen*. Freiburg i. B.: Alber 2010, 13–23
- Keintzel, Brigitta: »›Like a Virgin‹. Levinas’s Anti/Platonic Understanding of Love and Desire«. In: *Levinas Studies* 11 (2017), 21–39

- Keintzel, Brigitta: »Pluralismus in der Philosophie des Geistes«. In: *Hegel-Jahrbuch* 2010, 163–67
- Keintzel, Brigitta: »Spüren, Hören und das Verstehen der Stimme. Die Stimme als Leitfaden für intra- und intersubjektive Dialoge«. In: Elisabeth Skale / Sabine Schlüter / Ulrike Kadi (Hg.), *Psychoanalyse – nicht ohne meinen Körper. Sigmund-Freud-Vorlesungen 2019*. Frankfurt a. M.: Brandes & Apsel 2020, 220–33
- Keintzel, Brigitta: »The Other as Categorical Imperative: Levinas's Reading of Kant«. In: *Levinas Studies* 14 (2020), 127–49
- Keintzel, Brigitta: »Urteil und Gewissen. Hegel und Levinas im Vergleich«. In: Sandra Lehmann / Sophie Loidolt (Hg.), *Urteil und Fehlurteil*. Wien: Turia+Kant 2011, 153–67
- Kersting, Wolfgang: »»ein beharrliches Ganzes unter widersinnlichen Köpfen«. Kants Gemeinschaftsphilosophie«. In: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 4, Nr. 1 (2010), 79–93
- Kersting, Wolfgang: »Vertrag, Souveränität, Repräsentation. Zu den Kap. 17–22 des Leviathan«. In: Ders. (Hg.), *Thomas Hobbes: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates* (Klassiker auslegen, Bd. 5). 2. Aufl. Berlin: Akademie Verlag 2008, 173–91
- Kleingeld, Pauline: *Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2001
- Klemme, Heiner F.: *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*. Hamburg: Meiner 1996
- Korsgaard, Christine: *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*. Oxford, University Press 2009
- Korsgaard, Christine: »Ursprung der Normativität«. In: Herlinde Pauer-Studer (Hg.), *Konstruktionen praktischer Vernunft*, übers. v. Ilse Utz. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000, 35–66.
- Lepénies, Wolf: *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts*. München: Hanser 1976
- Levinas, Emmanuel: »Dialog«, übers. v. Heinz-Jürgen Görtz / Martine Lorenz-Bourjot. In: Robert Scherer / Emmanuel Levinas / Henri Bouillard, *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*. Freiburg i. B.: Herder 1981, 64–85
- Lévinas, Emmanuel: *Die Spur des Anderen, Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, übers. u. hg. v. Wolfgang Nikolaus Krewani. Freiburg i. B.: Alber 1999
- Lévinas, Emmanuel: *Die Unvorhersehbarkeiten von Geschichte*, übers. v. Alwin Letzkus. Freiburg i. B.: Alber 2006

- Lévinas, Emmanuel: *Eigennamen*, übers. v. Frank Miething München: Hanser 2008
- Lévinas, Emmanuel: *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*, übers. v. Dorothea Schmidt. Wien: Passagen 1996
- Lévinas, Emmanuel: »Franz Rosenzweig. Ein modernes jüdisches Denken«. In: Ders., *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie*. München: Hanser 1991, 99–122
- Levinas, Emmanuel: *Humanismus des anderen Menschen*, übers. und mit Einleitung v. Ludwig Wenzler. Hamburg: Felix Meiner 2005
- Levinas, Emmanuel: *Is It Righteous To Be? Interviews with Emmanuel Levinas*, ed. by Jill Robbins. Stanford: Stanford University Press 2001
- Lévinas, Emmanuel: »Jean Wahl und die Sinnlichkeit«. In: Ders., *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie*. München: Hanser 1991, 161–171
- Lévinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. 3. Aufl. Freiburg i. B.: Alber, 1998
- Lévinas, Emmanuel: *Schwierige Freiheit. Versuche über das Judentum*. Frankfurt a. M. 1996
- Lévinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übersetzt von Wolfgang N. Krewani. Freiburg i. B.: Alber 2002
- Lévinas, Emmanuel: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, hg. und mit einem Vorwort von Pascal Delhom / Alfred Hirsch. Berlin: diaphanes 2007
- Lévinas, Emmanuel: *Vom Sein zum Seienden*, übers. v. Anna Maria Krewani / Wolfgang Nikolaus Krewani. Freiburg i. B.: Alber 1997
- Lévinas, Emmanuel: »Vorwort«. In: Stéphane Mosès, *System und Offenbarung – Die Philosophie Franz Rosenzweigs*, aus dem Französischen von Rainer Rochlitz. München: W. Fink 1985, 9–18
- Lévinas, Emmanuel: *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*. Freiburg i. B.: Alber 2004
- Lévinas, Emmanuel: *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*. München: Hanser 1995
- Liebsch, Burkhard: *Verletztes Leben. Studien zur Affirmation von Schmerz und Gewalt im gegenwärtigen Denken. Zwischen Hegel, Nietzsche, Bataille, Blanchot, Levinas, Ricœur und Butler*. Ettlingen: Die Graue Edition 2014
- Loick, Daniel: *Kritik der Souveränität*. Frankfurt a. M.: Campus 2012
- Loidolt, Sophie: *Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*. London: Routledge 2018
- Meir, Ephraim: *Differenz und Dialog*. Münster: Waxmann 2011
- Mendelssohn, Moses: »Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum«. In: Ders., *Schriften über Religion und Aufklärung*, hg. v. Martina Thom. Berlin: Union Verlag 1989, 351–458

- Menke, Christoph: *Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2018
- Mersch, Dieter: *Medientheorien. Zur Einführung*. Hamburg: Junius 2006
- Meyer, Theo: »Das Problem des Monologs«. In: *Perspektiven der Philosophie* 23 (1997), 389–47
- Mittelstraß, Jürgen: *Die griechische Denkform: Von der Entstehung der Philosophie aus dem Geiste der Geometrie*. Berlin / Boston: De Gruyter, 2014
- Mohr, Georg: *Das sinnliche Ich. Innerer Sinn und Bewußtsein bei Kant*. Würzburg: Königshausen & Neumann 1991
- Mohr, Georg: »Der Begriff der Person bei Kant, Fichte und Hegel«. In: Dieter Sturma (Hg.), *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie* (Ethica 3). Paderborn: mentis 2001, 103–141.
- Morrison, Toni: Toni Morrison talks to Peter Florence, 2022, https://www.youtube.com/watch?v=vtJFK_HtlQk (1:06:32) (30.1.2023)
- Mosès, Stéphane: *System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs, mit einem Vorwort von Emmanuel Lévinas*, übers. v. Rainer Rochlitz. München: Wilhelm Fink 1985
- Motzkin, Gabriel: »Wissenschaft, Säkularisierung und Entsäkularisierung an der Wende zum 20. Jahrhundert.« In: Jens Mattern (Hg.), *Einbruch der Wirklichkeit. Die Realität der Moderne zwischen Säkularisierung und Entsäkularisierung*. Berlin: Vorwerk 2002, 150–64
- Nagel, Thomas: »Moralische Verpflichtung und rationales Selbstinteresse«, übers. v. Ingolf Ebel. In: Wolfgang Kersting (Hg.), *Thomas Hobbes: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates* (Klassiker auslegen, Bd. 5). 2. Aufl. Berlin: Akademie Verlag 2008, 160–72
- Nagl-Docekal, Herta: *Innere Freiheit. Grenzen der nachmetaphysischen Moraliskonzeptionen* (Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 36). Berlin: De Gruyter 2014
- Nakano, Hirotaka: »Selbstaffektion in der transzendentalen Deduktion«. In: *Kant-Studien* 102, Nr. 2 (2011), 213–31
- Nancy, Jean-Luc: *Hegel. Die spekulative Anmerkung. Die Unruhe des Negativen*, übers. v. Thomas Laugstien / Jörn Etzold. Zürich: diaphanes 2011
- O'Neill, Onora: »Autonomy and the Fact of Reason in the Kritik der praktischen Vernunft (§§ 7–8: 30–41)«. In: Otfried Höffe (Hg.), *Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft* (Klassiker Auslegen). 2. Aufl. Berlin: Akademie Verlag 2011, 71–85
- Oberprantacher, Andreas: »Génélycologie. Auf der Fährte von Hobbes Leviathan in Foucaults und Agambens Analytik der Macht«. In: Reinhard Heil / Dirk Hommrich / Andreas Hetzel (Hg.), *Unbedingte Demokratie. Fragen an die Klassiker neuzeitlichen politischen Denkens*. Baden-Baden: Nomos 2011, 31–54

- Pateman, Carole: *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press 1988
- Pauer-Studer, Herlinde: *Autonom leben. Reflexionen über Freiheit und Gleichheit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000
- Peperzak, Adriaan, »Some Remarks on Hegel, Kant, and Levinas«. In: Richard A. Cohen (Hg.), *Face to Face with Levinas*. Albany: State University of New York 1986, 205–18
- Pieper, Annemarie: »Zweites Hauptstück (57 – 71)«. In: Otfried Höffe (Hg.), *Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft* (Klassiker Auslegen). 2. Aufl. Berlin: Akademie Verlag 2011, 101–16
- Pippin, Robert: *Die Aktualität des Deutschen Idealismus*. Berlin: Suhrkamp 2016
- Pippin, Robert: *Hegel on Self-Consciousness. Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*. Princeton: University Press 2011
- Quante Michael: »Der reine Begriff des Anerkennens. Überlegungen zur Grammatik der Anerkennungsrelation in Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹«. In: Hans Christoph Schmidt am Busch / Christopher Zurn (Hg.), *Anerkennung*. Berlin: Akademie Verlag 2009, 91–106
- Quante Michael: *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2011
- Recki, Birgit: »Erkennen, Handeln, Fühlen. Die Formen des Selbstbewusstseins bei Kant«. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 46, Nr. 6 (1998), 887–900
- Reichold, Anne: »Die Körper anderer als Quelle moralischer Normativität«. In: Anne Reichold / Pascal Delhom (Hg.), *Normativität des Körpers*. Freiburg i. B.: Alber 2011, 119–39
- Reichold, Anne: *Vergessene Leiblichkeit. Zur Rolle des Körpers in ontologischen und ethischen Persontheorien*. Paderborn: mentis 2004.
- Ringleben, Joachim: »Kants leichte Taube. Philosophisch-theologischer Versuch über den Widerstand«. In: *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen* 2009, Berlin: De Gruyter, 2010, 419–40
- Römer, Inga: *Das Begehren der reinen praktischen Vernunft. Kants Ethik in phänomenologischer Sicht*. Hamburg: Meiner 2018
- Rössler, Beate: *Autonomie. Ein Versuch über das gelungene Leben*. 3. Aufl. Berlin: Suhrkamp 2018
- Rössler, Beate: »Menschenrechte und Autonomie«. In: Nico Scarano / Mauricio Suárez (Hg.), *Ernst Tugendhats Ethik. Einwände und Erwiderungen*. München: C. H. Beck 2006, 235–54
- Röttgers, Kurt: *Spuren der Macht. Begriffsgeschichte und Systematik*. Freiburg i. B.: Alber 1990

- Rohbeck, Johannes: »Verkehrte Welt. Dialektik als Methode der Kritik«. In: Ders., *Didaktik der Philosophie und Ethik*. Dresden: Thelem 2008, 116–40
- Rosenzweig, Franz: *Briefe und Tagebücher = Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften* 1, 1. Band: 1900–1918. Haag: Martinus Nijhoff 1979
- Rosenzweig, Franz: *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, hg. und eingeleitet von Nahum Norbert Glatzer. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag 1992
- Rosenzweig, Franz: »Das neue Denken«. In: Ders., *Mein Ich entsteht im Du. Ausgewählte Texte zu Sprache, Dialog und Übersetzung*. Freiburg i. B.: Alber 2013, 96–120
- Rosenzweig, Franz: *Der Stern der Erlösung = Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften* 2. Haag: Martinus Nijhoff 1976
- Rotenstreich, Nathan: *Wege zur Erkennbarkeit der Welt*. Freiburg i. B.: Alber 1983
- Roth, Klaus: »Geschichte des Widerstandsdenkens. Ein ideengeschichtlicher Überblick«. In: Klaus Roth / Ladwig, Bernd (Hg.), *Recht auf Widerstand? Ideengeschichtliche und Philosophische Perspektiven* (Studien zu Grund- und Menschenrechten, 12). Potsdam: Universitätsverlag 2006, 7–54
- Sauer, Birgit: »Gewalt, Geschlecht, Kultur. Fallstricke aktueller Debatten um ›traditionsbedingte‹ Gewalt«. In: Birgit Sauer (Hg.), *Zwangsfreiheiten. Multikulturalität und Feminismus*. Wien: Promedia 2008, 49–62
- Scarano, Nico: »Moralisches Handeln. Zum dritten Hauptstück von Kants Kritik der praktischen Vernunft (71–89)«. In: Otfried Höffe (Hg.), *Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft* (Klassiker Auslegen). 2. Aufl. Berlin: Akademie Verlag 2011, 117–31
- Schmid, Hans Bernhard: *Moralische Integrität. Kritik eines Konstrukts*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2011
- Schmitt, Carl: *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* (1938). Stuttgart: Klett Cotta 2018
- Schönwälder-Kuntze, Tatjana: *Freiheit als Norm?* Bielefeld: transcript 2014
- Scholz, Leander: *Der Tod der Gemeinschaft. Ein Topos der politischen Philosophie* (*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Sonderband 33). Berlin: Akademie Verlag 2012
- Schopenhauer, Arthur: »Noch einige Erläuterungen zur Kantischen Philosophie«. In: Ders., *Parerga und Paralipomena: Kleinere Schriften*, Bd. 1 (Werke in fünf Bänden). Zürich: Haffmanns Verlag 1991, 83–131
- Selk, Veith: »Resisto, ergo sum! Anmerkungen zur Begriffsgeschichte von ›Widerstand‹«. In: *Peripherie* 129, 33. Jg. (2013), Münster: Westfälisches Dampfboot, 8–38
- Setton, Dirk: *Autonomie und Willkür. Kant und die Zweideutigkeit der Freiheit*. Berlin: De Gruyter 2021

- Shell, Susan Meld: *Kant and The Limits of Autonomy*. Harvard: Harvard University Press 2009
- Shell, Susan Meld: *The Embodiment of Reason. Kant on Spirit, Generation, and Community*. Chicago: Chicago University Press 1996
- Simon, Josef: »Ende der Herrschaft? Zu Schriften von Emmanuel Levinas in deutschen Übersetzungen«. In: Brigitta Keintzel / Burkhard Liebsch (Hg.), *Hegel und Levinas. Kreuzungen, Brüche, Überschreitungen*. Freiburg i. B.: Alber 2010, 27–52
- Skinner, Quentin: »Die Idee der negativen Freiheit. Machiavelli und die moderne Diskussion«. In: Philipp Schink (Hg.), *Freiheit. Zeitgenössische Texte zu einer philosophischen Kontroverse*. Berlin: Suhrkamp 2017, 227–64
- Spaemann, Robert: »Kants Kritik des Widerstandsrechts«. In: Zwi Batscha (Hg.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1976, 347–58
- Stegmaier, Werner: *Emmanuel Levinas zur Einführung*. Hamburg: Junius 2013
- Stegmaier, Werner: »Levinas' Neuorientierung der Dialog-Philosophie«. In: Burkhard Liebsch (Hg.), *Emmanuel Levinas, Dialog. Ein kooperativer Kommentar*. Freiburg i. B.: Alber 2020, 89–119
- Steiner, George: *Warum Denken traurig macht*, übers. v. Nicolaus Bornhorn. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005
- Steiner, George: »Wort wider Gegenstand«. In: Ders., *Nach Babel. Aspekte der Sprache und des Übersetzers*, übers. v. Monika Plessner. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2014, 129–246
- Stolleis, Michael: *Das Auge des Gesetzes. Geschichte einer Metapher*. München: C. H. Beck 2014
- Strasser, Stephan: »Emmanuel Levinas. Ethik als Erste Philosophie«. In: Bernhard Waldenfels (Hg.), *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2010, 218–65
- Strobach, Nico: s. v. »Raum, leerer«. In: Marcus Willaschek / Jürgen Stolzenberg / Georg Mohr / Stefano Bacin (Hg.), *Kant-Lexikon in drei Bänden*. Berlin: De Gruyter 2021, 1886–87
- Sturma, Dieter: »Was ist der Mensch? Kants vierte Frage und der Übergang von der philosophischen Anthropologie zur Philosophie der Person«. In: Dietmar H. Heidemann / Kristina Engelhard (Hg.): *Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*, Berlin u. a.: De Gruyter 2004, 264–85
- Teichert, Dieter: »Begriff und Polysemie. Jean Starobinskis Metamorphosen der Begriffsgeschichte«. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 62 (2020): *Jean Starobinski*, 61–88
- Trabant, Jürgen: *Was ist Sprache*. München: C. H. Beck 2008
- Tugendhat, Ernst: *Ethik und Politik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2015

- Tugendhat, Ernst: *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993
- Varga von Kibéd, Alexander: »Der Widerstand gegen den Verstand bei Kant. Über die Grenzen der Vergegenständlichung in der Philosophie des Kritizismus«. In: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 68 (1960), 394–405
- Waibel, Violetta: »Kant und Hegel über Zweckbegriffe«. In: *Hegel-Jahrbuch* 2016, 460–68
- Waldenfels, Bernhard: *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Selbst*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2000
- Waldenfels, Bernhard: *Platon. Zwischen Logos und Pathos*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2017
- Warren, Nicolas de: *Original Forgiveness*. Evanston, IL: Northwestern University Press 2020
- Warren, Nicolas de: »Where Were You When I Laid Earth's Foundations?« Levinas and the Book of Job«. In: *Levinas Studies* 15 (2021), 203–34
- Weinrich, Harald: »Semantik der kühnen Metapher«. In: Anselm Haverkamp (Hg.), *Theorie der Metapher*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983, 316–44
- Wildfeuer, Armin G.: »Vernunft«. In: Petra Kolmer / Armin G. Wildfeuer (Hg.) in Verbindung mit Wolfram Hogrebe, Ludger Honnefelder, Christoph Horn, Wolfgang Kluxen und Wilhelm Vossenkuhl, *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. 3. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2013, 2333–70
- Wille, Katrin: *Die Praxis des Unterscheidens. Historische und systematische Perspektiven*. Freiburg i. B.: Alber 2018
- Willms, Bernard: »Die Angst, die Freiheit und der Leviathan. Staatsmechanismus oder politische Dialektik?«. In: Udo Bernbach / Klaus-M. Kodalle (Hg.), *Furcht und Freiheit. Leviathan – Diskussion 300 Jahre nach Thomas Hobbes*. Opladen: Westdeutscher Verlag 1982, 79–90
- Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*. In: Ders., *Werkausgabe in 8 Bänden*, Bd. 1: *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1989
- Wohlfart, Günter: *Denken der Sprache. Sprache und Kunst bei Vico, Hamann, Humboldt und Hegel*. Freiburg i. B.: Alber 1984
- Wood, Allen: »Der gute Wille«. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 49 (2001), 819–30
- Zantvoort, Bart / Comay, Rebecca (Hg.): *Hegel and Resistance, History, Politics and Dialectics*. London: Bloomsbury 2018
- Ziche, Paul: »Die Einheit der Natur. Naturphilosophische Einheitsprogramme bei und nach Kant«. In: Ernst-Otto Onnasch (Hg.), *Kants Philosophie der Natur: ihre Entwicklung im Opus postumum und ihre Wirkung*. Berlin: De Gruyter 2009, 221–40

Namens- und Werkregister

- Adorno, Theodor W. 8, 273
 Alloa, Emmanuel 31, 35, 37
 Badiou, Alain 41, 288
 Bargetz, Brigitte 41
 Barthes, Roland 31, 104–05
 Baum, Manfred 106–09, 116, 135, 177, 189
 Baumanns, Peter 97, 130, 145, 147, 155, 171, 184
 Bedorf, Thomas 49
 Behrends, Okko 135
 Benjamin, Walter 144
 Benyoetz, Elazar 7
 Bernbach, Udo 70, 303
 Bernasconi, Robert 17, 238, 272, 279
 Bertram, Georg 253
 Bianchi, Silvia de 129
 Biran, Maine de 39
 Blumenberg, Hans 30, 31, 129
 Böhme, Gernot 164
 Bonnemann, Jens 38, 39
 Bosse, Abraham 80, 84
 Boucher, Joanne 72, 86
 Bandom, Robert 248, 249
 Brandt, Reinhard 82, 120
 Bredekamp, Horst 79, 82, 86
 Brinnich, Max 216–17
 Butler, Judith 44, 52, 67
 Chaliel, Catherine 217–18, 233
 Cohen, Hermann
 – Kants Begründung der Ethik 102–03
 Cohen, Richard A. 45, 47,
 Cohen-Levinas, Danielle 242, 287
 Comay, Rebecca 245
 Critchley, Simon 91
 Delhom, Pascal 17, 236, 242, 257, 285
 Derrida, Jacques 133, 242, 292
 Descartes, René 141, 225
 Disse, Jörg 45
 Dorlin, Elsa 67–8
 Ebeling, Hans 106, 138–39
 Eisler, Rudolf 102, 147
 Esser, Andrea Marlen 30, 120, 182, 186, 194
 Esterbauer, Reinhold 215–16
 Falkenburg, Brigitte 161
 Fang Ng, Su 86
 Fink, Eugen 10, 28–9, 171
 Fischer, Miriam 31, 35, 37
 Fischer, Norbert 217, 238
 Foucault, Michel 52, 57, 86
 Freud, Sigmund 23, 30, 73
 Gehring, Petra 53, 56, 57, 61, 66, 75, 78
 Geier, Manfred 32
 Gerhardt, Volker 171
 Gibbs, Robert 47
 Goldschmidt, Georges-Arthur 30
 Gondek, Hans-Dieter 115
 Graband, Claudia 143
 Grimm, Jacob III
 Grimm, Wilhelm III
 Habermas, Jürgen 51
 Hampe, Michael 60
 Hansen, Brigitte 72
 Haslanger, Sally 170, 281
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 6, 12–3, 15–6, 21–2, 28, 34, 64, 88, 96, 115, 141, 145–48, 171, 175, 181, 190, 193, 232
 – Phänomenologie des Geistes 90–2, 163, 201–05, 222, 239– 58, 263–64, 267–76, 281–85
 Henrich, Dieter 141–42, 168, 183
 Hertz, Marcus 98–99
 Herzog, Annabel 274
 Hirsch, Alfred 236, 285
 Hirschmann, Nancy 71, 72, 78
 Hobbes, Thomas 61–62, 110, 118, 136, 162, 166
 – Leviathan 11–2, 43, 47, 49, 51–93, 94–7, 102, 175
 Höffe, Otfried 56, 59, 60, 63, 85, 88, 89, 121, 123, 124, 148, 154
 Holzleithner, Elisabeth 17, 69, 89, 90
 Honneth, Axel 253
 Horn, Christoph 185
 Hütig, Andreas 171
 Humboldt, Wilhelm von 38

Namens- und Werkregister

- Husserl, Edmund 10, 33, 225, 230
 Irrlitz, Gerd 153, 160, 162
 Joerden, Jan C. 119
 Jullien, François 23
 Kallhoff, Angela 195
 Kant, Immanuel 10, 12, 13, 15, 16, 21, 28,
 45, 48, 59, 64, 67, 90–2, 95–100, 112,
 118–22, 129, 201, 203–04, 207–12, 216–
 38, 249, 254, 278, 280, 283–87
 – Allgemeine Naturgeschichte und
 Theorie des Himmels 32–3
 – Träume eines Geistersehers 34, 60,
 113, 127, 158, 160–67
 – Kritik der reinen Vernunft 32, 34, 98–
 101, 107, 114–16, 121, 123–24, 126, 129,
 134, 139–59, 163–64, 167–75
 – Grundlegung der Metaphysik der Sit-
 ten 134, 173–74, 178–79, 184–189, 237
 – Kritik der praktischen Vernunft
 23, 110–01, 130, 135, 158, 166–69, 175–
 83, 190–01
 – Kritik der Urteilskraft 105–6, 131, 149–
 50, 179
 – Metaphysik der Sitten 112, 132–34, 180,
 191–92
 – Idee zu einer allgemeinen Geschich-
 te in weltbürgerlicher Absicht 112–14,
 191–99
 – Was ist Aufklärung? 124–25, 136–38,
 145, 197
 – Was heißt: Sich im Denken orientie-
 ren? 35–6
 Kaulbach, Friedrich 99, 101, 114–15, 124,
 126, 130, 142, 144, 151, 154
 Keintzel, Brigitta 15, 31, 38, 44, 216, 259,
 267, 268, 272
 Kersting, Wolfgang 80, 136, 161
 Kodalle, Klaus 70, 303
 Kleingeld, Pauline 197
 Klemme, Heiner 120
 Kopernikus, Nikolaus 152, 153
 Koppel, Paul s. Benyoëtz, Elazar 7
 Korsgaard, Christine 110, 137, 138
 Lepenies, Wolf 160
 Levinas, Emmanuel 11–3, 15–6, 26, 28,
 34, 38, 43–9, 72, 74, 90, 92–3, 96,
 108–10, 115, 117, 120, 133, 135, 137, 141,
 144, 157, 171, 176, 181–82, 190, 193, 199,
 201–05, 207–243, 245–46, 253, 256–
 78, 281–88
 Liebsch, Burkhard 17, 39
 Loick, Daniel 51–52, 77
 Loidolt, Sophie 17, 270
 Meir, Ephraim 17, 92, 152
 Mendelssohn Moses 70
 Menke, Christoph 193
 Merleau-Ponty, Maurice 33
 Mersch, Dieter 26
 Meyer, Theo 243
 Mittelstraß, Jürgen 148
 Mohr, Georg 116, 117, 135, 144, 227, 234
 Morrison, Toni 41
 Mosès, Stéphane 45, 47
 Motzkin, Gabriel 95, 96
 Nagel, Thomas 64
 Nagl-Docekal, Herta 17, 106, 108, 13
 Nakano, Hirotaka 146
 Newton, Isaac 131, 161, 165
 Nietzsche, Friedrich 35, 37, 52
 Nancy, Jean-Luc 249
 O'Neill, Onora 221, 233
 Oberprantacher, Andreas 52
 Pascal, Blaise 32
 Pateman, Carole
 – The Sexual Contract 71–2, 78
 Pauer-Studer, Herlinde 134
 Peperzak, Adriaan 232
 Pieper, Annemarie 130
 Pippin, Robert 249, 250, 268
 Platon 38, 125–26, 129, 148, 231
 Quante, Michael 253, 268
 Recki, Birgit 150
 Reichold, Anne 17, 37, 108, 176, 280
 Ricœur, Paul 39
 Ringleben, Joachim 148–49
 Römer, Inga 130, 157, 185, 219, 230
 Rössler, Beate 112, 183, 192–93, 221, 233
 Röttgers, Kurt 55
 Rohbeck, Johannes 281, 282
 Rosenzweig, Franz 11–2, 15, 43–7, 133,
 210–11, 283, 286, 288–89
 Rotenstreich, Nathan 248
 Roth, Klaus 8
 Sauer, Birgit 133
 Scarano, Nico 185
 Scheler, Max
 – Die Stellung des Menschen im Kos-
 mos 155
 Schmid, Hans Bernhard 8
 Schmitt, Carl 51, 69, 74–5, 84, 89–90
 Schönwälder-Kuntze, Tatjana 10
 Scholz, Leander 75
 Schopenhauer, Arthur 114
 Selk, Veith 51, 84
 Setton, Dirk 301
 Shell, Susan Meld 127–28, 162

- Simon, Josef 270, 271, 292
 Skinner, Quentin 64, 78
 Spaemann, Robert 132
 Stegmaier, Werner 49, 202, 266
 Steiner, George 29, 30
 Stolleis, Michael
 – Das Auge des Gesetzes 77, 78
 Strasser, Stephan 49
 Strobach, Nico 33
 Sturma, Dieter 120
 Teichert, Dieter 160, 161
 Trabant, Jürgen 30
 Tugendhat, Ernst 87, 96
 Varga von Kibéd, Alexander 147
 Waibel, Violetta 17, 175
 Waldenfels, Bernhard 33, 36, 37, 125,
 126, 148
 Warren, Nicolas de 186, 275
 Weinrich, Harald 121–22
 Wiese, Christian 17, 287
 Wildfeuer, Armin 157
 Wille, Katrin 186
 Willms, Bernard 87
 Wittgenstein, Ludwig
 – Philosophische Untersuchungen 31,
 105
 Wohlfart, Günter 38
 Wood, Allen 187
 Wright, Joanne 71, 72, 78
 Wunderlich, Falk 129
 Zantvoort, Bart 245
 Ziche, Paul 129, 161

