

## 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.<sup>393</sup> 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,<sup>394</sup> noch gelingt in der Perspektive des ethischen Widerstands ein unverstellter Zugang zur Wirklichkeit.<sup>395</sup>

---

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 äußernen Seienden zum Erlöschen.« (Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 173–74).

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

Levinas' Vorbehalte gegenüber einer transzentalphilosophischen 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 Phänomene des Widerstands zu trotzen oder diese zu befördern. Der Widerstand erschließt sich nicht durch das Sein, sondern *jenseits* oder *anders* als Sein.<sup>396</sup> 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.<sup>397</sup> 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 Seienden 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 transzentalphilosophischen 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 Begehrten. 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 Zweck-an-sich-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 Begehen, das nicht ein Begehen nach etwas, sondern ein Begehen 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 Prinzip 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 einzige 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 behauptete 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 Shoah. 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 totalität-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,<sup>398</sup> 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 »Einiige 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.«<sup>399</sup> 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 verficht Levinas den Gedanken, dass die leibliche Bedingtheit und die existentielle Ausgesetztheit 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 entgegensezten 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«.<sup>400</sup> 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. I.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*«.<sup>401</sup> 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*«,<sup>402</sup> 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.«<sup>403</sup>

Was Levinas als einen souveränen Freiheitsbegriff kritisiert, ist, dass der Liberalismus der vergangenen Jahrhunderte einen Freiheitsbegriff verficht, 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

---

berstab 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*«,<sup>404</sup> 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.«<sup>405</sup>

Levinas kritisiert hier, dass der Geltungsanspruch der Freiheit im gedanklichen Horizont eines vermeintlich vernünftigen Seins eingegliedert 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.<sup>406</sup>

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«.<sup>407</sup> 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 Heldenturns, 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.<sup>408</sup>

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.*«<sup>409</sup> 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.<sup>410</sup> 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 Doppelheit 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 Doppelheit 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« gelehnt 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.«<sup>411</sup> Eine Kluft zwischen Idee und Wirklichkeit ist problematisch, weil erst die mentalen und dann die faktischen Erscheinungsformen des moralisch Übeln 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«<sup>412</sup> begründet, sich selbst täuscht. Im Gegensatz zur »Entformalisierung der Zeit« schafft eine »Formalisierung der Zeit«<sup>413</sup> 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 Lévinas, *Verletzlichkeit und Frieden*, 83.

412 Vgl. Lévinas: *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.<sup>414</sup> Einem zügellos um sich greifenden Universalismus, der das Gute und das Böse als formal gleichwertig betrachtet, muss Inhalt 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.<sup>415</sup>

---

*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-zeitliches Denken, das Norbert Fischer als eine Freisetzung des Denkens gegenüber der Ordnung der Zeit bezeichnet, wird Denken ermächtigt, über drei Zeidimensionen 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 Selbsttheit. 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 Vernünfte 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 prozessuellen Austausch mit den Bedürfnissen, Meinungen und Gedanken der Menschen befindet.<sup>416</sup>

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? Philosophisch formuliert lautet die Frage: Wie begreifen wir das Böse, ohne dass wir es metaphysisch, mythologisch oder rational erklären bzw. erklären? 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, 82–3) 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 röhren nicht nur an den Grundfesten des Erkennens, sondern sie röhren 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«<sup>417</sup>) 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.

---

<sup>417</sup> 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 Begehrnen 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 Prinzip 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*«.<sup>418</sup> Was bedeutet eine solche Synthesis? Unter methodologischen Gesichtspunkten betrachtet Levinas die transzendentale 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 segenden 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.<sup>419</sup> 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 transzendentale 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.«<sup>420</sup>

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 Prinzip 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 Bedeutung 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.«<sup>421</sup> 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 Levinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt*, 174–75.

421 Levinas, *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 Denkrahmen 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 Erkenntnisschema 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«.<sup>422</sup> 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 denkendes 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.«<sup>423</sup>

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 Wechselseiterhältnis zur Wahrnehmung der Erscheinung, und ebenso der »immanente Vernunftgebrauch«, den Kant in Rückgriff auf einen verborgenen Plan der Natur denkt.<sup>424</sup> 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 transzendentale Einheit eines »Ich denke« auf eine logische Form reduziert wird.<sup>425</sup> 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, mittels 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.*«<sup>426</sup>

Davon unterschieden ist der Akt des begrifflich angeleiteten Erkennens, wo das Sinnliche »oberflächlich«<sup>427</sup> 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.*«<sup>428</sup> 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 transzendentale 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.<sup>429</sup>

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 bedeutungsstiftende Instanz eines »Ich denke« hinausweisen. Um sich ins phänomenologische Denken hineinzuübegeben, 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.<sup>430</sup> 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.<sup>431</sup> Die zeitliche Bedeutung der Gegenwart ist es, dass das Ich zur Zukunft strebt und ebenso zur Vergangenheit zurückkehrt: »[...] jede Gegenwart ist Vor- und Rückschau.«<sup>432</sup> Die zeitlich doppelte Voraussetzung der Wahrnehmung bezieht sich auf ein Vorstellen, das eine negative Ausrichtung aufweist.<sup>433</sup> 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 Levinas, *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 transzentalen Apperzeption, die in ihren synthetischen Leistungen leere Form bleibt. Wir sind weit davon entfernt, von der Vorstellung als einer un-bedingten Bedingung auszugehen!«<sup>434</sup>

Vorbehalte gegenüber einer transzental 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.«<sup>435</sup> Nicht die Vorstellung bezieht sich positiv auf das Subjekt, sie ist kein Werkzeug des Subjekts, sondern »die erste Bewegung der Vorstellung ist negativ«.<sup>436</sup> 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.«<sup>437</sup> Indem Vorstellen den Vorstellungsgegenstand auf die »Augenblicklichkeit eines Denkens« zurückführt, ist »Vorstellung konstituierend«.<sup>438</sup> 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 wieder aufnehmen« möchte.<sup>439</sup> Das Vorstellbare ist nicht auf einen imaginierten oder repräsentativen Wahrnehmungsgegenstand zu reduzieren, sondern dieses im Ausgang des Nichtvorstellbaren »als >entwurzelte< Vorstellung«<sup>440</sup> 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.«<sup>441</sup>*

Für Levinas gibt es keine präreflexive Korrelation zwischen den anderen und dem Selbst; nur eine »entwurzelte« oder ursprungslose in der Zeit stattfindende Vorstellung.<sup>442</sup> 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.<sup>443</sup> 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.<sup>444</sup> 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 Koper-nikanischen Wende: der Sinn bemisst sich nicht durch das Sein oder das Nichtsein, im Gegenteil, das Sein bestimmt sich vom Sinn her.«<sup>445</sup>

Das Ernstnehmen der kopernikanischen Wende interpretiert Levinas dahingehend, dass Vernunft sich nicht aus einer immanenten Ordnung erklärt.<sup>446</sup> 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.«<sup>447</sup>

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.« (Lévinas, Zwischen uns, 204).

445 Lévinas, *Jenseits des Seins*, 287–88.

446 Vgl. ausführlicher oben Kap. 3.3 und 3.4.2.

447 Lévinas, *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 Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.*«<sup>448</sup> 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 Ange-sprochen-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.*«<sup>449</sup>

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.<sup>450</sup>

### 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,<sup>451</sup> das (wie bereits hingewiesen) den Gegenstand vom Akt des Vorstellens unterscheidet.<sup>452</sup> 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 Ausgesetztheit 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 Begehrn 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«,<sup>453</sup> 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 Gedachten, Vorstellendem und Vorgestelltem. Die Kategorie der Relation vermag nicht zu erklären, wie wir leiblich eine Position auf der Erde »vollziehen«,<sup>454</sup> 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‹.«<sup>455</sup>

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 transzendentale Tätigkeit ist eine geistige Tätigkeit, »die nicht auf ein Objekt abzielt«.<sup>456</sup> Diese für Levinas »revolutionäre Idee«, welche die intellektuelle Aktivität charakterisiert, bringt das »Sehen und Berühren«,<sup>457</sup> »Hand und Zugriff«<sup>458</sup> in ein Naheverhältnis und gleichzeitig in eine Distanz. Aus der Feststellung »Die Sinne haben einen Sinn, der nicht im vorhinein als Vergegenständlichung bestimmt ist«,<sup>459</sup> 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.«<sup>460</sup> Diese Leere beruht auf der vollständigen Freiheit der Vorstellung, die eine »positive Bedingung« nicht im Vorstellen, son-

<sup>453</sup> Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 183.

<sup>454</sup> Vgl. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 180.

<sup>455</sup> Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 182.

<sup>456</sup> Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 270.

<sup>457</sup> Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 274.

<sup>458</sup> Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 271.

<sup>459</sup> Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 268.

<sup>460</sup> Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 271.

dern in der Tatsache der anderen hat.<sup>461</sup> Diese Bedingung erhält eine verbale Bedeutung durch die Unterscheidung zwischen dem »Blick« und dem »Empfang des Antlitzes«.<sup>462</sup>

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«<sup>463</sup> 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«.<sup>464</sup> 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 wahrt.« (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 separatedeness 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 einzige 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.<sup>465</sup> 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 [...].«<sup>466</sup>

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 Prinzip 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 Critique of the Practical Reason«; 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.<sup>467</sup> 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«.<sup>468</sup> 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.«<sup>469</sup> 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 Levinas, *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 taktiles 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*«<sup>470</sup>). Die räumliche Nähe hat bei dieser »*Angleichung des Denkens und des Seins an alle Ebenen der Wirklichkeit*«<sup>471</sup> eine empfindende Qualität, die das begriffliche Denken lenkt.

Einer »*Idee der Wahrheit als einer zugreifenden Gewalt über die Dinge*«<sup>472</sup> 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.<sup>473</sup> 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,<sup>474</sup> 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.<sup>475</sup> 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 Transzendentale ›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«.<sup>476</sup> 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.<sup>477</sup> 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«.<sup>478</sup> 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«<sup>479</sup> in Verbindung bringt, und der im kategorischen Imperativ zu sprechen beginnt: »Der kategorische Imperativ wäre demnach das tiefste Prinzip des Menschenrechtes.«<sup>480</sup>

---

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 Levinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt*, 175–76.

477 Levinas, *Zwischen uns*, 254.

478 Vgl. Levinas, *Zwischen uns*, 232–34.

479 Levinas, *Zwischen uns*, 253.

480 Levinas, *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.«<sup>481</sup> Der weitere Verlauf der Gedanken zeigt, dass Kant die Person sowohl über ihre »vernünftige« als auch über ihre »menschliche« Natur begründet.<sup>482</sup> 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 transzendentale Phänomenologie der Empfindung [...] die Rückkehr zu dem Terminus ›Empfindung< rechtfertigen« würde.<sup>483</sup> 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 augenblickhafter 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«<sup>484</sup> 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.<sup>485</sup>

---

484 Fischer, »Zur Kritik der Vernunfterkennnis 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.<sup>486</sup> 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 erschienenen 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 Zügänge 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*«,<sup>487</sup> 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*«.<sup>488</sup> Wo der eine von der Arbeit und der »Anstrengung des Begriffs«<sup>489</sup> spricht, spricht der andere von einem »Ausstieg aus dem Begriff«.<sup>490</sup> Wo der eine von einem weltgeschichtlich basierten »Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit«<sup>491</sup> spricht, spricht der andere von einer Zukunftsoffenheit, die das Subjekt in die Verantwortung zwingt, die nicht mit Fortschritthoffnungen verknüpft sein darf.<sup>492</sup> Wo der eine von einer »Versöhnung der Welt mit sich selbst«<sup>493</sup> spricht, spricht der andere von einer Gerechtigkeit, die verhindert, dass der Mensch in Natur bzw. in Sein Fuß fassen kann.<sup>494</sup> Spricht

<sup>487</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 492.

<sup>488</sup> Lévinas, *Jenseits des Seins*, 280.

<sup>489</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 56.

<sup>490</sup> Lévinas, *Jenseits des Seins*, 379.

<sup>491</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 32.

<sup>492</sup> Vgl. Lévinas, *Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*.

<sup>493</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, 500.

<sup>494</sup> 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,<sup>495</sup> 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«<sup>496</sup> 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.<sup>497</sup> 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.<sup>498</sup>

Nicht minder unterschiedlich sind die Überlegungen zu inter-subjektiven 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« (Lévinas, *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 Lévinas, *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, Lévinas 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,<sup>499</sup> 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«<sup>500</sup> 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 Eigendunkel 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*«.<sup>501</sup> 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 aneinander gereiht, 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.<sup>502</sup> 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«.<sup>503</sup> 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.<sup>504</sup> 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 Wissen<sup>505</sup> 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

## 5 Gewissen als »Dialektik der Seele« oder als ethischer Widerstand?

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.«<sup>506</sup>

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).*

<sup>506</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 14. Dieses Zitat kommentiere ich am Ende des Kapitels in der Lesart von Levinas.

hat unterschiedliche Verläufe, die dennoch nicht zusammenhanglos 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.<sup>507</sup>

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.«<sup>508</sup>

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.<sup>509</sup> 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«<sup>510</sup> 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, Phänomena 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.<sup>511</sup>

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.<sup>512</sup> 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, Soziätät und Freiheit? Wie bereits festgehalten, ist Wissen der zentrale Begriff, der Freiheit und Soziätät 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.<sup>513</sup>

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, *Wiedererinnerter 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, *Wiedererinnerter 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«<sup>514</sup> 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 Begehrten, sondern der Umstand wie individuelle Standpunkte in Auseinandersetzung mit anderen Standpunkten verteidigt, erweitert oder eingeschränkt werden.<sup>515</sup> 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 Abergläube 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.<sup>516</sup>

---

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.<sup>517</sup> 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.«<sup>518</sup>

---

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«.<sup>519</sup> 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.«<sup>520</sup> 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 überprüfbarer 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«<sup>521</sup> 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 inter-subjektiver 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«.<sup>522</sup> Überzeugung, Anerkennung, Eingeständnis, Verzeihung und Versöhnung sind wichtige Stichworte, die sowohl die Struktur des Gewissens als auch die Form der gemeinsamen Urteilsfindung prägen.<sup>523</sup>

Wie bereits festgehalten wurde, ist ein formaler Anspruch von Wissen und Autonomie für Hegel nicht ausreichend. Eine Beurteilung verlangt nach substanziellem 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.<sup>524</sup> 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.<sup>525</sup> 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 erschliche-ne 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 entgegen gehalten [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 Bekenntnis dem abgesonderten Fürsichsein entsagte und sich als aufgehobene Besonderheit und hierdurch als die Kontinuität mit dem Anderen, als Allgemeines setzte.«<sup>526</sup>

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 Selbsttheit aber ist das Ansich; denn das Ansich ist die reine Sichselbstgleichheit und diese ist in diesem Bewußtsein.«<sup>527</sup>

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 Resourcen 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.

## 5 Gewissen als »Dialektik der Seele« oder als ethischer Widerstand?

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, mittels 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.<sup>528</sup> 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.<sup>529</sup> Er folgert daraus, dass das gute Gewissen und die sich daraus ergebenen 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.<sup>530</sup> 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 hervorzuhesten, 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.<sup>531</sup> 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.<sup>532</sup> 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.«<sup>533</sup>

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 hegelischen 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.<sup>534</sup> 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.<sup>535</sup> 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.<sup>536</sup> 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?«<sup>537</sup> 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.«<sup>538</sup>

Wenn Levinas in der gleichen Schrift festhält, dass die Bedingung des Denkens das Gewissen ist,<sup>539</sup> 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«

<sup>534</sup> Weiterführend, vgl. Keintzel, »Like a Virgin«.

<sup>535</sup> Vgl. Lévinas, *Zwischen Uns*, 32–3.

<sup>536</sup> Vgl. Lévinas, *Zwischen Uns*, 33.

<sup>537</sup> Lévinas, *Zwischen Uns*, 35.

<sup>538</sup> Lévinas, *Zwischen Uns*, 35.

<sup>539</sup> Vgl. Lévinas, *Zwischen Uns*, 29.

bestehen im »Fehlen einer gemeinsamen Ebene«, das gleichzeitig die Transzendenz charakterisiert.<sup>540</sup> 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.<sup>541</sup> 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«<sup>542</sup> 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 herausstreckt. In der Schrift *Totalität und Unendlichkeit* bezeichnet er diese Asymmetrie als eine »ontologische Spaltung in Selbes und Anderes«.<sup>543</sup>

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.‹«<sup>544</sup> Das Gewissen ist eine zentrale Instanz, mittels 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.<sup>545</sup> Das Sich als »*Sub-jectum [...] findet sich unter der Last des Universums – für alles verantwortlich*«.<sup>546</sup>

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,<sup>547</sup> wird es möglich, dass Denken denken kann, aber auch, dass »*in der Welt Mitleid, Anteilnahme, Verzeihen und Nähe möglich sind*«.<sup>548</sup> 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*.«<sup>549</sup> 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.<sup>550</sup>

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*.«<sup>551</sup> 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«*<sup>552</sup> 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.<sup>553</sup> 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«*,<sup>554</sup> 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 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 137.

553 Vgl. Levinas, »Dialog«, 81.

554 Levinas, *Zwischen Uns*, 26.

ßen, indem es den biologischen Kern des Bewusstseins überschreitet.<sup>555</sup> 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.<sup>556</sup> 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.*«<sup>557</sup> 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.<sup>558</sup> 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.<sup>559</sup> Das Denken beginnt an der Bruchlinie einer Wahrnehmungsunterscheidung zu denken. Es kann sich selbst nicht zufriedenstellen.<sup>560</sup> 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

<sup>555</sup> Vgl. Lévinas, *Zwischen Uns*, 26.

<sup>556</sup> Vgl. Lévinas, *Zwischen Uns*, 27.

<sup>557</sup> Lévinas, *Zwischen Uns*, 29.

<sup>558</sup> Vgl. Lévinas, *Jenseits des Seins*, 229.

<sup>559</sup> Vgl. Lévinas, *Jenseits des Seins*, 230–31.

<sup>560</sup> Vgl. Levinas, »Dialog«, 76.

Sprache.<sup>561</sup> 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«<sup>562</sup> 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.«<sup>563</sup>

Aus der »Ursprünglichkeit des Antlitzes« folgert Levinas in *Jenseits des Seins* auch eine Verantwortung, die »früher [...] als der Dialog, als der Austausch von Fragen und Antworten« ist.<sup>564</sup> 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.<sup>565</sup> 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 Zusammengefügtes bilden könnte.«<sup>566</sup>

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 prästabilierten 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 hineinzwingt 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.«<sup>567</sup> 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.<sup>568</sup>

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«<sup>569</sup> 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«.<sup>570</sup> 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«.<sup>571</sup> 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 Begehen verknüpft. Es besteht darin, dem Unbegreiflichen Sinn zu verleihen.<sup>572</sup>

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 Begehrten. 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 realitätsniedäquaten 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.<sup>573</sup>

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.<sup>574</sup> 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.

benseinstellungen<sup>575</sup> 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 geartete 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.<sup>576</sup> 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.<sup>577</sup> 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 [...].*«<sup>578</sup>

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,<sup>579</sup> ermöglicht bei Hegel eine gewissengeleitete 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.*«<sup>580</sup> 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 Levinas, *Jenseits des Seins*, 280.

zu verstehen bzw. von einem »Ausstieg aus dem Begriff« bestimmt ist.<sup>581</sup>

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 verunmöglich.<sup>582</sup> 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.<sup>583</sup> 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«.<sup>584</sup>

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?«<sup>585</sup> 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 objektivierbare Beziehungen herzustellen.<sup>586</sup>

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.<sup>587</sup> 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 vereinzeltes Individuum, das sich über seine Bezogenheit auf den Staat definiert.<sup>588</sup> 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.<sup>589</sup> 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.<sup>590</sup> 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.«<sup>591</sup>

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.«<sup>592</sup>

---

590 Weiterführend vgl. Herzog, »Hegelian Dialectics and the Question of Messianism.«

591 Levinas, *Jenseits des Seins*, 378–79.

592 Levinas, *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.<sup>593</sup> 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)<sup>594</sup> – 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 Pramat 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 mittels 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 mittels 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.<sup>595</sup>

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 Begehrchen durch Manifestationen des Wissens, wie von Hegel vorgeschlagen, sondern es legitimiert sich selbst durch ein unendliches Begehrchen. 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.«<sup>596</sup>

---

595 Vgl. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 31.

596 Lévinas, *Jenseits des Seins*, 353; in mehr Detail, siehe oben Kap. 5.1.