

PRAKTISCHE VERNUNFT UND ETHISCHE SENSIBILITÄT

Die ethische Erfahrung bei Emmanuel Levinas in Auseinandersetzung mit Immanuel Kants Kritik der praktischen Vernunft

Verfasser: Daniel Kamieniecki

März 2007

VORWORT	4
----------------	----------

TEIL I EINIGE FRAGEN RUND UM DIE *KRITIK DER PRAKTISCHEN VERNUNFT* KANTS

1. Frage nach dem höchsten Gut	9
1.1 Das Ideal des höchsten Guts in der <i>KrV</i> und der <i>KpV</i>	9
1.2 Der Begriff der Glückseligkeit in der <i>KpV</i>	11
1.3 Diskussion	14
2. Frage nach dem Verhältnis der Tugend zur Glückseligkeit (Hintergrund: Auseinandersetzung mit den Epikureern und Stoikern)	17
2.1 Moralische Handlung nach der <i>KpV</i>	17
2.2 Mögliche Spielarten der Verknüpfung	19
2.3 Diskussion	22
2.3.1 Zur Epikurkritik	22
2.3.2 Einige Fragen zur Vernunftbestimmung des Willens	24
2.3.3 Empirisch – materiell – sinnlich...	25
3. Das Primat der praktischen Vernunft und ihre Postulate	30
3.1 Einige Fragen zum <i>Primat der praktischen Vernunft</i>	30
3.2 Die Postulate der praktischen Vernunft	34
3.3 Die Unsterblichkeit der Seele als Postulat der praktischen Vernunft	38
3.4 Gott als Postulat der praktischen Vernunft	40
3.4.1 Existenz Gottes	40
3.4.2 Schwankungen bzgl. der objektiven Gültigkeit des Gottespostulats	42
3.5 Die Freiheit (Diskussion)	46
4. Diskussion	51
4.1 Der intellektuell-asketische Aufstieg	51
4.2 Der transzendente Idealismus und die spätere Entwicklung	52

TEIL II SUBJEKTIVITÄT UND ETHIK BEI EMMANUEL LEVINAS

1. Von der Intentionalität zum Empfinden	61
1.1 Jenseits der Wahrheit	61
1.2 Jenseits des <i>Gesagten</i>	64
1.3 Jenseits von Kant?	68
1.3.1 Radikalisierung der Vernunftkritik	68
1.3.2 Kritik am Systemdenken	70

2. Das sensible Sub-jekt	73
2.1 Die Sensibilität des Subjekts	75
2.2 Die Konstitution des Subjekts	79
2.2.1 Im <i>Jenseits des Seins</i>	79
2.2.2 Anlehnungen aus der Psychoanalyse?	83
2.3 Subjektivität nach Levinas in Auseinandersetzung mit Kant	87
2.3.1 Sensibilität <i>versus</i> Rationalität: kompatible Struktur und echter Unterschied	87
2.3.2 Heteronomie versus Autonomie: ein scheinbarer Gegensatz	89
3. Der ethische Kern: Stellvertretung und Gerechtigkeit	96
3.1 <i>Ich</i> als Stellvertretung	96
3.2 Die Herrlichkeit des Unendlichen und die Gerechtigkeit	100
3.2.1 Gedanken über den „Unendlichen“ und das Paradoxon des Ethischen	101
3.2.2 Zurück zur Vernunft durch die Gestalt des „Dritten“	102
3.3 Die Lösung des Autonomiedilemmas bei Kant parallel zu Levinas (nach Rogozinski)	106
4. Freiheit im Rahmen der Verantwortungsethik	111
4.1 Eine endliche Freiheit	111
4.2 Ethische Befreiung	113
FAZIT	117
Verzeichnis der benutzten Siglen	119
LITERATURVERZEICHNIS	120
Literatur zum I. Teil	120
Literatur zum II. Teil	122
ABSTRACT	124
LEBENS LAUF	125

VORWORT

In unserer Zeit der Globalisierung sowie des Neuauflebens von Fundamentalismen stellt sich mit neuer Aktualität die Frage nach dem, was alle Menschen verbindet, nach einer zeitgemäßen und nicht-konfessionellen, universalen Begründung der Ethik. Ich richte in dieser Arbeit den Blick auf zwei solche Versuche mit globaler Reichweite. Es scheint angebracht, zuerst die Transzendentalphilosophie IMMANUEL KANTS anzuführen, insbesondere das, was er über die praktische Vernunft zu sagen hatte. Seine rationale Begründung der Freiheit, Autonomie und der sittlichen Verpflichtung bleibt für viele Philosophen, Theologen und Humanwissenschaftler weiterhin maßgeblich.

In dieser Zeit suchen die Menschen jedoch vermehrt nach ganzheitlichen Zugängen, welche die Vernunft, das Gefühl und die Religion zu versöhnen vermögen. Das erklärt vielleicht das zunehmende Interesse für die Alteritätsphilosophie EMMANUEL LEVINAS', welcher den Anspruch erhebt, eine vollständig vom Primat der Ethik her konzipierte, nicht ontologisch interessierte, nicht-rationale Philosophie zu entwerfen.

Kann man die beiden Ansätze in einer Arbeit zusammenbringen? Haben wir es bei Levinas noch mit einer *Begründung* oder nur mit einer phänomenologischen Beschreibung der ethischen Erfahrung zu tun? Haben diese Konzepte – sprachlich, geistesgeschichtlich und zeitlich so weit voneinander entfernt – etwas Gemeinsames?

Die Philosophie Kants könnte man als Auftakt zur Moderne sehen, entstanden im *siècle des lumières* mit seinem religiös anmutenden Glauben an die Vernunft und den technischen Fortschritt, der alle Übel dieser Welt beseitigen sollte. Bei Levinas sind wir gewissermaßen am Ende dieses Zeitalters angelangt: im leidgeprüften 20. Jahrhundert, welcher von in diesem Ausmaß noch nie zuvor gewesenen Erschütterungen des Glaubens an die Rationalität des Daseins markiert ist¹. Bezeichnend für diesen zeitgeschichtlichen Unterschied die unterschiedliche Methode: während Kant

¹ Levinas war Jude und Opfer dieser Erschütterungen. Er geriet als französischer Offizier im Juni 1940 in ein deutsches Militärgefängnislager, wo er bis zum Kriegsende bei harter Zwangsarbeit interniert blieb; seine Familie und Freunde in Osteuropa haben den Krieg nicht überlebt... Später wird er sagen, dass sein Leben von der Erinnerung an die Nazigräuereien überschattet wurde (im autobiographischen Kapitel von *Difficile Liberté*).

in einer streng logisch vorgehenden deduktiven Analyse zu seinen Begriffen findet, geht Levinas, zwei Jahrhunderte später, in der Treue zum «Geist der Husserlschen Philosophie»¹, phänomenologisch, bewusst nicht-systematisch, psychologisch und „kerygmatisch“ vor. Das intendierte „Sagen“ wird hier gerade durch die Störung der logischen Ordnung angezeigt².

Es ist aber ebenso bezeichnend, dass der jüdische Philosoph, dessen Geburtsort in Kaunas, Litauen nicht allzu weit von der Stadt der Geburt und des lebenslangen Wirkens Kants liegt, konsequent an einem Primat der Ethik vor der theoretischen Reflexion festhält³. Und er nimmt Kant als einzigen Philosophen von seinem Vorwurf aus, die Ontologie vor die Ethik gestellt zu haben. Diese Anerkennung gilt weniger dessen theoretischer, wohl aber der praktischen Philosophie, der Levinas sich nah fühlt und die er noch ursprünglicher zu denken versucht⁴. 1951 sagte er von sich selbst: «was wir uns diesbezüglich vorstellen, scheint uns schon von Kants praktischer Philosophie angedeutet, der wir uns besonders nahe fühlen».⁵

Levinas stand im regen Austausch und in Auseinandersetzung mit allen maßgeblichen philosophischen Richtungen seiner Zeit: vor allem mit dem Idealismus, mit der Phänomenologie Husserls, mit Heidegger, Bergson und dem französischen Strukturalismus. Er scheint auch psychoanalytisch beeinflusst zu sein (siehe **II 2.2.2**)⁶. Seine Art, Diskurs zu führen, ist weit von Kant entfernt – wie könnte es nach

¹ JS 390-1. Direkte Zitate gebe ich immer mit Quellenangabe und in «Druckklammern» wieder; Titeln werden in *kursiv* wiedergegeben, kleinere Abschnitt- und Artikeltiteln mit Einführungszeichen (außer im Literaturverzeichnis).

² «Die Bedeutung: der Eine-für-den-Anderen, das sich zwar im Gesagten zeigt, sich dort aber erst im nachhinein zeigt, als schon verraten, und das, insofern es dem Gesagten des Seins fremd bleibt, sich in ihm als Widerspruch zeigt(...)» (JS 298); vgl. Ausführungen zum Begriff der Spur im Aufsatz „Rätsel und Phänomen“ (SpA, 236ff.)

³ Schön konzis in EU: «Man muss verstehen, dass die Moral nicht wie eine zweite Schicht oberhalb einer abstrakten Reflexion über die Totalität und ihre Gefahren ist: die Moral hat eine unabhängige und vorrangige Tragweite. Die Erste Philosophie ist eine Ethik» (S.59).

⁴ Fischer / Hatrup, *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen*, 8-9

⁵ Levinas, *Zwischen Uns*, 23

⁶ Textverweise innerhalb dieser Arbeit werden folgendermaßen wiedergegeben: der entsprechende Teil der Arbeit wird zuerst mit römischer Zahl (I oder II), danach das Kapitel mit seiner Untergliederung mit bis zu drei arabischen Zahlen, wiedergegeben. Wenn keine römische Zahl davor steht, ist immer der gleiche Arbeitsteil gemeint, in welchem der Verweis steht.

zwei rasanten Jahrhunderten auch anders sein? Dennoch habe ich, überraschenderweise, im beider Philosophen Denken über die Ethik, in der Differenz auch Parallelen feststellen können, wobei das Werk Levinas' eine gewisse Vertiefung und Weiterführung von Themen, die bereits Kant zu lösen versuchte, ermöglicht (so ist es notabene mit der Freiheit – vgl. **I 3.5** und **II 4**).

Es gibt dennoch erhebliche Differenzen nicht nur in der Sprache und Methode, sondern auch im anthropologischen Ansatz, die ich mit zwei Begriffen – zugegebenermaßen etwas plakativ – zusammenfasse: Sensibilität bei Levinas vs. Vernunft bei Kant. Wie sie trotz dieser entgegengesetzten Ausgangslagen zum vergleichbaren Resultat bezüglich der tiefen Struktur der sittlichen Anforderung kommen (siehe **II 2.3.1**), und wie Levinas nicht umhinkommt, die Vernunft in seine Überlegungen durch eine „Hintertür“ zu holen (**II 3.2.2**) – auch das soll in der vorliegenden Arbeit dargelegt werden. Darüber hinaus wird auf Bereiche hingewiesen, wo man die verwobenen Gedanken Levinas' durch die kantische Logik möglicherweise etwas „entweben“ kann (**II 2.3.2** und **3.3**) und wo umgekehrt bei Levinas die kantsche Thematik vertieft und weitergeführt wird, vor allem im neuen Zugang zur Sensibilität und Freiheit (**II 4**), sowie in der Einbettung der Ethik in ein biblisch-theologisches Element (**II 3.2**).

So nimmt die vorliegende Arbeit die Form von zwei aufeinander folgenden Teilen an, wobei im ersten Teil nur einige Grundzüge der kantischen „Architektonik“ der praktischen Vernunft – anhand seiner *Kritik der praktischen Vernunft* (zentriert um Zweites Hauptstück: *Von der Dialektik der einen Vernunft in Bestimmung des Begriffes vom höchsten Gut*) vorgestellt und mit Hinzuziehung einiger Kommentare erörtert werden sollen. Diese knappe Darstellung soll ausreichen, um zu Levinas überzugehen. So wird im zweiten Teil das Konzept Levinas' mit seinen Schlüsselbegriffen anhand seines letzten umfassenden philosophischen Werks *Jenseits des Seins oder anders als das Sein geschieht*, vorgestellt. Darin eingebettet wurden Rückblicke auf Kant, um auf Ähnlichkeiten in der Denkstruktur und auf Unterschiede, die weiterführen können, hinzuweisen.

Einige Fragen rund um die *Kritik der praktischen Vernunft* Kants

In der *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV) geht es KANT laut *Vorrede* darum, darzulegen, dass es eine «reine praktische Vernunft» gibt, die nicht in der Spekulation, sondern durch die Tat ihre Realität beweist. Auf diese Weise will er den bloß denkbaren Ideen der spekulativen Vernunft «Bestand und objektive Realität» verleihen¹, wobei der Begriff der Freiheit in seiner real-absoluten Bedeutung, eine Kausalkette von selbst anfangen zu können, der theoretisch nie bewiesen werden kann, nun in praktischer Hinsicht feststeht und den Angelpunkt für die weiteren Ideen bildet (Gottes und der Unsterblichkeit).

Kant nimmt fest an, dass es ein „apodiktisch gewisses“ moralisches Gesetz gibt, welches in und durch die praktische Vernunft offenbar wird und aufgrund seiner universalen Vernunftgemäßheit für alle gilt. Es existiert in Form von moralischen Imperativen. Damit es aber ein moralisches Soll-Gesetz sinnvoll geben kann, muss man annehmen, dass Handlungsalternativen offen stehen. Der Mensch muss sich *entscheiden* können, gemäß diesem Gesetz, „aus Pflicht“ zu handeln, nicht etwa interessen- oder triebgeleitet. Mit dieser Entscheidung beweist er seine Freiheit. Wenn er keine Wahl bezüglich seines Handelns hätte, könnte es kein Gesetz geben, das ihm sagt, wie er handeln *soll*. Da es aber für Kant außerhalb jeden Zweifels, „apodiktisch“, feststeht, dass es dieses Gesetz geben *muss*, steht somit nicht nur die Denkmöglichkeit in spekulativer, sondern auch die Tatsache der Freiheit in praktischer Hinsicht (Handlungsfreiheit) fest. Somit ist die Freiheit «die einzige unter allen Ideen der spekulativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori wissen», die Bedingung des moralischen Gesetzes, «welches wir wissen»².

¹ KpV A3-4

² A5

Wie ist so ein *Gesetz* möglich? Wie kommt es, dass es bezüglich seiner Beschaffenheit positiv-empirisch nicht veranschaulicht werden kann und doch nach Kant ein real gegebenes «Faktum» darstellt¹, welches den Menschen dazu nötigt, aus Pflicht, d.h. aus einer Achtung für dieses Gesetz, zu handeln, selbst wenn es *entgegen* seinen sinnlichen Antrieben und Bedürfnissen geschieht? Mit anderen Worten: Wie ist Ethik möglich?

Ich möchte dieses für jede ethische Begründung fundamentales Thema angehen, indem ich dieses konzise Werk Kants, in welchem die praktische, handlungsorientierte Vernunft zum Thema gemacht wird, befrage. Ich beginne mit der Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut in der *Dialektik der reinen praktischen Vernunft* (Kap. 1 dieser Arbeit). Dieser Begriff bietet einen greifbaren Ausgang, um das ethische System Kants, so wie es in der *Dialektik* des Werkes dynamisch in Erscheinung tritt, zu skizzieren. Das höchste Gut umfasst eine objektive Komponente (die Tugend) und eine subjektiv-gefühlsmäßige (die Glückseligkeit). Das Verhältnis der beiden zueinander ist ein wichtiges Thema dieser Dialektik, und veranlasst auch zu bestimmten pädagogischen Vorschlägen (Kap. 2). Das höchste Gut wurde in der *Kritik der reinen Vernunft* in seiner „ursprünglichen Form“ mit Gott gleichgestellt; seine Existenz wird nun, neben der Unsterblichkeit der Seele und der Freiheit, zum „Postulat der reinen praktischen Vernunft“. In dieser ihrer Eigenschaft, als postulierende, erweist die praktische Vernunft nach Kant ihr „Primat“ vor der theoretischen (Kap. 3). Diese knappe Darstellung der Architektonik der in der *KpV* enthaltenen Morallehre hat mich zu einigen Fragen veranlasst, welche begründen sollen, warum ich mich im zweiten Teil dieser Arbeit dem Ansatz Emmanuel Levinas' zuwende (Kap. 4).

¹ A56

1. Frage nach dem höchsten Gut

Es geht in diesem Kapitel darum, auf die Problematik des Ideals vom höchsten Gut hinzuweisen, welches in der *KrV* etwas anders als in der *KpV* aufgefasst wurde (1.1). Dazu gehört die Aufklärung, in welchem Sinn Kant den Begriff der Glückseligkeit verwendet, welcher nach der *KpV* eine der zwei im Begriffe vom höchsten Gut zusammengefassten Komponenten darstellt (1.2). Die Beleuchtung der Verwendung dieses Begriffs ist für unsere Fragestellung auch deshalb wichtig, weil an ihm die Position Kants zum sinnlich-affektiven Antrieb deutlich wird. Der Begriff des höchsten Guts ist an sich schillernd, da hier sein Bemühen sichtbar wird, die objektive Notwendigkeit der Pflichterfüllung mit der «Architektonik der praktischen Vernunft» (Beck), welche nach der letzten Sinnerfüllung strebt, synthetisch zu vereinen (1.3).

1.1 Das Ideal des höchsten Guts in der *KrV* und der *KpV*

Im zweiten Abschnitt des *Kanons der reinen Vernunft* bestimmt Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* das Ideal des höchsten Guts als letzten Zweck der reinen Vernunft¹. Er spricht in diesem Abschnitt von der Idee einer «moralischen Welt» als einer Welt, die allen sittlichen Gesetzen entspricht; einer Welt in welcher die Freiheit der vernünftigen Wesen vollkommen mit der Notwendigkeit der sittlichen Gesetze übereinstimmt.² Diese ideale Welt entspricht der Idee der Autonomie als Selbstgesetzgebung vollkommen vernünftiger Wesen. Die Autonomie besteht mit anderen Worten darin, spontan das zu wollen, was mit dem Sittengesetz vollkommen übereinstimmt. Dieses Gesetz ist notwendig und gilt universell. Solches Ideal der Autonomie kann in unserer Welt nie ganz verwirklicht werden, da darin von mannigfaltigen Bedingungen und Affizierungen des menschlichen Handelns («Schwäche oder Unlauterkeit der menschlichen Natur»³) abstrahiert wird. Seine «objektive Realität» liegt nicht darin, dass es einen empirisch feststellbaren Inhalt zum Ausdruck bringt (es geht nicht auf einen «Gegenstand einer intelligibelen Anschauung»), sondern

¹ *KrV* A804

² A808

³ *ibidem*

darin, dass es als „praktische Idee“ einen regulativen Einfluss auf die Sinnenwelt haben soll. Hier also ein wichtiger Hinweis auf die Doppeldeutigkeit der Bezeichnung „objektive Realität“ bei Kant, sowie auf die Art, wie er sie im Kontext der praktischen Vernunft verwendet.

Weiter definiert er das Ideal des höchsten Guts als die Idee einer Intelligenz, in welcher der moralisch vollkommenste Wille zugleich «die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt» ist, in welcher also der Sittlichkeit, als Würdigkeit glücklich zu sein, vollkommen die Glückseligkeit entspricht. Das «höchste ursprüngliche Gut» wäre der Grund für die praktische Notwendigkeit der Verknüpfung der beiden Bereiche in der Idee der moralischen Welt, welche das «höchste abgeleitete Gut» darstellt. Hier nimmt Kant an, dass in einer «moralischen Welt», in welcher alle tugendhaft handeln würden, die Glückseligkeit erreichbar wäre, also gewissermaßen aus dem tugendhaften Handeln selbst – in seiner Gesamtheit – folgen würde¹. Das höchste ursprüngliche Gut als Ermöglicungsbedingung der moralischen Welt verweist jedoch auf die Notwendigkeit der Annahme eines intelligenten obersten Urhebers der Natur, sowie der Fortdauer der Existenz über den Tod hinaus als unzertrennliche Voraussetzungen für die Verbindlichkeit der Sittlichkeit.

Im zweiten Hauptstück der *Dialektik der reinen praktischen Vernunft*² in der **Kritik der praktischen Vernunft** geht es Kant nun darum, das höchste Gut als Objekt (Ziel) des moralischen Willens zu definieren, um aufzuzeigen, wie sein Begriff mit den Ideen der spekulativen Vernunft zusammenhängt, die nun in den «Postulaten der praktischen Vernunft» mit objektiver Realität gefüllt werden. (Wobei die theistische Annahme auch als subjektives Bedürfnis unserer Vernunft beschrieben wird. Hier scheint Kant zu schwanken, ob und in welchem Sinn Gott objektive Realität verliehen werden kann – siehe 3.4.2).

Kant führt innerhalb des Begriffs des höchsten Guts eine Differenzierung ein, die im *Kanon der reinen Vernunft* noch nicht da war. Er vermerkt, dass man „das Höchste“ im Sinne vom „Obersten“ (*supremum*) wie dem „Vollendeten“ (*consummatum*) verstehen kann. Das oberste Gut ist die Bedingung der Möglichkeit und der Maßstab für jegliches reale Gut, eine Bedingung die selbst von nichts anderem mehr bedingt ist. Dieses oberste Gut bestimmt er als Tugend, im Sinne der «Würdigkeit

¹ vgl. E. Förster in: Höffe (Hrsg.), 180

² KpV A198ff.

glücklich zu sein»¹. Die Tugend liegt in der Bereitschaft, das höchste Gut in der Idee der „moralischen Welt“ auch dann zu fördern, wenn es in Absehung von eigenen Interessen und Bedürfnissen geschehen muss; anders ausgedrückt, in der Bereitschaft, nicht nur *pflichtgemäß*, sondern *aus Pflicht*, ohne zusätzliche vermittelnden Antriebe, wie Interesse oder Gefühl, zu handeln².

Dieses oberste Gut ist jedoch noch nicht das *vollendete* Gut. Die Idee des höchsten Gutes vereinigt bei Kant die Glückswürdigkeit – also die Tugend – mit dem ihr entsprechenden Glück – der „Glückseligkeit“. Erst dann ist das höchste Gut für begehrende Wesen wie Menschen auch vollendet. Erst dann ist das höchste Gut «ein Ganzes, das kein Teil eines noch größeren ist»³.

1.2 Der Begriff der Glückseligkeit in der *KpV*

Kant stellt also heraus, dass es zur menschlichen Vollendung der „Glückseligkeit“ bedarf. «Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen aber endlichen Wesens, ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens»⁴. Es ist aber auch Kants großes Anliegen klarzumachen, dass das Verlangen danach nicht als Antrieb zum moralischen Handeln geeignet ist. Die pünktliche, peinliche Unterscheidung der Glückseligkeitslehre von der Sittenlehre nennt er «die erste und wichtigste Beschäftigung» der *Analytik der reinen praktischen Vernunft*⁵. Um Missverständnisse zu vermeiden, ist es mir wichtig zu präzisieren, in welchem Sinn er den mehrdeutigen Begriff der Glückseligkeit in der *KpV* verwendet.

¹ A198

² vgl. Drittes Hauptstück: „Von den Triebfedern...“, besonders A145ff.: «Es ist von der größten Wichtigkeit in allen moralischen Beurteilungen (...) damit alle Moralität der Handlungen in der Notwendigkeit derselben **aus Pflicht und Achtung fürs Gesetz, nicht aus Liebe und Zuneigungen** zu dem, was die Handlungen hervorbringen sollen, gesetzt werde“ (A145; eigene Hervorhebung); ähnlich in der *Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft*: «Nun ist (...) klar, daß diejenigen Bestimmungsgründe des Willens, welche allein die Maximen eigentlich moralisch machen und ihnen einen sittlichen Wert geben, **die unmittelbare Vorstellung des Gesetzes und die objektiv-notwendige Befolgung desselben als Pflicht**, als die eigentlichen Triebfedern der Handlungen vorgestellt werden müssen» (A269, meine Betonung in fett)

³ A198

⁴ A45

⁵ A165

Im ersten Hauptstück der *Analytik der praktischen Vernunft*¹ wird die Glückseligkeit definiert als «Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet». Das Prinzip, «diese sich zum höchsten Bestimmungsgrunde der Willkür zu machen», ist «Prinzip der Selbstliebe»². Im weiteren Verlauf heißt Glückseligkeit soviel wie Befriedigung der Bedürfnisse, die mit einer Lustempfindung einhergeht; der ganzheitliche Aspekt wird nicht weiter verfolgt. Diese material-empirische Natur der „Glückseligkeit“ ist es auch, welche es verunmöglicht, jene zum Ausgangspunkt für ein allgemein gültiges Sittengesetz zu machen³; «weil materiale Prinzipien zum obersten Sittengesetz ganz untauglich sind»⁴. Den empirischen Charakter der Glückseligkeit führt Kant ebenfalls als Argument an, warum sie auch in ihrer universalen Form, als eine „allgemeine Glückseligkeit“, nicht als moralischer Antrieb taugen kann⁵. Das Streben nach Glückseligkeit ist unvermeidlich Maxime jedes subjektiven Willens und «subjektiv notwendiges Gesetz (als Naturgesetz)»⁶; es kann jedoch keine objektive Basis für die Beurteilung der Sittlichkeit einer Handlung abgeben, welche Beurteilung nach Allgemeinheit und Notwendigkeit verlangt.

¹ A35ff.

² *KpV* A40; ähnlich schon in der *KrV* A806: «Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen»

³ «Worin nämlich jeder seine Glückseligkeit zu setzen habe, kommt auf jedes sein besonderes Gefühl der Lust und Unlust an, und selbst in einem und demselben Subjekt auf die Verschiedenheit des Bedürfnisses, nach den Abänderungen dieses Gefühls, und ein subjektiv notwendiges Gesetz (als Naturgesetz) ist also objektiv ein gar sehr zufälliges praktisches Prinzip, das in verschiedenen Subjekten sehr verschieden sein kann und muß, mithin niemals ein Gesetz abgeben kann, weil es, bei der Begierde nach Glückseligkeit, nicht auf die Form der Gesetzmäßigkeit, sondern lediglich auf die Materie ankommt, nämlich ob und wie viel Vergnügen ich in der Befolgung des Gesetzes zu erwarten habe». (*KpV* A46)

⁴ A71

⁵ «Das Prinzip der Glückseligkeit kann zwar Maximen, aber niemals solche abgeben, die zu Gesetzen des Willens tauglich wären, selbst wenn man sich die allgemeine Glückseligkeit zum Objekte machte. Denn, weil dieser ihre Erkenntnis auf lauter Erfahrungsdatis beruht, weil jedes Urteil darüber gar sehr von jedes seiner Meinung, die noch dazu selbst sehr veränderlich ist, abhängt, so kann es wohl generelle, aber niemals universelle Regeln, d.i. solche, die im Durchschnitte am öftesten zutreffen, nicht aber solche, die jederzeit und notwendig gültig sein müssen, geben, mithin können keine praktischen Gesetze darauf gegründet werden». (A63)

⁶ A46

Auch im zweiten Hauptstück der *Analytik*¹ wird die Glückseligkeit sinnlich aufgefasst. Was unsere Natur als sinnliche Wesen betrifft, kommt deshalb alles darauf an, jene zu erlangen. Der Mensch als bedürftiges, zur Sinnenwelt gehöriges Wesen hat einen vernünftig nicht abzulehnenden Auftrag, «sich praktische Maximen, auch in Absicht auf die Glückseligkeit dieses, und, wo möglich, auch eines zukünftigen Lebens, zu machen»². Hier klingt die Glückseligkeit auch in ihrer religiös besetzten Bedeutung an. Dennoch wird aus dem Folgesatz ersichtlich, dass für Kant auch an dieser Stelle das Streben nach Glückseligkeit primär nichts anderes meint, als die Befriedigung der Bedürfnisse der Sinnenwesen. Mit seiner Unterscheidung des Begriffspaares „Wohl – Weh“ von „gut – böse“ will er festhalten, dass über die moralische Qualifikation (gut oder böse) die «reine, sinnlich gar nicht interessierte Vernunft nur allein urteilen kann»³. Eine *an sich selbst* gute Handlung erfolgt nur dann, wenn das allgemeine und notwendige sittliche Gesetz den Willen *unmittelbar*, ohne Vermittlung der Gefühle bzw. der Vorstellung einer Befriedigung, bestimmt.

Im Dritten Hauptstück, „Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft“⁴, wird diese Doktrin noch einmal in aller Schärfe dargelegt: die einzig zulässige Triebfeder einer moralischen Handlung ist das moralische Gesetz selbst. Da die Glückseligkeit bis hierhin im Sinne eines sinnlichen und zufälligen Antriebes verstanden wird, kann sie solche nicht abgeben.

Rekapitulierend: als sinnliche und bedürftige Wesen können wir nach Kant nicht anders, als nach der Glückseligkeit – im Sinne der Stillung der sinnlichen Bedürfnisse – zu streben. Dieses Streben ist unserer Natur inhärent und – um die begriffliche Unterscheidung Kants aufzunehmen – ein „Wohl“. Wenn es jedoch um das Gute im moralischen Sinne geht, dürfen wir nicht zulassen, dass dieses Streben das Urteil unserer praktischen Vernunft affiziert: hier muss sich der Wille nach dem Sittengesetz allein richten, selbst wenn es unter Abweisung aller sinnlichen Antriebe und im Abbruch mit allen Neigungen geschehen muss⁵.

Aus dieser Perspektive wird verständlich, warum die „Glückseligkeit“ im

¹ A100ff.

² A108

³ ibidem

⁴ A126

⁵ vgl. A128

zweiten Hauptstück der *Dialektik der reinen praktischen Vernunft*¹, als zum „höchsten Gut“ notwendig, zugleich aber relativ zur Tugend als „oberstes Gut“ und in gewisser Weise dieser untergeordnet, bestimmt wird:

- sie muss «ganz genau in Proportion der Sittlichkeit (als Wert der Person und deren Würdigkeit glücklich zu sein)» stehen;
- als von der Tugend bedingt ist sie «nicht für sich allein schlechterdings gut», sondern nur insofern, inwiefern die betroffene Person auch tugendhaft ist.² Wobei die Tugend verstanden wird als Bereitschaft, allein aus Achtung für das allgemeine notwendige Sittengesetz, also „rein nach Pflicht“, zu handeln.

In der *Dialektik der reinen praktischen Vernunft*, bei der Darlegung des Postulats vom Dasein Gottes, wird die Glückseligkeit noch anders definiert (siehe 3.4.1). Sie liegt in der Übereinstimmung der Natur mit der Freiheit bzw. mit dem Willen eines vernünftigen Wesens und zwar «im Ganzen seiner Existenz»³. Es wird somit der ganzheitliche Aspekt wieder hereingeholt und ein gewisses teleologisches Verständnis des Daseins angedeutet, das ebenso in der zweiten Auflage der *KrV* anklingt (siehe 3.2).

1.3 Diskussion

Der Begriff des höchsten Guts ist bei Kant „schillernd“ und verschiebt sich etwas zwischen den beiden *Kritiken*. Einerseits, als „Endzweck der Vernunft“ ist er die Bedingung der Wirkmächtigkeit des ethischen Antriebs, denn: «ohne einen Gott [welcher nach dem *Kanon der KrV* mit dem „höchsten ursprünglichen Gut“ gleichzusetzen ist], und eine für uns nicht sichtbare, aber gehoffte Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung (...)»⁴. Andererseits aber, an sich betrachtet, kann der Begriff des höchsten Guts nach der *KpV* nicht als Bestimmungsgrund des moralischen Willens gelten: er ist es nur deshalb, weil das Sittengesetz in ihm enthalten und mitgedacht wird⁵. BECK stellt in seinem Kantkommentar fest, dass

¹ A198ff.

² A199-200

³ A224

⁴ *KrV* A813

⁵ *KpV* A196-7; vgl. Beck, 225-6

die Existenz eines solchen Begriffs nicht als ein logisch oder sittlich notwendiges Motiv behauptet werden kann, sondern als ein psychologisch-subjektives und eine legitime *Begleiterscheinung* der reinen autonomen Sittlichkeit¹. Mit anderen Worten: wir glauben daran, um an der Sinnhaftigkeit und Erfüllbarkeit des Sittengesetzes nicht zu verzweifeln, welches zu befolgen allein objektiv notwendig ist.

BECK weist darauf hin, dass das „höchste Gut“ in keiner der zahlreichen Formulierungen des kantschen kategorischen Imperativs vorkommt. Er folgert, dass der Begriff des höchsten Guts, als dialektisches Ideal der Vernunft, keine direkte Relevanz für die moralische Bestimmung hat, sondern wegen der „Architektonik der Vernunft“, welche die zweifache Gesetzgebung – theoretische und praktische – in einem Ideal zu vereinigen sucht, eingeführt wird². Demgegenüber weist WIMMER, dem an einer starken Stellung des Begriffs in seinen religionsphilosophischen Überlegungen gelegen ist, auf Kants Reich-der-Zwecke-Lehre hin, in welcher dieser Begriff mit enthalten sei³.

WIMMER weist auch auf eine sprachliche Unterscheidung zwischen „Beförderung“ des höchsten Guts, welche Kant zur Pflicht macht (*KpV* A205, 225f., 235, 257, 259 Anm., 262) und seiner „Verwirklichung“, welche eine göttliche Aufgabe sei⁴. Durch diese Unterscheidung sieht er eine Möglichkeit, den Widerspruch zu lösen, in welchen sich die praktische Vernunft verfängt, weil sie unter der Pflicht steht, das höchste Gut zu *befördern*, ohne es jemals in dieser Welt *verwirklichen* zu können. Diese Lösung wird durch eine Entkopplung moralischer Forderung vom theologischen Postulat herbeigeführt. Nach Wimmer ist bei dem Gebot, das höchste Gut zu befördern, eine etwaige göttliche Ermöglichungsinstanz ausgeschlossen, «weil allein der Mensch in seiner Freiheit der Adressat dieses Gebots sein kann», während jedoch das Ideal seiner [vollständigen] Verwirklichung seinen Grund in der «unbedingten praktischen Vernunft» habe, welche auf den ganzheitlichen Sinn und Zweck des Lebens hinzielt und sich auf den Glauben an Gottes Dasein stützt, «um nicht bodenlos zu sein».

Er gibt jedoch zu, dass diese Unterscheidungsmöglichkeit von Kant nicht

¹ Beck, 226

² ibidem 227

³ Wimmer, 66

⁴ ibidem 67

wahrgenommen wurde. An wichtiger Stelle, beim Ausgangspunkt für das Postulat von der Unsterblichkeit der Seele (*KpV* A219) spricht Kant nicht vom Gebot der „Beförderung“ sondern „Bewirkung“ des höchsten Guts. Im Grunde liegt der von Wimmer herausgestellte Unterschied im (in der deutschen Sprache nicht klar ersichtlichen) Verbalaspekt (*fördern* wäre andauernde Tätigkeit, *verwirklichen* einmaliger Schlussakt). Selbst wenn der Gedanke an diese letzte Vollendung ausgeblendet wird, bleibt er dennoch im Gebot impliziert, denn, so Kant, die Postulate sind im praktischen Begriffe des höchsten Guts «vereinigt»¹.

¹ *KpV* A240

2. Frage nach dem Verhältnis der Tugend zur Glückseligkeit (Hintergrund: Auseinandersetzung mit den Epikureern und Stoikern)

Aus der kantischen Definition des höchsten Guts folgt also, dass die Tugend schlechterdings gut, die Glückseligkeit aber nur in ihrer Hinordnung auf die Tugend hin als moralisch gut gilt. Diese Unterscheidung zwischen der „reinen Sittlichkeit“ der tugendhaften Pflichterfüllung und dem moralisch neutralen „Zusatz“ der Glückseligkeit sehe ich als Äußerung einer grundsätzlichen Charakteristik seiner Morallehre, die hier kurz zusammengefasst wird (2.1), bevor die Lösung der Frage nach dem Verhältnis der beiden Pole im entsprechenden Abschnitt der *Dialektik der praktischen Vernunft* referiert wird (2.2). Diese Lösung gibt mir Anlass zur Umreißung einiger Problemfelder und offener Fragen, die diese Arbeit weiter begleiten sollen (2.3). Sie werden dann am Schluss von Kap. 4 wieder aufgegriffenen und zur Erörterung der levinasschen Ethik im II. Teil dieser Arbeit überleiten.

Bei der Erörterung dieser Fragen beruft sich Kant polemisch auf die großen ethischen Schulen der Antike, nämlich die Epikureer und die Stoiker. Seine Auseinandersetzung mit ihnen wird ebenfalls in diesem Kapitel vorgestellt.

2.1 Moralische Handlung nach der KpV

Es wird uns zunächst die Frage nach der Art der Verknüpfung der beiden Begriffe beschäftigen. Im zweiten Hauptstück der *Dialektik der reinen praktischen Vernunft* führt Kant zwei denkbare Lösungen an: jene der Identität oder der prinzipiellen Verschiedenheit¹.

Die erste Position, dass also die Bestrebung, tugendhaft zu sein und die Bewerbung um Glückseligkeit «ganz identische Handlungen» sind, wird den antiken Schulen der Epikureer und Stoiker zugeschrieben, wobei die Stellung der beiden Begriffe zueinander bei den beiden Schulen genau umgekehrt liegt:

- Der Epikureer behauptet, Glückseligkeit sei das ganze höchste Gut und die Tugend liege im vernünftigen Gebrauch der Mittel, um sie zu erreichen.
- Der Stoiker behauptet, Tugend sei das ganze höchste Gut und die Glückseligkeit

¹ KpV A200

liege im Bewusstsein des Tugendbesitzes.

Die richtige Lösung stellt nach Kant hingegen eine synthetische Verbindung der beiden Begriffe, wobei die Tugend und die Glückseligkeit etwas der Art nach Verschiedenes sind, und die eine sich zur anderen in etwa wie die Ursache zur Wirkung verhält. Auch hier gibt es zwei denkbare Verknüpfungsmöglichkeiten:

- Streben nach Glückseligkeit ist (bzw. kann werden) Motivation für die Bemühung um die Tugend. Diese Auffassung wird wieder den Epikureern zugeschrieben. Oder:
- «Die Maxime der Tugend muss die wirkende Ursache für die Glückseligkeit sein»¹.

In der *Antinomie der praktischen Vernunft*² werden zunächst alle Spielarten der Verknüpfung bei der Bestimmung dessen, was moralisches Handeln ausmacht, erörtert. Hier berühren wir gewissermaßen den Kern der kantischen Morallehre, welcher im zweiten Hauptstück der *Analytik der praktischen Vernunft* so dargelegt wurde:

Das Wesentliche allen sittlichen Werts der Handlungen kommt darauf an, daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme. Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäß dem moralischen Gesetze, aber nur vermittelt eines Gefühls, welcher Art es auch sei, das vorausgesetzt werden muß, damit jenes ein hinreichender Bestimmungsgrund des Willens werde, mithin nicht um des Gesetzes willen; so wird die Handlung zwar Legalität, aber nicht Moralität enthalten. (A126-7)

Das Wesentliche aller Bestimmung des Willens durchs sittliche Gesetz ist: daß er als freier Wille, mithin nicht bloß ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben, und mit Abbruch aller Neigungen, so fern sie jenem Gesetze zuwider sein könnten, bloß durchs Gesetz bestimmt werde. (A128)

Kant greift diese Ergebnisse aus der *Analytik* auf, wenn er in der *Dialektik* feststellt, dass «Maximen, die den Bestimmungsgrund des Willens in dem Verlangen nach seiner Glückseligkeit setzen, gar nicht moralisch sind, und keine Tugend gründen können» und somit die erste „epikureische“ Auffassung der Verknüpfung aus-

¹ A204

² A204ff.

scheidet¹. Der Vorbehalt gegenüber dem Streben nach Glückseligkeit, welcher aus ihrer empirisch-sinnlichen Natur folgt, kommt an dieser Stelle zum Vorschein, sowie der Ausschluss der Relevanz der Gefühle bei der Bestimmung der Moralität.

Ich fasse diese **Kernthesen** aus der *KpV* noch einmal zusammen:

- Als moralisch wird nur ein Handeln bestimmt, dessen Triebfeder der Wille ist, das sittliche Gesetz allein aus Pflicht zu erfüllen, ohne Fremdmotivationen, wie etwa Eigeninteressen, Gefühle, Erwartung irgendwelcher Vorteile oder Befriedigung eigener Bedürfnisse². Als sinnliche Wesen unterliegen wir zwar diesen heteronomen Einflüssen und haben sogar einen vernünftig nicht abzulehnenden Auftrag, die eigene Glückseligkeit zu befördern³. Als *moralisch* – und nicht nur legitim – gilt jedoch allein der Wille, welcher unmittelbar durch das Sittengesetz bestimmt wird, ohne eine andere Motivation, als Achtung für dieses Gesetz allein.
- Gefühle – bestärkend oder verbietend – dürfen hier nur als Begleiterscheinungen, nicht aber als bestimmender Grund auftreten. Jede Affizierung durch Gefühle, obgleich unvermeidbar, nennt Kant pathologisch (vom griech. *παθος* – Leidenschaft).
- Erst wenn der Mensch den uneigennützigen Standpunkt einzunehmen in der Lage ist, kann er einen Sinn für die „höheren Freuden“ an der Rechtschaffenheit entwickeln, welche nicht sinnlich sind⁴.

2.2 Mögliche Spielarten der Verknüpfung

In seiner **Epikurkritik**⁵ verteidigt Kant den antiken Philosophen gegen den Vorurteil, er wäre in seinen praktischen Vorschriften so niedrig gesinnt, dass er die egoistische Wohllust zum Maßstab des Handelns machen wollte; im Gegenteil, er «rechnete die uneigennützigste Ausübung des Guten mit zu den Genussarten der innigsten Freude, und die Genügsamkeit und Bändigung der Neigungen, so wie sie immer der strengste Moralphilosoph fordern mag, gehörte mit zu seinem Plane eines Vergnügens (er verstand darunter das stets fröhliche Herz)»⁶. Sein Fehler bestand

¹ A204

² A126ff

³ vgl. *KrV* A108

⁴ A209-210

⁵ A209-211

⁶ A208

nach Kant darin, zu glauben, die Menschen zur moralischen Haltung anleiten zu können, indem er ihnen Freuden anpries, für die sie noch keinen Sinn haben konnten, weil dieser eine bereits eingenommene moralische Haltung voraussetzen würde. Es sind nämlich in Wirklichkeit keine sinnlichen Freuden; wenn hier von Genuss gesprochen wird, ist es immer im analogen Sinne gemeint: als Selbstzufriedenheit aus der eigenen moralischen Bestimmung.

Mit anderen Worten: um eine Freude an der Rechtschaffenheit zu „verspüren“, muss man bereits rechtschaffen sein. Folglich ist es verfehlt, die Moralität mit Appellen an die sinnlich-sensible Dimension des Menschen attraktiv machen zu wollen¹. Es müsse der umgekehrte Weg eingeschlagen werden. Die *Erhabenheit* der menschlichen Natur liege gerade darin, «unmittelbar durch ein reines Vernunftgesetz zu Handlungen bestimmt zu werden»; das einzige als Triebfeder zulässige „Gefühl“ ist hier das moralisch gewirkte Gefühl der *Achtung* als «Bewusstsein der unmittelbaren Nötigung des Willens durch Gesetz»².

Nachdem also die erste denkbare Verknüpfung dieser Termini im Sinne der Identität ausgeschlossen wurde, müht sich Kant in der *kritischen Aufhebung der Antinomie der praktischen Vernunft*³ um die Erhellung der Antinomie, die sich aus der zweiten Art der Verknüpfung ergibt, dass nämlich die tugendhaften Maximen eines Individuums die Wirkursache für seine Glückseligkeit seien, wobei er annimmt, dass die beiden Termini etwas von Grund auf Verschiedenes sind, da die Maxime der Tugend das sittliche Gesetz, jene der Glückseligkeit das eigene Wohlergehen im Auge hat.

Diese „synthetische“ Verknüpfung ist insofern problematisch, inwiefern man in unserer Erfahrungswelt ein Zusammengehen der Tugendhaftigkeit mit ihr proportioniertem Wohlergehen nicht feststellen kann (die anstößige Frage der Theodizee nach dem Leiden des Gerechten!) Die resultierende Antinomie (einerseits erfordert es das apodiktisch gewisse Sittengesetz, andererseits kann man es empirisch nicht

¹ Auch die Bibel appelliert oft bildhaft an die Sinne, um die höheren Freuden der Gotteserkenntnis und der Moralität darzustellen: vgl. z.B. *Sir* 15,1-6; die erotische Liebe als Bild für die Gottesbeziehung im *Hohelied Salomos* und bei den Propheten; die eheliche Liebe als Bild für die Vereinigung Christi mit seiner Kirche bei Paulus, etc.

² A211

³ A205ff.

beobachten) wird etwas analog zu der Frage nach der Bedingungsmöglichkeit der Freiheit in der *dritten Antinomie der reinen Vernunft* in der *KrV* behandelt¹.

Die Lösung dort bestand in der Feststellung, dass die Kausalität zwar notwendig in der Sinnenwelt herrscht (und damit die absolute Freiheit ausschließt), nicht aber, insofern sich die handelnde Person als „Noumenon“ außerhalb der zeit-räumlichen Koordinaten begreift: hier ist die absolute Freiheit, eine Kausalkette von selbst anzufangen, durchaus *denkbar*. Ähnlich argumentiert Kant in Bezug auf die **Antinomie der praktischen Vernunft**. Die Verknüpfung der Tugend mit der Glückseligkeit trifft nicht zu, wenn diese nach der Art der Kausalität begriffen wird, welche ja – nach der *KrV* – eine empirische Verstandeskategorie ist; anders ausgedrückt, sie trifft nicht zu, wenn ich das Dasein in der Sinnenwelt für die einzige Art der Existenz eines vernünftigen Wesens annehme². Es folgt, dass sich eine Verbindung der Sittlichkeit mit ihr proportionierter Glückseligkeit zumindest *denken lässt*, freilich gänzlich im «übersinnlichen Verhältnisse der Dinge»³. Damit wird gewährleistet, dass etwas anderes als die Naturkausalität den geforderten Zusammenhang zwischen der Tugend und der Glückseligkeit herstellen kann⁴. Dass dieses Denkbare auch die „objektive Realität“ gewinnt, folgt aus den Postulaten der praktischen Vernunft (siehe 3).

Mit Blick auf die *KrV* sollte man noch auf eine wichtige Unterscheidung im zweiten Abschnitt des *Kanons der reinen Vernunft* zwischen dem *pragmatischen* und dem *moralischen* Handeln hinweisen: das erste zielt darauf hin, der Glückseligkeit – unter Anwendung von Klugheitsregeln – *teilhaftig*, das zweite um ihr – nach sittlichen Prinzipien – *würdig* zu werden⁵. Das erste gehört zum Bereich der Empirie mit ihrem Gesetz der (mechanischen) Kausalität. Im transzendental-ethischen Bereich gilt hingegen «das Gesetz der Freiheit»⁶: hier kann es nur darum gehen, sich so zu verhalten, dass man der endgültigen Glückseligkeit *würdig* wird; kausal herbeiführen kann man sie nicht. Da diese Verknüpfung nach Kant dennoch gerechter- und notwendigerweise zu denken ist, damit sittliches Handeln sinnvoll ist, wird sie von der

¹ vgl. Förster in: Höffe (Hrsg.), 181

² A206

³ A215

⁴ Förster in: Höffe (Hrsg.), 182

⁵ *KrV* A806

⁶ *KpV* A114

praktischen Vernunft *postuliert*.

2.3 Diskussion

2.3.1 Zur Epikurkritik

Wenn Kant die Positionen der Antike so charakterisiert, dass sie eine Identität der beiden Begriffe annehmen, muss er zugleich einräumen, dass der Begriff der Glückseligkeit von den Alten ganz anders als von ihm in der *KpV* verstanden wurde, wo er zumeist im Sinn einer sinnlichen Bedürfnisbefriedigung und im Zusammenhang mit Eigenliebe gebraucht wird (vgl. 1.2). Für Epikur bedeutete die Glückseligkeit hingegen die „höheren Freuden“, welche der sittlichen Autonomie entspringen; für die Stoiker ein nicht-sinnliches Bewusstsein der Tugendhaftigkeit im Sinne der Selbstgenügsamkeit und sittlicher Autonomie als Freiheit von sinnlichen Affizierungen. Er selbst erkennt dieses «negative Wohlgefallen an seiner Existenz, in welchem man nichts zu bedürfen sich bewusst ist» als «Selbstzufriedenheit»¹ bzw. «Selbstgenügsamkeit»² an.

Die in diesem Kontext sehr schlüssige Passage aus der *KpV* (A211-A214) ist Ausdruck einer Dialektik, welche den Idealen der Glückseligkeit und der Existenz Gottes als Teilaspekte des „höchsten Guts“ (siehe 3.4) inhärent ist. Diese Ideale fungieren als letzte Garanten der Sittlichkeit; *an sich*, objektiv betrachtet, sind sie jedoch für die Sittenlehre nicht notwendig. In der Passage sucht Kant nach einem anderen Begriff als „Glückseligkeit“, welcher für ihn einen Genuss impliziert und nicht empfindungslos gedacht werden kann (man könnte fast meinen, dass lustvolle Empfindungen an sich etwas Unangebrachtes seien). Er findet ihn in dem Begriff der „Selbstzufriedenheit“, welche mit dem Bewusstsein der eigenen Tugendhaftigkeit einhergeht. Somit erscheint aber der Fehler der Stoiker nur eine terminologische Frage: sie nannten ihr Ideal fälschlicherweise „Glückseligkeit“ während es „Selbstzufriedenheit“ heißen sollte.

Die Idee der Glückseligkeit wird in dieser Passage ausgeklammert, obwohl es in der *Antinomie der praktischen Vernunft* genau darum geht, ihre Verknüpfung mit der Tugendhaftigkeit zu bestimmen. Sie ist darüber hinaus der Ausgangspunkt für

¹ A212

² A214

das Gottespostulat und gehört nach Kant zum pflichtmäßig anzustrebenden höchsten Gut notwendig dazu. Der Denker konzentriert sich hier hingegen auf das, was für ihn wohl als das Wesentlichste gilt, und dieses liegt nicht im Streben nach dem dialektischen Ideal des „höchsten Guts“, sondern der Tugend allein. Der sie begleitende Zustand ist nicht der der Glückseligkeit, sondern einer intellektuellen Zufriedenheit, «welche in ihrer Quelle Zufriedenheit mit seiner Person ist»¹, insofern «der Selbstgenügsamkeit analogisch, die man nur dem höchsten Wesen beilegen kann»². Sie entspringt aus dem Bewusstsein der eigenen Tugend als des Vermögens, das moralische Gesetz zu befolgen, ohne sich von Neigungen bestimmen zu lassen, sowie der Freiheit, als Unabhängigkeit von ebendiesen Neigungen.

Die Neigungen «wechseln, wachsen mit der Begünstigung, die man ihnen widerfahren lässt, und lassen immer ein noch größeres Leeres übrig, als man auszufüllen gedacht hat. Daher sind sie einem vernünftigen Wesen jederzeit lästig, und wenn es sie gleich nicht abzulegen vermag, so nötigen sie ihm doch den Wunsch ab, ihrer entledigt zu sein».³

In dieser Passage scheint es, dass für Kant alle menschlichen Regungen (Gefühle, Neigungen) für die Vernunft lästig seien und den Wunsch hervorrufen, ihrer entledigt zu sein. Die Wortwahl impliziert, dass alle diese Regungen – ebenso wie das Streben nach der Glückseligkeit – auf die sinnliche Bedürfnisbefriedigung abzielen. Er unterscheidet nicht zwischen höheren, altruistischen Gefühlen (welche nicht unbedingt auf eine Befriedigung zielen und daher auch kein unbefriedigtes Leeres übrig lassen) und solchen, die in ihrer „animalischen“ Natur tatsächlich ambivalent oder gefährlich sein können. Unser Philosoph lässt hier keinen Zweifel aufkommen: allesamt sind die Gefühle «einem vernünftigen Wesen jederzeit lästig», allesamt sind sie «blind und knechtisch», selbst das «Gefühl des Mitleids und der weichherzigen Teilnahme»⁴, da sie wohlüberlegte Maximen in Verwirrung bringen. Die Vernunft darf auf sie keine Rücksicht nehmen, sondern soll «ihr eigenes Interesse ganz allein besorgen».

¹ A213

² A214

³ A212

⁴ A212

2.3.2 Einige Fragen zur Vernunftbestimmung des Willens

Angesichts dieser starken Behauptungen drängen sich Fragen auf, die nicht so sehr die logische Konsistenz des kantischen Systems in seinem Geltungszusammenhang, wie vielmehr die anthropologisch-psychologischen Implikationen in seiner Anwendung betreffen. Es geht um die Vorstellung einer *unmittelbaren* Bestimmung des Willens durch das Vernunftgesetz, sowie die der strikten Trennung der Gefühle von der Vernunft.

Auch wenn man der Idee einer objektiv und universell gültigen gesetzesmäßigen Vernunft zustimmt, wird man doch immer berücksichtigen müssen, dass diese Vernunft praktisch immer nur in der Form einer subjektiv angewandten, in der Praxis eines konkreten Menschen bzw. einer konkreten Gemeinschaft wirksamen Vernunft, existiert, also eine kontingent angewandte Vernunft. Angesichts dieser praktischen Einschränkung der Idee der gesetzgebenden Vernunft kann es also empirisch nie eine Handlung geben, die nach dieser Idealvernunft allein geschieht, ein völlig interessen- und leidenschaftsloses Handeln „aus reiner Pflicht“. Dem würde Kant, mit Verweis auf unsere sinnlich-bedürftige empirische Natur, zustimmen und sagen, es handele sich bei dem Begriff einer *Handlung aus Pflicht* eben nicht um etwas „bloß Empirisches“, sondern um ein Ideal. Er könnte auch auf das Postulat der Unsterblichkeit hinweisen, welches gerade aus der Kontingenz des Daseins auf eine Notwendigkeit der Annäherung an die Heiligkeit bis in Ewigkeit schließt (siehe 3.3).

Dennoch hält Kant fest, dass die Vorstellung dieses Ideals, in dieser Welt, «mehr Macht über das menschliche Gemüt haben und eine weit stärkere Triebfeder abgeben könne (...) als alle Anlockungen, die aus Vorspiegelungen von Vergnügen und überhaupt allem dem, was man zur Glückseligkeit zählen mag, oder auch alle Androhungen von Schmerz und Übeln jemals wirken können»¹.

In der knapp geratenen *Methodenlehre* am Ende der *KpV*, in welcher er auf die pädagogischen Implikationen seiner Theorie zu sprechen kommt, skizziert er eine Erziehungsmethode, nach welcher über den sittlichen Wert einer Handlung allein entscheidet, ob sie «auch (subjektiv) um des moralischen Gesetzes willen» geschieht². Er empfiehlt, zuerst auf die negative Vollkommenheit hinzuweisen, «so fern in einer Handlung aus Pflicht gar keine Triebfedern der Neigungen als Bestim-

¹ A270

² A284-5

mungsgründe [...] einfließen»¹. Die positive Vollkommenheit soll dann darin aufgezeigt werden, sich aktiv «von der ungestümen Zudringlichkeit der Neigungen dermaßen loszumachen, dass gar keine, selbst die beliebteste nicht, auf eine Entschliebung, zu der wir uns jetzt unserer Vernunft bedienen sollen, Einfluss habe»². Schließlich könne auf diese Weise, aus dem Bewusstsein, rein nach dem *Gesetz der Pflicht* und in Abweisung aller gefühlsmäßigen Antriebe zu handeln, «Achtung für uns selbst im Bewusstsein unserer Freiheit» entspringen.

Diese knappe *Methodenlehre* ist eher beiläufig; Kants Pädagogik wird in späteren Werken differenzierter entfaltet. Ein pädagogisches Konzept der Absehung von eigenen Gefühlen und Bedürfnissen zugunsten der vorrangigen Pflichterfüllung wird aus der heutigen humanwissenschaftlichen Sicht hinterfragt. Auf jeden Fall hat sich das strenge Erziehungsmodell, nach welchem Gefühle, als unkontrollierbar und leicht mit der Pflichterfüllung kollidierend, in der Erziehung zu unterdrücken seien, in der Neuzeit diskreditiert. Spätestens seit Sigmund Freud und der Tiefenpsychologie nach ihm wissen wir, wie verheerend sich solche Unterdrückung auf die Psyche der Betroffenen auswirken kann. Es scheint auch sehr zweifelhaft, dass die alleinige Vorstellung eines Ideals (der Pflicht) eine pädagogisch wirksame Triebfeder abgeben kann. Auch dem scheinen die heutigen Erziehungskonzepte mit dem starken Akzent auf Erlebnis zu widersprechen³.

2.3.3 Empirisch – materiell – sinnlich...

Ein Teil der Problematik scheint dadurch verursacht, dass alle Gefühle und Regungen, ja das gesamte Glückstreben in der *KpV* im Sinne des Befriedigungsstrebens verstanden und dem empirisch-materiell-sinnlichen Bereich zugeordnet werden, wobei innerhalb dieses Bereichs nicht weiter differenziert wird⁴.

WIMMER vermerkt hier, dass das Verhältnis von Sittlichkeit und Glückselig-

¹ A286

² A287

³ Es sei verwiesen auf meine Magisterarbeit in Psychologie zur Stimulation der Kreativität bei Schulkindern, eingereicht 1998 an der Jagiellonen-Universität Krakau (auf Polnisch).

⁴ siehe §3 der *Grundsätze der reinen praktischen Vernunft* wo Kant in seiner zusammenfassenden Begründung, warum die Glückseligkeit keinen Bestimmungsgrund eines sittlichen Prinzips abgeben kann, alle drei Begriffspaare, sowie das Paar „subjektiv-objektiv“ in der Argumentation zu Hilfe zieht, jedoch nicht wirklich zwischen ihnen unterscheidet (A40-48).

keit gestört sei, wenn man «Glück bzw. Glückseligkeit durchweg im empirischen Sinne auffasst, wie Kant dies nachgewiesenermaßen tut»¹. Er vermerkt auch, dass bereits Fichte, Schleiermacher und Schopenhauer auf den phänomenal-sinnlichen Charakter der Glückseligkeit in Kants Konzeption des höchsten Guts als «eudämonistische Inkonsistenz» hinwiesen².

Auf jeden Fall scheint eine Begriffsklärung angebracht.

- *Empirisch* ist ein erkenntnistheoretischer Begriff. Auch rein geistige oder psychologische Ereignisse können empirisch nachweisbare Folgen haben - sind also in diesem Sinne „empirisch“. Ebenso zielen transzendente Begründungen auf empirische Anwendung.
- *Material* ist ein metaphysischer Begriff (mit Gegenbegriff *formal* oder *transzendental*) bzw. physischer (mit Gegenbegriff *geistig*, *nicht-material*).
- *Sinnlich* kann im bestimmten Sinne mit „empirisch“ gleichgesetzt werden, obwohl der Begriff auch andere Konnotationen weckt. Nach der *KrV* gilt die Sinnlichkeit als erster Erkenntnisstamm. Etwas ist „sinnlich“, wenn eine Anschauung zugrunde liegt. In der *KpV* umfasst die Bedeutung jedoch alles, was Gefühl³, oder auch «lustvoll», vergnüglich⁴ ist. Hier gilt: nicht alles, was sich in den Sinnen bemerkbar macht, muss von den Sinnen bedingt sein.⁵

Kant spricht bereits in der *KrV* von einem sittlichen Bestreben, der (finalen) Glückseligkeit *würdig* zu werden. Eine endgültige Seligkeit über dieses Leben hinaus kann aber nicht sinnlich-empirisch gemeint sein⁶. Also benutzt er das Wort „Glück-

¹ Wimmer, 60

² *ibidem* 65

³ *KpV* A40

⁴ A41f.

⁵ in einer Abwandlung des Prinzips aus der *Einleitung zur KrV*: «Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung» (B1)

⁶ «Der Mensch ist ein bedürftiges Wesen, so fern er zur Sinnenwelt gehört und so fern hat seine Vernunft allerdings einen nicht abzulehnenden Auftrag, von Seiten der Sinnlichkeit, sich um das Interesse derselben zu kümmern und sich praktische Maximen, auch in Absicht auf die Glückseligkeit dieses, und, wo möglich, **auch eines zukünftigen Lebens**, zu machen. Aber er ist doch nicht so ganz Tier, um gegen alles, was Vernunft für sich selbst sagt, gleichgültig zu sein, und diese bloß zum Werkzeuge

seligkeit“ offenbar im mehrfachen Sinn: zunächst – in der *KpV* überwiegend – in einem *trivialen* als instinktgeleitete Bedürfnisbefriedigung mit einem daraus resultierenden sinnlich spürbaren Wohlbefinden; dann aber in einem weiteren Sinne als «Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen seiner Existenz, alles nach Wunsch und Willen geht»¹. Dieser umfassendere Begriff könnte in der Postulatenlehre auch mit einem religiös besetzten Anklang gedacht werden, etwa als eine ganzheitliche Erfüllung der tiefen Sehnsüchte (mit Werten wie Frieden, Liebe, Geborgenheit, Harmonie, Unsterblichkeit... welche schwer fassbar sind und materielle Auffassungen transzendieren).

Diese Ambiguität kann man aufhellen, indem man innerhalb des empirischen Bereichs zwischen materialen (im physischen Sinne) und psychologisch-geistigen Bedürfnissen unterscheidet, wobei man die soeben erwähnten Werte der zweiten Gruppe zuordnet. Auch dann ist jedoch zu fragen, ob das menschliche Glücksstreben wirklich mit Streben nach – wie auch immer verstandener – Bedürfnisbefriedigung gleichzusetzen ist oder nicht doch eine über die Kategorie der Befriedigung hinaus schießende Reichweite hat. Wenn Menschen, die Entbehrungen auf sich nehmen, um anderen Dienste zu erweisen (z.B. im sozialen Bereich oder bei Verliebtheit) angeben, dass ihr Dienst sie glücklich macht, gerade auch wenn sie auf die Befriedigung eigener Bedürfnisse zugunsten des anderen verzichten, dann scheint das einer engen Auffassung vom Glücksstreben zu widersprechen.

Zielen wirklich alle Gefühle auf die Bedürfnisbefriedigung? Könnte man in den höheren Gefühlen nicht auch eine „Spur von Transzendenz“ (Levinas) wahrnehmen, welche über das Natürliche hinaus verweist? Die „Erhabenheit“ der menschlichen Natur liegt nach Kant in ihrer Eigenschaft, «*unmittelbar* durch ein reines Vernunftgesetz zu Handlungen bestimmt werden»² zu können. Auch er kennt ein „Gefühl“: jenes der Achtung für das moralische Gesetz. Es ist ein besonderes, von der Vernunft gewirktes Gefühl, dessen Natur im «Bewusstsein der unmittelbaren Nötigung des Willens durchs Gesetz»³ liegt. Dieses „Gefühl“ besitzt einen Sonder-

der Befriedigung seines Bedürfnisses, als Sinnenwesens, zu gebrauchen» (*KrV* A108, eigene Hervorhebung). Hier spricht Kant von der Glückseligkeit „eines zukünftigen Lebens“, im nächsten Satz wird der Begriff jedoch eingeengt auf „Befriedigung des Bedürfnisses als Sinnenwesens“.

¹ *KpV* A224, eigene Hervorhebung.

² *KpV* A210, eigene Hervorhebung in kursiv

³ A211

status: eine Ausnahme, um die Regel der ethischen Irrelevanz der sinnlich bemerkbaren Gefühle zu bestätigen.

WIMMER unterscheidet drei Arten des Rigorismusvorwurfes an Kant¹, wobei zwei davon für unsere Fragestellung von Interesse sind. Den Vorwurf, dass Kants transzendentalidealistischer Ansatz, nach welchem eine Idealvorstellung die volle Wirkmächtigkeit besitzt, die faktische Unvollkommenheit der Menschen, Lebensverhältnisse und Institutionen nicht berücksichtigt und somit eine lebensferne, praktisch untaugliche Ethik bietet, findet Wimmer durchaus legitim². «Er entwerfe eine Ethik für eine Gemeinschaft vollkommen rationaler Wesen und ignoriere die Tatsache, dass wir in einer unvollkommen rationalen Welt leben». Diesen Vorwurf, den er schon bei Paton (1948) sieht, könnte man heute, mit Blick auf die Entwicklung der Humanwissenschaften und die Irrationalitätseruption in der Postmoderne sogar verschärfen, indem man die angenommene Rationalität unserer Welt noch weiter einschränkt („Er entwerfe eine Ethik für eine Gemeinschaft vollkommen rationaler Wesen und ignoriere die Tatsache, dass wir in einer... vollkommen irrationalen Welt leben“).

Den weit verbreiteten Vorwurf hingegen, der zuerst von Schiller artikuliert wurde, dass nach Kant der Mensch nur durch Unterdrückung seiner Gefühle und Neigungen, ja seines gesamten Glückstrebens, moralisch gut werden kann, findet Wimmer in hinreichender Klarheit abgetan (er weist auf Paton 1948, Funke 1974). Kant zeige zwar ausdrücklich, dass etwa Gefühle der Liebe kein untrügliches Zeichen für ein «im moralischen Sinne vernünftiges Wollen und Handeln» darstellen können³, spreche jedoch den Gefühlen, vor allem in seinen späteren Schriften und Anmerkungen – durchaus eine propädeutische Funktion gegenüber der Moralität zu, so dass ihre «Kultivierung und *Förderung*» in seiner Ethik ihren Platz finden. Die Glückseligkeit gewinnt ihre sittliche Dignität nur in der Unterordnung unter die rein vom Gesetz bestimmte Moralität⁴, sie ist von der Sittlichkeit *innerlich* (Einschränkung des Glückstrebens durch die Vernunft) und *äußerlich* (Abhängigkeit von der

¹ Wimmer, 44

² ibidem 45

³ 47

⁴ 37

Glückswürdigkeit) bedingt¹, sie bekommt samt «Gefühl und Empfinden der Liebe» im moralischen Leben ihren richtigen, untergeordneten Platz².

Die Problematik der Gefühle stellt einen Schnittpunkt dar, an dem sich die beiden soeben erwähnten Rigorismusvorwürfe treffen: die Gefühle sind das Unvollkommene, Nicht-Rationale, das was leicht außerhalb der Vernunftkontrolle gerät und „wohlüberlegte Maximen in Verwirrung bringt“. Zudem erweisen sie sich als Triebfedern oft sehr wirksam. Im Genuss wie im Schmerz verliert der Mensch seine autokratische Kontrolle und muss anerkennen, dass es etwas *Anderes*, außerhalb seiner Rationalität liegendes, und doch wirkmächtiges, gibt. Ob dieses Etwas einfach irrational, oder Teil einer größeren Ordnung ausmacht, sei dahingestellt.

Kant räumt im etwas reduktionistisch gefassten Begriff der Glückseligkeit den gefühlsmäßigen Antrieben zweifellos einen Platz innerhalb seiner Morallehre ein. Wir haben jedoch gesehen, dass sie im strikten Sinne nicht zur Sittlichkeit gehören, sondern – in den hier besprochenen früheren Werken (*KrV*, *GMS*, *KpV*) – eine Art dialektische Konzession an unsere kontingente Natur darstellen. In den späteren Werken (*Metaphysik der Sitten*, *Kritik der Urteilskraft*) bekleiden sie zwar eine wichtige, jedoch auch hier letztlich nur vormoralisch-propädeutische Funktion. Wenn es darauf ankommt, soll sich die Vernunft der anerkannten Notwendigkeit fügen, worin nach Kant gerade die Sittlichkeit eines Aktes liegt, indem man sich, wenn notwendig, gegen das Gefühl und die irrationalen Triebe stemmt.

¹ 38

² 40

3. Das Primat der praktischen Vernunft und ihre Postulate

Aus dem bisher gesagten wird klar, dass die angenommene Rationalität des unbedingten Sittengesetzes¹ eine Schlüsselrolle im System Kants spielt, auch und gerade bei der Begründung der Moral. Bei dieser rationalen Begründung spielt die Ebene der Gefühle keine Rolle, mit Ausnahme des „vernunftgewirkten Gefühls“ der *Achtung* für das Gesetz. Wenn es um die moralische Bestimmung geht, soll die praktische Vernunft die sensible Ebene ignorieren und «ihr Interesse allein besorgen»². Wie versteht er hier die *Vernunft*? Was hat es mit ihrem vorrangigen Interesse auf sich?

Kant legt seine Definition der Vernunft in dem Abschnitt „Von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen“³ kurz dar und führt innerhalb derselben eine Differenzierung in eine theoretische, „spekulative“ und eine praktische, handlungsbezogene Komponente. Diese Unterscheidung hat zum Ziel die Begründung des Primats der „praktischen Vernunft“, uns aber gibt sie auch Anlass zu einigen Fragen (3.1). Für dieses Modell der Zweiteilung der Vernunft bei Interessenvorrang der praktischen Komponente, ist es wesentlich, dass die Postulate der praktischen die „reine Vernunft“ – obgleich nur „in praktischer Absicht“ – erweitern (3.2), und zwar um die Erkenntnis der Unsterblichkeit der Seele (3.3) und des Daseins Gottes (3.4). Dabei bildet die Willensfreiheit, wie vom Anfang an erwähnt, das wichtigste Postulat und eine unhintergehbare Voraussetzung für diese Lehre (eine knappe Diskussion unter 3.5).

3.1 Einige Fragen zum *Primat der praktischen Vernunft*

In der *KrV* ging Kant von drei „Erkenntnisstämmen“ (Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft) aus, die hierarchisch aufeinander aufbauen, wobei der letzte die „oberste Erkenntniskraft“ des Menschen darstellt.

Alle unsere Erkenntnis hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande, und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen. (*KrV* B355)

¹ Zum Begriff *Gesetz* bei Kant siehe Rogozinski, vgl. II 2.3.2 und II 3.3

² *KpV* A213

³ A215ff

Jedem Erkenntnisstamm liegt ein Vermögen inne: der Sinnlichkeit das Vermögen der Wahrnehmung, dem Verstand der Erstellung von Regeln, wie Wahrnehmungen geordnet werden; die Vernunft nennt Kant «das Vermögen der Prinzipien»¹. Ein Vernunftschluss ist Erkenntnisableitung aus einem Prinzip. Die Vernunft ordnet die Verstandesregeln nach den in ihr enthaltenen Prinzipien und geht auf die letzte Einheit des Denkens.

In dem Abschnitt „Von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen“ in der *Dialektik der reinen praktischen Vernunft* greift unser Philosoph diese Einteilung aus der *KrV* auf und führt sie aus einer etwas anderen Perspektive fort. Es geht ihm nun nicht um die theoretische Erkenntnis, sondern um Interessen, die diese Erkenntnis vorantreiben und leiten. Unter den «Vermögen des Gemüts» eines Menschen herrscht eine Hierarchie, die vorgibt, welches Interesse vorgezogen wird. Diese Hierarchie wird nach Prinzipien geordnet, welche die Vernunft, als das Vermögen der Prinzipien, bereitstellt. Nun gibt es innerhalb der Vernunft, je nach ihrem Gebrauch, verschiedene Interessen. Kant unterscheidet zwei Bereiche:

- **das theoretische Interesse:** liegt in der Erkenntnis des Objekts, um bis zu den höchsten Einheitsprinzipien der Erkenntnis hinaufzusteigen;
- **das praktische Interesse:** liegt in der Bestimmung des Willens zum Handeln².

Wie wir gesehen haben, gründet Kant die moralische Handlung auf der vollkommenen Uneigennützigkeit, auf dem Willen, das universale Sittengesetz in Absehung von eigenen Interessen und sinnlichen Neigungen, „allein aus Pflicht“ zu erfüllen (vgl. 2.1). An dieser Stelle erfahren wir jedoch, dass jedem Seelenvermögen ein Interesse entspricht, welches Kant als Bedingung seiner (des Vermögens) Ausübung definiert. Er will ferner zeigen, dass das Interesse der theoretischen Vernunft dem der praktischen untergeordnet bleibt, so dass «alles Interesse zuletzt praktisch ist»³. Diese gewichtige Annahme nennt LEVINAS «eine seiner [Kants] tiefsten Einsichten, jedenfalls die charakteristischste»⁴ und sie veranlasst ihn zu der Konstatierung einer

¹ *KrV* A299

² *KpV* A216

³ A219

⁴ Levinas in: Fischer (Hrsg.), 197

eigentümlichen Idee des «interesselosen Interesses»¹.

Dieser scheinbare Widerspruch lässt sich mit der von Kant vorausgesetzten Universalität der Vernunft, darin der praktischen Vernunft, etwas aufklären. Die Vernunftideen sind nicht Ausdruck von Partikulärinteressen, etwa geschichtlicher Art, da angenommen wird, dass die Prinzipien und die großen Ideen der Vernunft allgemein gelten, also alle Menschen aller Zeiten betreffen. Ebenso allgemeinverbindlich ist, was nach dieser Vernunft zu tun, was „praktisch“ ist. Dieser Praxis liegen wohl Interessen zugrunde. Mehr noch, Kant sagt an dieser Stelle, dass keine Gemütskraft zur Ausübung kommen kann, wenn sie nicht von einem Interesse „aktiviert“ wird. Dieses sittliche Interesse unterscheidet sich jedoch vom hinderlichen Eigeninteresse eben aufgrund seiner Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit. Es ist die transzendente Bedingung der Sittlichkeit und nicht Ausdruck „zufälliger“ konkret-materialer Bedingtheiten und Bedürfnisse. Levinas wird später (im *JS* – siehe **II 1**) an diese Charakteristik der kantischen Lehre anknüpfen und fragen, ob die Alterität des sittlichen Gebots ernst genug genommen wird, wenn die zugrunde liegende Bedingung doch wieder als Interesse – selbst wenn es ein „interesseloses Interesse“ ist – definiert wird.

Es stellt sich ferner die Frage, wie die Aufteilung der Vernunft und das Verhältnis der beiden Komponenten zueinander, zu verstehen sind. Sind es sozusagen autonome, gleichberechtigte Teile, mit parallelen Funktionen, oder sind es nur verschiedene Perspektiven auf die eine Vernunft? Kant hält in dem hier besprochenen Abschnitt fest, dass es immer «eine und dieselbe Vernunft» ist, die, «es sei in theoretischer oder praktischer Absicht, nach Prinzipien a priori urteilt(...)»². Bei der Erörterung des Primats der reinen praktischen Vernunft wird ihre Verbindung mit der spekulativen immer mitgedacht, wie es schon der Titel dieses Abschnittes signalisiert. Es gibt jedoch bei Kant auch Stellen, welche auf eine weitgehende methodische Trennung der praktischen von der theoretischen Vernunft hinweisen³.

¹ ibidem 198

² *KpV* A218

³ In der Diskussion über die Notwendigkeit des Zusammenhangs theoretischer („absoluter“) mit praktischer Freiheit: Forschner in: Fischer (Hrsg.), 134; vgl. Kant, *Rezension zu J.H. Schulz*

theoretische Vernunft	praktische Vernunft
geht induktiv vor: Aufstieg in der Reihe der Gründe	geht deduktiv vor: von der apodiktischen Geltung des moralischen Gesetzes aus
Forschungsinteresse: zu Einheitsprinzipien der Erfahrung kommen	praktisches Interesse: das höchste Gut zum Gegenstand meines Willens machen und es befördern
stellt Hypothesen auf: „ich nehme an, dass... sei“	postuliert: „ich <i>will</i> , dass... sei und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen“
Ziel: begreifen, verstehen	Ziel: dem sittlichen Gesetz gehorchen

Tabelle: Unterscheidung der Vernunft im Zweiten Hauptstück der *Dialektik* in der *KpV*, Abschnitt VIII (A255-259)

HÖFFE sieht in der praktischen Vernunft eine «Fähigkeit des Wollens»¹, die aller erkennenden Elemente entledigt ist². Das Verhältnis würde also, nach seiner Auffassung, so liegen, dass es ein und dieselbe Vernunft ist, die einmal in theoretischer Absicht urteilt, andermal aber in praktischer Absicht auf den Willen einwirkt (und nicht urteilt). Mit dem Vorbehalt, dass der Wille selbst bei Kant keine irrationale Kraft, sondern immer schon ein vernunftbestimmtes Begehrungsvermögen ist³. BECK geht noch weiter und identifiziert den Begriff des Willens mit dem der praktischen Vernunft⁴. Bei dieser Identifizierung des Willens mit der Vernunft ist es letztlich die reine praktische Vernunft, die den Menschen allein bewegen soll, und zwar, vermerkt Beck, entgegen der These von Aristoteles, dass Vernunft allein nicht bewegen kann, sowie Humes, dass sie Sklavin der Leidenschaften ist⁵. Auf ähnlicher Linie definiert FORSCHNER das Ziel der gesamten *KpV* als «Nachweis, dass wir Menschen grundsätzlich in der Lage sind, allein nach Gesichtspunkten der Vernunft unser Wollen und Verhalten zu bestimmen»⁶.

¹ Höffe in: Höffe (Hrsg.), 6

² ibidem 1-2

³ ibidem 5

⁴ Beck, 49, 170

⁵ ibidem 50

⁶ Forschner in: Fischer (Hrsg.), 153

LEVINAS hält sich in seinem kurzen Text zum „Primat der praktischen Vernunft“ an dem von Kant angenommenen Interessenvorrang derselben auf. Es scheint, dass dies genau der Punkt ist, an dem er anknüpft und an dem auch seine Kritik der Seinszentriertheit im *Jenseits des Seins*, welches drei Jahre später erschienen ist, ansetzt (siehe Einleitung zum zweiten Teil meiner Arbeit - II 1). In der «Unterordnung des Wissens unter ein Interesse» sieht er das eigentliche «religiöse Moment» im kantischen Denken, da sie sozusagen an seiner Wurzel, noch vor den praktischen Vernunftpostulaten, da ist¹.

3.2 Die Postulate der praktischen Vernunft

Die transzendentalen Ideen der reinen Vernunft, die nach ihrer kritischen Neubegründung in der *KrV* rein theoretisch, unbestimmbar, obgleich denkbar sind, folglich als logisch möglich erwiesen werden², gewinnen in den *Postulaten der praktischen Vernunft* objektive Realität in praktischer Absicht. Aus den spekulativen Ideen Seele-Welt-Gott, die vor Kant Anlass für eine unkritische Metaphysik, welche die Realität ihrer Begriffe nicht ausweisen konnte, waren, werden praktische Vernunftideen der Willensfreiheit, Unsterblichkeit der Seele, und des Daseins Gottes, die *postuliert* werden müssen, um an der objektiven Realität und Gültigkeit des Sittengesetzes, sowie seines moralischen Gegenstandes der Beförderung des höchsten Guts, festhalten zu können.³ Die Postulate der reinen praktischen Vernunft sind «theoretische, als solche aber nicht erweisliche Sätze, so fern sie einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängen»⁴.

Die zweite transzendente Idee aus der *KrV*: die „kosmologische“, von einem Weltganzen, wurde im Rahmen der Postulatenlehre nicht mehr behandelt. An ihrer Stelle wird im Abschnitt „Über die Postulate der reinen praktischen Vernunft überhaupt“⁵ das Postulat der Freiheit angeführt. Man kann die Idee der Freiheit als Antithese zur Idee der kosmischen Totalität sehen: ein solches Weltganzes setzt eine Einheit der Kausalität voraus, während die Freiheit im starken Sinne, wie Kant sie vertreten wollte, im Gegenteil, außer der Naturkausalität noch eine andere Art von

¹ Levinas in: Fischer (Hrsg.), 201

² Ricken in: Höffe (Hrsg.), 200

³ Wimmer, 24

⁴ *KpV* A220

⁵ A238

„Kausalität“ aus Freiheit postuliert (vgl. *der Antinomie der reinen Vernunft dritter Widerstreit*, *KrV* A444ff).

In der *Vorrede* zur *KpV* behauptet Kant, dass diese transzendente Freiheit – notwendig für die spekulative Vernunft, um den unendlichen Regress einer natürlichen Kausalkette durch einen Anfang aus Freiheit zum Halt bringen zu können – nun feststeht¹. Sie ist die Bedingung der Möglichkeit des sittlichen Soll-Gesetzes, welches ja außer Frage steht (siehe Kap. 1). Im erörterten Abschnitt fasst das unser Denker folgendermaßen zusammen: die Freiheit folge «aus der notwendigen Voraussetzung der Unabhängigkeit von der Sinnenwelt und des Vermögens der Bestimmung seines Willens, nach dem Gesetze einer intelligibelen Welt, d.i. der Freiheit»². In diesem Satz fasst er sein in der *KpV* herausgearbeitetes Verständnis der Freiheit in seiner negativen Komponente: als Freiheit von der Nötigung durch die Sinne, sowie in der positiven: als Selbstgesetzgebung, zusammen (vgl. **I 3.5** und **II 2.3.2**). Die von der Vernunft zu denken aufgegebene Freiheit wird auf diese Weise zu einer „positiven Freiheit“.

Sozusagen als *fundamentum inconcussum* gilt bei jedem der Postulate das unbedingt zu befolgende universale Sittengesetz, bzw. das Bewusstsein davon als «Faktum der Vernunft», dessen Form Handeln aus Pflicht und dessen «allumfassender moralischer Gegenstand» die Beförderung des «höchsten Guts» ist (WIMMER)³. Da dieses Gesetz gelten *muss* (Kant nimmt einfach an, dass es gilt und dass wir es a priori und unhinterfragbar „wissen“), folgt alles Weitere daraus. Dabei ist die Willensfreiheit eine notwendige Voraussetzung, damit es ein moralisches Soll-Gesetz überhaupt geben kann, während die Ideen von Gott und Unsterblichkeit die «Bedingungen des notwendigen Objekts eines durch dieses Gesetz bestimmten Willens»⁴ sind. RICKEN folgert daraus, dass diese Postulate mit Kants Lehre vom höchsten Gut stehen und fallen⁵, dessen Beförderung eben als das notwendige Objekt des moralischen Willens bestimmt wird⁶. Man braucht sie, um den Glauben an die Sinnhaftigkeit und prinzipielle Realisierbarkeit dieses Gesetzes aufrechtzuerhalten und somit

¹ A4

² A238-9

³ Wimmer, 24

⁴ *KpV* A5-6

⁵ Ricken in: Höffe (Hrsg.), 189; vgl. *KrV* A806-811

⁶ *KpV* A205, A219

die Praxis abzusichern.

Das Streben nach dem «Endzweck der reinen Vernunft», welcher von Kant als Ideal des höchsten Guts bestimmt wird¹, bringt die praktische Vernunft in eine Dialektik, weil seine Verwirklichung dem Menschen von sich aus nicht möglich ist, er aber auch nicht unterlassen kann, nach diesem Ideal zu streben, «weil er für ihn den umfassenden Sinneshorizont seines Daseins abgibt»². Diese Dialektik wird nach WIMMER letztlich nur durch die Annahme eines «allmächtigen und allwissenden moralischen Vernunftwesens» aufgehoben.

Im theoretischen Bereich können wir mit der *KrV* festhalten, dass die Annahme der regulativen Prinzipien dem spekulativen Bedürfnis unserer Vernunft entspringt, welche zu einer immer größeren Sinnhaftigkeit und Einheit ihres Inputs fortschreiten will. Hier kann man über deren Existenz nichts aussagen. Nach der *KpV* haben wir nun für die theoretisch-spekulativ verfahrenende Vernunft zwar weiterhin keinen Beweis für die objektive Realität dieser Ideen, wegen des Primats ihres praktischen, auf das Handeln gerichteten Vermögens können wir sie aber als real *postulieren*. Da den Ideen der reinen Vernunft nun in praktischer Absicht reale Objekte zugeordnet werden, bzw. es wird postuliert, dass ihnen solche Objekte entsprechen müssen, so dass aus transzendenten *Gedanken*³ wirkliche, obgleich nicht-materiale *Gegenstände*⁴ werden, folgt, dass die reinen Verstandesbegriffe auch auf Objekte ohne Anschauung angewandt werden müssen, denn ohne sie kann kein Gegenstand gedacht werden⁵.

Diese **Erweiterung der reinen Vernunft in praktischer Absicht** ist jedoch keine Erweiterung ihres theoretischen Vermögens: die eingeräumte Realität dieser anschauungslosen Gegenstände kann zu keiner synthetischen Erkenntnis derselben führen⁶. Die Anwendung der reinen Verstandesbegriffe ermöglicht keine Erkenntniserweiterung, ist für die bloße Denkbarekeit der „Gegenstände“ erforderlich, die als objektiv real vorausgesetzt werden *müssen*. Ebenso erweitern die Postulate nicht die spekulative Erkenntnis, aber *berechtigen* die Vernunft zu Begriffen, «deren Mög-

¹ *KrV* A804

² Wimmer, 64

³ *KpV* A243

⁴ A244 oben

⁵ A245

⁶ vgl. A243f.

lichkeit auch nur zu behaupten sie sich sonst nicht anmaßen könnte»¹.

Das Fürwahrhalten eines Postulats kann kein Wissen sein, da ein Postulat – anders als eine Hypothese – nicht theoretisch bewiesen werden kann. Wenn man in diesem Zusammenhang die Verbindung zur kantischen Erläuterung der drei Stufen des Fürwahrhaltens (Meinen, Glauben, Wissen) in der *KrV* herstellt, wird es – nach RICKEN² – klar, dass es sich bei einem Postulat um ein objektiv unzureichendes Fürwahrhalten handelt, das zu einem subjektiv zureichenden Fürwahrhalten – also zum Glauben – dadurch wird, dass es «einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt»³.

Es ist mit anderen Worten ein Bedürfnis der reinen Vernunft, die unter der Pflicht steht, die Beförderung des „höchsten Guts“ zum Gegenstande des Willens zu machen⁴. Das kann sie nur, wenn sie die Möglichkeit eines solchen „höchsten Guts“ und die damit zusammenhängenden Postulate bejaht. So besteht das Bedürfnis des Fürwahrhaltens der Postulate in Wahrheit nur für diejenigen, folgert Ricken, die sich das „höchste Gut“ zum Zweck machen (wollen).

In diesem Sinn setzt auch der Begriff des **Faktums der Vernunft**, verstanden als apodiktisch gegebenes Bewusstsein des moralischen Gesetzes, welches sich von selbst *aufdringt*⁵ und seinen Begriffen auf diese Weise Realität verschafft, notwendig ein Moment der Einwilligung, Einstimmung des sittlich angesprochenen Subjekts voraus, damit es als „Faktum“ erkannt werden kann (CRITCHLEY)⁶. Auch nach FORSCHNER ist dieses „Bewusstsein des moralischen Gesetzes“ erst dann gegeben, wenn man «die Position der Moralität bereits inne hat», welche für ihn voraussetzt, dass man: 1) moralisch sein *will*; 2) sich als Subjekt verstehen und behandelt sehen *will*; 3) sich von der Natur und ihrer Kausalität unterschieden wissen *will*⁷.

Im Folgenden skizziere und diskutiere ich die Argumentation Kants für die Postulate der Unsterblichkeit der Seele und des Daseins Gottes, welche – wie mehr-

¹ A238

² Ricken in: Höffe (Hrsg.), 190-1

³ A238

⁴ A257

⁵ A56

⁶ Critchley, “Demanding Approval”, in: *Radical Philosophy* May/June 2000

⁷ Forschner in: Fischer (Hrsg.), 156

mals betont – durch die Freiheit ihren Bestand und Realität erlangen. So möchte ich dem eine kurze Erörterung seines Begriffs der Freiheit hinzufügen, welcher zwar in der Postulatenlehre nicht gesondert behandelt wird, aber nach Eigenbekunden eben den Ausgangspunkt¹ und den *Schlussstein* «von dem ganzen Gebäude eines Systems» der reinen Vernunft² bildet.

3.3 Die Unsterblichkeit der Seele als Postulat der praktischen Vernunft

Kant geht bei diesem Postulat davon aus, dass das «notwendige Objekt» eines moralischen Willens «die Bewirkung des höchsten Guts in der Welt» ist³. Wir haben bereits gesehen, dass das, worauf es bei dieser Bezeichnung ankommt, das, was im Ideal des höchsten Guts praktisch wirksam wird und die einzige für Kant zulässige Triebfeder moralischen Handelns darstellt, «der erste und vornehmste Teil des höchsten Guts»⁴, das Sittengesetz selbst bzw. das ihm gemäße Handeln ist. Der reale, menschliche Wille, solange in dieser Welt, kann jedoch aufgrund der Affizierung durch sinnliche Antriebe mit dem moralischen Gesetze nie ganz konform werden und somit das oberste Gut der Tugend als volle Übereinstimmung des Wollens und Handelns mit dem Sittengesetz nie ganz verwirklichen (das wäre Heiligkeit)⁵. Deshalb sei es notwendig, einen ins Unendliche gehenden Angleichungsprozess an das heilige Gesetz anzunehmen, und das geht nur unter der Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit – eben der „Unsterblichkeit der Seele“.

In der Vorrede zur zweiten Auflage der *KrV* spricht Kant auch von einer Naturanlage im Menschen, welche durch das Zeitlich-Begrenzte nie ganz zufrieden gestellt werden kann. Er sieht sie als einen Hinweis auf die Unsterblichkeit der Seele⁶. Hier liegt offenbar ein anderer Naturbegriff als bei den bis jetzt besprochenen

¹ vgl. *Brief an Christian Garve*: «Nicht die Untersuchung vom Dasein Gottes, die Unsterblichkeit etc. ist der Punkt gewesen, von dem ich ausgegangen bin, sondern die Antinomie der r.V.: (...) Es ist Freiheit im Menschen, - gegen den: es ist keine Freiheit (...)» – AA 12,257 [zitiert nach M. Forschner in: Fischer (Hrsg.), 132]

² *KpV* A4

³ A219

⁴ A223

⁵ A221

⁶ *KrV*, B XXXII, B425

Stellen aus der *KpV* vor: hier erscheint die Natur positiv als letztes *Telos* metaphysischer Bestimmung und nicht negativ als Quelle pathologischer Affizierungen des Menschen.

Es wird manchmal in den Kommentaren der Einwand erhoben, dass ein menschlicher Wille immer kontingent und somit nie vollkommen gesetzeskonform sein kann, dass er sozusagen per Definition nicht die Heiligkeit erreichen kann, auch nicht unter der Unendlichkeitsvoraussetzung. In dieser Argumentation wird jedoch die Kontingenz mit «Verführbarkeit zu unmoralischem Wollen» (HÖFFE)¹ gleichgesetzt; eine Verknüpfung, die nicht notwendig ist und unter der Voraussetzung eines allweisen Natururhebers² bzw. eines «allmächtigen und allwissenden moralischen Vernunftwesens»³ und der Kreatürlichkeit des Menschen (dazu mehr im Teil II 4.2) durchaus auch anders denkbar wird. Insofern „hängt“ das Unsterblichkeitspostulat natürlich am Gottespostulat. Die Widersprüche und Unklarheiten des Postulierungsverfahrens lichten sich ganz erst im subjektiv zureichenden Fürwahrhalten der Existenz eines allgütigen Gottes (Gottesglauben).

Aber auch ohne einen expliziten Gottesglauben, wenn man, wie Kant in der Vorrede zur *KrV*, von einer teleologischen Anlage im Menschen ausgeht, welche über diese Welt hinaus verweist, darf man hoffen, wenn man am Prinzip der Vernünftigkeit festhält, dass der Mensch, in einer diese Welt transzendierenden Bewegung, seinen *Telos* erreichen kann (denn wozu wäre diese Anlage sonst da?) Theologisch gesprochen: das endliche Wesen darf hoffen, *seinem*, vom Urheber vorgesehenen *Anteil* an der moralischen Perfektion, unter der Voraussetzung der Transzendenz („Fortdauer“) dieses Partikulärwesens über diese Welt in eine „moralische Welt“ hinein, vollkommen zu entsprechen.

Eine andere Facette des Problems stellt die Widersprüchlichkeit der Annahme eines «ins Unendliche gehenden Progressus» dar. BECK weist darauf hin, dass bei diesem Argument «die Prämissen für die Ewigkeit der Seele den Begriff einer dauernden Veränderung enthalten, und diese ist nicht etwas Ewiges, sondern etwas

¹ so Höffe in: Höffe (Hrsg.), 18

² «ein Wesen, das durch seinen vollkommenen Verstand (Allwissen) und seinen vollkommenen Willen (Allgerechtigkeit und Allmacht) für das höchste Gut tatsächlich Sorge trägt» – Höffe, ibidem

³ Wimmer, 64

Zeitliches»¹. Man kann, wie Beck, sehr berechtigt fragen, ob „Progressus“ nicht schon vom Begriff her die Zeitlichkeit voraussetzt. WIMMER merkt diesbezüglich an, dass es sich bei den sittlichen Grundentscheidungen nicht um zeitliche Vorgänge, sondern noumenale Sachverhalte handelt, welche den Gedanken eines Fortschritts als unangemessen erscheinen lassen. Das Problem dieses Arguments liegt darin, dass Kategorien aus dem phänomenalen Bereich, wo sich eine fortschreitende Integration der Sittlichkeit im Leben sichtbar macht, auf den noumenalen Bereich angewandt werden. Es müsste wohl hinzugefügt werden, dass der „Progressus“ in dem Moment, wo er in die Endgültigkeit einmündet, zu seinem Ende kommt.

3.4 Gott als Postulat der praktischen Vernunft

3.4.1 Existenz Gottes

Gott wird in der *KpV* als dasjenige Wesen postuliert, welches allein die von der praktischen Vernunft geforderte, mit der Sittlichkeit proportionierte Glückseligkeit in der Ewigkeit schenken kann. Wir haben bereits gesehen, dass im Begriff vom höchsten Gut in seiner Vollendung die Glückseligkeit mitimpliziert wird, wobei beide Ideale im Denken Kants etwas Dialektisch-Schillerndes haben (Kap. 1). Bei dem Seelenpostulat ging Kant von dem obersten Gut der Tugend aus; der andere „Pol“ der Sittengleichung – die Glückseligkeit – wurde nicht gebraucht. Sie taucht jedoch hier, am Ausgangspunkt des Gottespostulats, wieder auf, definiert als «Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen seiner Existenz, alles nach Wunsch und Willen geht»². Die Glückseligkeit beruht somit an dieser Stelle auf der Übereinstimmung des Willens eines vernünftigen Wesens mit der Natur: «Übereinstimmung der Natur zu seinem [des vernünftigen Wesens] ganzen Zwecke, imgleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens». Es ist eine Glückseligkeit, welche alle Bereiche des Daseins umfasst.

Diese Übereinstimmung – so Kant – liegt nicht in der Natur des handelnden vernünftigen Wesens. Es kann sie nicht durch eigenes gesetzeskonformes Handeln bewirken.³ Sie muss aber unbedingt möglich sein, da das höchste Gut eben beides, die Tugend und die Glückseligkeit, erfordert. Das Sittengesetz verlangt es wiederum,

¹ Beck, 249

² *KpV* A224

³ Ricken in: Höffe (Hrsg.), 192

dass der Mensch mit aller Kraft das höchste Gut zu befördern sucht. Seine Beförderung ist das notwendige Objekt jedes moralischen Willens. Also muss es die Glückseligkeit geben und es muss eine *von der Natur unterschiedene Ursache der gesamten Natur* postuliert werden, welche den Grund für diesen Zusammenhang in sich enthält.

Diese Ursache muss weiters die entsprechende moralische Gesinnung des Betroffenen „durchschauen“ können, damit sie mit einer der Sittlichkeit entsprechenden Glückseligkeit beschenken kann. Sie muss also die Vorstellung des ganzen Gesetzes in sich haben – und darüber hinaus eine ihr entsprechende *Causa* (Glückseligkeit) bewirken können – muss also Intelligenz und Willen haben und somit persönlicher Urheber der Natur sein... Dies führt uns, nach Kant, zur Notwendigkeit der Annahme Gottes in moralischer Absicht¹.

Nach RICKEN: In der Forderung, das höchste Gut – in welchem die Tugend mit Glückseligkeit synthetisch verreinigt ist – zu „befördern“ bzw. „bewirken“, schreibt mir das moralische Gesetz einen Zweck vor, den ich aus eigener Kraft nicht erreichen kann. So muss ich ein Wesen annehmen, «durch das erreicht werden kann, was mir unbedingt vorgeschrieben ist»². Die Dialektik der reinen praktischen Vernunft wird letztlich nur durch die Annahme eines «allmächtigen und allwissenden moralischen Vernunftwesens» (WIMMER) aufgehoben³.

In seiner Kritik des ontologischen Gottesbeweises in der *KrV* zeigt Kant auf, dass aus einem *Begriff* des *ens realissimum* noch lange nicht folgt, dass es auch wirklich existiert⁴. Diesen Einwand könnte man auch auf den hier dargestellten Gedankengang anwenden, wenn man ihn als einen Beweis im theoretischen Sinn gebrauchen wollte. Sind „höchstes Gut“, „sittliches Gesetz“, „Glückseligkeit“ nicht Idealbegriffe, über deren Existenz in dieser Welt nichts ausgesagt werden kann? Dieser „Beweis“ scheint somit in theoretischer Hinsicht ebenso unhaltbar wie die von Kant verworfenen traditionellen Gottesbeweise. Es ist kein Beweis, welcher zum Fürwahrhalten als *Wissen* führt, sondern ein *Postulat*, das als subjektiv zureichend von dem *geglaubt* wird, der moralisch handelt (vgl. 3.2).

¹ *KpV* A226: «(...) es ist moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen»

² Ricken in: Höffe (Hrsg.), 197

³ Wimmer, 64

⁴ *KrV* A592ff.

3.4.2 Schwankungen bzgl. der objektiven Gültigkeit des Gottespostulats

Seine Erwägungen zum Dasein Gottes geben uns einen Einblick in die Dialektik Kants. Dass er diesem Begriff «objektive Realität» verleihen will, deklariert er schon in der Vorrede zur *KpV*, ebenso im Abschnitt „Über die Postulate der reinen praktischen Vernunft überhaupt“¹. Kurz davor, im Abschnitt „Das Dasein Gottes als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft“, geht er hingegen dialektisch vor. Er wolle darin die notwendig anzunehmende *Wirklichkeit* Gottes als Urhebers der Natur und des sittlichen Gesetzes aufweisen. Dieses anzunehmen sei mit der sittlichen Pflicht «unzertrennlich verbunden». Einerseits. Andererseits folgt im nächsten Absatz die Einschränkung, dass dieses zwar notwendig, aber doch *subjektiv* – dem Bedürfnis unserer Vernunft nach und nicht *objektiv* – also nicht zur moralischen Pflicht selbst gehört. Es folge aus einer *subjektiven* Veranlagung unserer Vernunft, die Verwirklichung des höchsten Guts in der Welt nicht anders denken zu *können*, als unter Voraussetzung einer höchsten Intelligenz².

Einerseits führt uns die kantische Ethik über den Begriff des höchsten Guts zur Religion, welche «das Endzweck der praktischen Vernunft» darstellt: sie besteht in der Erkenntnis aller Pflichten als göttliche Gebote und zugleich wesentliche Gesetze eines jeden freien Willens. Das Ziel ist dabei, seinen Willen in Übereinstimmung mit dem «eines heiligen und gütigen Welturhebers» zu bringen, um der Glückseligkeit würdig zu werden³. Solche Übereinstimmung des Willens mit der objektiven Notwendigkeit nennt Kant Autonomie.

Die Ideen der Unsterblichkeit, Freiheit, des Daseins Gottes sind *an sich* nicht erkennbar, werden aber vom Begriff des höchsten Guts impliziert⁴. Da sie von der theoretischen Vernunft nicht bestritten werden können (man kann mit Gewissheit nichts über sie aussagen), können sie aus moralischem Interesse der schwankenden Vernunft doch den Ausschlag geben: daraus folgt der «reine praktische Vernunftglaube»⁵. Unsere Vernunft findet es *ihr* unmöglich, die letzte Harmonie der Natur

¹ *KpV* A238

² A226-7

³ A233

⁴ A240

⁵ A263, vgl. A227

mit der Freiheit (Seligkeit) bloß naturhaft zu denken – daher das subjektive Bedürfnis und die moralische Notwendigkeit der Annahme der Existenz Gottes¹. So erweitern die Postulate der praktischen Vernunft unsere Erkenntnis um diese Annahme, aber nur in praktischer Absicht².

Andererseits weist Kant auch darauf hin, dass *objektiv* nicht bewiesen werden kann, dass eine letzte Einheit bloß nach dem Naturlauf nicht möglich sei. Objektiv bleibt es also unentschieden, ob die Möglichkeit des sittlichen Gebots nach allgemeinen Naturgesetzen allein oder nur unter der Voraussetzung eines weisen Urhebers begreifbar ist. Notwendig ist die unbedingte Geltung des heiligen, apodiktisch gewissen, unantastbaren Vernunftgesetzes, nach welchem allein sich der Wille richten soll, ohne einen vermittelnden Antrieb der Hoffnung auf Glückseligkeit³. Die theistische Annahme ist somit ein *subjektives* Bedürfnis unserer Vernunft, obgleich sehr nützliches, weil es zugleich als Beförderungsmittel dessen gilt, «was objektiv (praktisch) notwendig ist»⁴.

Ähnliche Dialektik findet man auch schon in der *KrV*: das höchste Wesen wird dort vorausgesetzt, um «den praktischen Gesetzen Wirkung und Nachdruck» zu geben⁵. Wir postulieren nach Kant die Existenz Gottes, um dem moralischen Gesetz «Effekt zu geben»⁶ als «die Bedingung der Möglichkeit ihrer [der praktischen Gesetze] verbindenden Kraft»⁷. Da die faktisch bestehende und die moralische Welt nicht identisch sind, obwohl die letztere von der reinen Vernunft notwendigerweise vorausgesetzt wird, muss sie als eine künftige Welt postuliert werden, womit die Unsterblichkeit und die Existenz Gottes als höchstes ursprüngliches Gut ebenfalls

¹ A261

² A240: «Wird nun unser Erkenntnis auf solche Art durch reine praktische Vernunft wirklich erweitert, und ist das, was für die spekulative transzendent war, in der praktischen immanent? Allerdings, aber nur in praktischer Absicht».

³ A127-8. Dennoch stellt Kant im zweiten Abschnitt des *Kanons der reinen Vernunft* in einem scheinbaren Gegensatz zu diesem Ergebnis aus der *KpV* fest: «Ohne also einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung (...)» – *KrV* A813

⁴ *KpV* A263

⁵ *KrV* A589

⁶ A818

⁷ A634

postuliert werden und zwar als nach Prinzipien der Vernunft uns von derselben auferlegte Voraussetzungen ihrer Verbindlichkeit¹.

Die Frage nach Gott weist zwar in der *KpV* eine gewisse Verschiebung gegenüber der *KrV* auf, wo er im Begriff des höchsten ursprünglichen Gutes, als Intelligenz und Ermöglichung dieses Guts, mitimpliziert war². In der *KpV* wird demgegenüber das höchste Gut als ein Ideal zunächst unabhängig von der Frage nach Gott behandelt, die erst im Nachhinein aufgrund der in ihr enthaltenen Verknüpfung der Sittlichkeit mit der Glückseligkeit zu einer Annahme Gottes in moralischer Absicht führt. Dennoch ist die Unterscheidung aus der *KrV* in höchstes „abgeleitetes“ und „ursprüngliches Gut“ nicht beigelegt. Sie wird hier, nach der Einführung des Gottespostulats, wieder aufgenommen, indem die Existenz Gottes als «höchstes ursprüngliches Gut» definiert wird³. Das dialektische Verfahren Kants, in welchem er versucht, das, was er selbst als ein subjektives *Bedürfnis* der Vernunft darstellt, gleichzeitig als ein sittlich notwendiges *Objekt* zu denken, ähnelt hier bei der Postulierung der Existenz Gottes seinem dialektischen Vorgehen um den Begriff des höchsten Guts (vgl. 1.3).

¹ A811

² A810

³ *KpV* A226

„Diese Postulate sind nicht theoretische Dogmata, sondern <i>Voraussetzungen</i> in notwendig praktischer Rücksicht, erweitern also zwar nicht das spekulative Erkenntnis, geben aber den Ideen der spekulativen Vernunft im <i>Allgemeinen</i> (vermitteltst ihrer Beziehung aufs Praktische) objektive Realität... (Dasein Gottes) folgt aus der Notwendigkeit der Bedingung zu einer solchen intelligibelen Welt, um das höchste Gut zu sein, durch die Voraussetzung des höchsten selbständigen Guts, d.i. des Daseins Gottes“ (A238-9). „Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des <i>höchsten abgeleiteten Guts</i> (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines <i>höchsten ursprünglichen Guts</i>, nämlich der Existenz Gottes. Nun war es Pflicht für uns das höchste Gut zu befördern, mithin nicht allein Befugnis, sondern auch mit der Pflicht als Bedürfnis verbundene Notwendigkeit, die Möglichkeit dieses höchsten Guts vorauszusetzen; welches, da es nur unter der Bedingung des Daseins Gottes stattfindet, die Voraussetzung desselben mit der Pflicht unzertrennlich verbindet, d.i. es ist moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen“ (A226). „Ohne also einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und notwendig ist, erfüllen. (KrV A813)	„In der Tat ist die genannte Unmöglichkeit bloß subjektiv, d.i. unsere Vernunft findet es <i>ihr unmöglich</i>, sich einen so genau angemessenen und durchgängig zweckmäßigen Zusammenhang, zwischen zwei nach so verschiedenen Gesetzen sich ereignenden Weltbegebenheiten, nach einem bloßen Naturlaufe, begreiflich zu machen; ob sie zwar, wie bei allem, was sonst in der Natur Zweckmäßiges ist, die Unmöglichkeit desselben nach allgemeinen Naturgesetzen, doch auch nicht beweisen, d.i. aus objektiven Gründen hinreichend dartun kann“ (A261). „(...) diese moralische Notwendigkeit subjektiv, d.i. Bedürfnis, und nicht objektiv, d.i. selbst Pflicht sei; denn es kann gar keine Pflicht geben, die Existenz eines Dinges anzunehmen (weil dieses bloß den theoretischen Gebrauch der Vernunft angeht). (...) Zur Pflicht gehört hier nur die Bearbeitung zur Hervorbringung und Beförderung des höchsten Guts in der Welt, dessen Möglichkeit also postuliert werden kann, die aber unsere Vernunft nicht anders denkbar findet, als unter Voraussetzung einer höchsten Intelligenz(...)“ (A226-7). (...) daß man dem göttlichen Willen gar keine Triebfedern beilegen könne, die Triebfeder des menschlichen Willens aber (und des von jedem erschaffenen vernünftigen Wesen) niemals etwas anderes, als das moralische Gesetz sein könne (...), weil das alles lauter Gleißnerei, ohne Bestand, bewirken würde, und so gar es <i>bedenklich</i> ist, auch nur <i>neben</i> dem moralischen Gesetze noch einige andere Triebfedern (...) mitwirken zu lassen (A127-8)
--	---

Tabelle: Dialektik Kants am Beispiel der Frage nach der Realität Gottes im Zweiten Hauptstück der *Dialektik* der KpV, Abschnitt V und VIII sowie im *Kanon der reinen Vernunft* und Dritten Hauptstück der *Analytik der reinen praktischen Vernunft*

3.5 Die Freiheit (Diskussion)

Die Freiheit wird in der Postulatenlehre im besprochenen Abschnitt der *KpV* nicht gesondert erörtert. Wir wissen jedoch schon aus der *Vorrede*, dass sie «den Schlussstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen, Vernunft»¹ ausmacht (vgl. Kap. 1). An dieser Stelle möchte ich diese gewichtige Annahme mit Zuhilfenahme der Sekundärliteratur beleuchten.

Die meisten Autoren behelfen sich mit einer Unterteilung des Begriffs in mehrere Komponenten. BECK weist auf die Freiheit in der *KrV* als Spontaneität, also Fähigkeit, in der Zeit eine neue Kausalkette zu beginnen und zeitlich fassbare Wirkungen hervorzubringen² und jene in der *GMS* als Autonomie³, also Selbstgesetzgebung und Unabhängigkeit von der Neigung, d.h. Nötigung durch sinnliche Antriebe⁴. In der *KpV* kommen nach Beck diese zwei Vorstellungen zusammen, wobei Freiheit als Selbstgesetzgebung „positive Freiheit“ genannt wird.

Die Erkenntnis, dass das Gesetz nicht eine Beschränkung, sondern «Produkt der Freiheit» sei, nennt Beck «Kants kopernikanische Wendung in der Ethik»⁵. Der Wille unterwirft sich dem der Vernunft entspringenden Gesetz, bleibt jedoch frei, weil das Gesetz «in seiner eigenen [des reinen Willens] Natur begründet ist» (siehe dazu auch II 2.3.2 und II 3.3). Der freie Wille ist ein vernunft-bestimmter Wille. Diese «Freiheit in positiver Bedeutung» ist nach Beck eine völlig andere Auffassung von Freiheit als die theoretische, eine neue Kausalreihe beginnen zu können⁶. Er erschließt, dass «nicht die Befolgung, sondern das Bewusstsein des moralischen Gesetzes es ist, was Freiheit in der positiven Bedeutung bezeugt».

Kant besteht jedoch in der *KrV* darauf, dass der spekulative Begriff der transzendentalen Freiheit die Grundlage für den praktischen Begriff der Freiheit (welcher hier nur in seiner negativen Komponente als Freiheit von sinnlicher Nötigung verstanden wird) bieten muss⁷ und in der praktischen Freiheit gewissermaßen veran-

¹ *KpV* A4

² Forschner in: Fischer (Hrsg.), 139

³ Beck, 170, vgl. *KpV* A58f.

⁴ *KpV*, A212; Beck, 180,

⁵ Beck, 172

⁶ *ibidem* 186

⁷ *KrV* A533-4

schaulich wird. Eine „komparative“, in empirisch feststellbaren Akten der Selbstbeherrschung und innerem Selbstbewusstsein erwiesene, relative Freiheit, die jedoch nicht beansprucht, Kausalketten wirklich anzufangen, wird auch in der *KpV* als für ethische Begründung unzureichend abgetan¹. Andererseits hält Kant an der vollständigen kausalmechanischen Determinierung der Erscheinungswelt fest.

Diesen scheinbaren Widerspruch² löst er durch die Trennung in einen intelligiblen (Subjekt als *causa noumenon*) und empirischen Charakter (seine *Erscheinung*). Beck wendet hier ein: Es ist klar, dass wir in ethischer Hinsicht so handeln müssen, *als ob* wir frei wären, und die Verantwortung für unsere Taten übernehmen, dies sei jedoch unabhängig davon, wie diese Freiheit theoretisch aufgefasst wird³. Deshalb ist es für Beck nicht ersichtlich, warum der „absoluten Freiheit“ in der ethischen Begründung der geringste Vorzug vor der empirischen einzuräumen sei⁴ (aus einem anderen Grund als bloß juridischem Rigorismus, der nach einer Absicherung des Prinzips der unbedingten und uneingeschränkten Verantwortung für gesetzeswidrige Handlungen verlangt⁵).

Der Beweis der kantischen „transzendentalen Freiheit“ wiederholt nach Beck im Grunde das aristotelische Argument für die Existenz einer ersten intelligiblen Ursache. Im theologischen Kontext würde dieses Argument auch für die Möglichkeit eines souveränen Schöpfungsaktes verbürgen⁶. Aus dem Beweis der Notwendigkeit «eines ersten Anfangs einer Reihe von Erscheinungen aus Freiheit» folgert Kant, dass es nunmehr erlaubt ist, «mitten im Laufe der Welt verschiedene Reihen (...) von selbst anfangen zu lassen und den Substanzen derselben ein Vermögen beizulegen, aus Freiheit zu handeln»⁷. Hier hinterfragt Beck, ob dieser Schritt vom Erweis der Möglichkeit (Notwendigkeit) der Freiheit in *einem* ursprünglichen Fall zum Behaup-

¹ *KpV* A171f.

² Dass man, bei vollkommener Erkenntnis aller Triebfeder, «eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewissheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis, ausrechnen könnte, und dennoch dabei behaupten, dass der Mensch frei sei» – *KpV* A177-8

³ Beck 184

⁴ *ibidem* 181

⁵ Wie das Beispiel des Diebstahls in der *KpV*, A171 nahe zu legen scheint.

⁶ Gedanke transzendentaler Freiheit ist «insofern dargetan, als zur Begrifflichkeit eines Ursprungs der Welt erforderlich» – *KrV* A448

⁷ *KrV* A448/450

ten ihrer *für alle Fälle* nicht erschlichen sei¹.

Nach FORSCHNER ist dieses Problem nur in der «antinaturalistischen Figur» des Transzendentalen Idealismus lösbar, welcher allein die gleichzeitige denkerische Vergegenwärtigung eines Gegenstands als sinnlich-zeiträumlich konstituiertes Phänomen und als „Ding an sich“, unabhängig von den gegenstandskonstitutiven Bedingungen unserer Erkenntnis erlaubt.² Nach der idealistischen Denkfigur Kants schafft sich die Vernunft «mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ideen, in die sie die empirische Bedingungen hinein passt»³. Aber müssen diese beiden Bereiche in praktischer Hinsicht, wenn es nicht um die Denkbare, sondern ums Handeln geht, doch nicht wieder in der *einen* Vernunft zusammenkommen⁴?

Forschner weist darauf hin, dass der Philosoph selbst in dieser Frage nicht eindeutig war. In der *Methodenlehre* der *KrV* hält er fest, im scheinbaren Widerspruch zu dem, was er vorhin bei der *Auflösung der kosmologischen Ideen* behauptete, und in einer Linie mit Beck, dass die Frage nach der transzendentalen Freiheit «als ganz gleichgültig beiseite» gesetzt werden kann, wenn es «um das Praktische zu tun ist»⁵. Und in seiner *Rezension* über Schulz' *Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen* möchte er, zwei Jahre nach der Veröffentlichung der ersten *Kritik*, den spekulativen Begriff der Freiheit gänzlich den Metaphysikern überlassen und behauptet, dass der praktische Begriff damit «gar nichts zu tun» habe.⁶

LEVINAS hält sich hingegen in seiner kurzen Kant-Erörterung nicht an den Unterteilungen des Freiheitsbegriffes auf (es geht ohnehin nur um den ethischen Begriff) und untersucht übergreifend die Verwendung der Begriffe „Freiheit“, „Moral“ und „Vernunft“ in der *KpV*. Er sieht sie als letztlich synonym. Eine freie heißt eine von der Vernunft gebotene heißt eine moralische Handlung⁷. Die Vernunft ist hier per Definition frei. Sie selbst ist dieser Anfang jenseits der empirischen Bedin-

¹ Beck, 179

² Forschner in: Fischer (Hrsg.), 145

³ *KrV* A548

⁴ vgl. *KpV* A218: «(...) eine und dieselbe Vernunft, die, es sei in theoretischer oder praktischer Absicht, nach Prinzipien a priori urteilt(...)»

⁵ Forschner in: Fischer (Hrsg.), 134

⁶ Kant, *Rezension zu J.H. Schulz*

⁷ Levinas in: Fischer (Hrsg.), 197

gungen, welchen Kant zum Erweis der transzendentalen Freiheit fordert¹. Die Handlung ist dann vernünftig, wenn sie nicht aus Neigung, sondern allein aus Achtung für das Gesetz erfolgt. Die Universalität des Gesetzes ist Ausdruck seiner Vernünftigkeit. In der Intention, das Gesetz zu befolgen und zwar nur aus Achtung vor seiner Universalität erkenne Kant die Moralität. So folgt, dass eine moralische Handlung eine von der Vernunft gebotene Handlung ist. Frei ist sie deshalb, weil das vernünftige Wesen, indem es das universale Gesetz befolgt, sich selbst befolgt. In dem Willen, nach der Universalität zu handeln, selbst wenn es gegen seine Neigungen geht, ist es wirklich frei, weil nur das seiner vernünftigen Natur entspricht (eine detaillierte Erörterung unter **II 3.3**). Dass ein universales Gesetz, welches gegen die partikulären Interessen verstößt, gewollt wird – darin sieht Levinas den Aufweis und die Leistung der „reinen praktischen Vernunft“².

In der in der Postulatenlehre eingebundenen philosophiegeschichtlichen Erörterung³, während die großen ethischen Schulen der Antike als mangelhaft erwiesen werden, da sie die letzte Erfüllung (Epikureer) bzw. die letzte Vollkommenheit (Stoiker) nur in dieser Welt postulierten (vgl. **2.2**), signalisiert Kant gleichzeitig seine unbedingte Wertschätzung für die Lehren des Christentums. Die christliche Ethik will er als mit seiner Lehre in höchstem Maße übereinstimmend sehen. Er weist auf die Ähnlichkeiten hin: das moralische Gesetz verheiße auch im Christentum an sich noch keine Seligkeit – anders als bei den Stoikern, aber ebenso wie in seiner Lehre, wo Tugend und Seligkeit „peinlichst“ getrennt werden. Das Christentum erkläre auch gut den kontinuierlichen Hang des Menschen zur Übertretung in dieser Welt und begründe die Hoffnung auf das „Reich Gottes“, in dem alle vollkommen nach dem sittlichen Gesetz handeln und nur der „heilige Urheber“ des Gesetzes die letzte Harmonie zwischen der Natur des Menschen und den sittlichen Anforderungen einführen kann, welche in die ersehnte Glückseligkeit münden wird. Wobei, wie Kant unterstreicht, auch im Christentum unbedingt gelten muss, dass die Motivation zum moralischen Handeln nicht in der verheißenen Seligkeit, sondern in der Pflicht allein

¹ ibidem 201

² ibidem 195-6

³ KpV A227-237

gründet.

Ist diese moralische Lehre „christlich“? Kann man die Erbsündenlehre kompatibel mit der Auffassung Kants erklären, nach welcher der Hang zur Übertretung schon durch die kontingente menschliche Natur gegeben ist; durch die Tatsache ihrer Affizierung durch die Sinne, so dass der Wille nicht „rein“, nicht unmittelbar durch das Sittengesetz bestimmt werden kann? Die Frage nach Parallelen zum Christentum soll im folgenden, abschließenden Kant-Kapitel nur „gestreift“ werden.

4. Diskussion

4.1 Der intellektuell-asketische Aufstieg

Der großartige Entwurf Kants scheint in seinen beiden *Kritiken* (*KrV* und *KpV*) zuerst eine negative Absicht zu verfolgen. Sie liegt in der immer weiter fortschreitenden kritischen Begrenzung und Ausschaltung der (allzu) menschlichen Fakultäten, wobei das erhoffte positive Ergebnis mehr Sicherheit, erkenntnistheoretischer und praktischer Art, angesichts der großen Fragen nach Gott, Mensch und Ethik, schaffen soll. In seiner ersten *Kritik* begrenzt er das sinnliche Vermögen auf die empirische Wahrnehmung, den Verstand auf Schlussfolgerung und Kategorisierung des Wahrgenommenen, die Vernunft auf Erstellung regulativer Ideen, die niemals verobjektiviert und empirisch verifiziert werden können. Wenn man zu den Idealen der reinen Vernunft aufsteigen will, muss man zuerst die „darunter“ liegenden Vermögen kritisch begrenzen.

In der *KpV* führt er eine Unterscheidung innerhalb der reinen Vernunft ein, um das Primat der reinen praktischen Vernunft zu proklamieren. Sein Ziel wäre hier, das natürliche erkenntnistheoretische Interesse der „spekulativen Vernunft“ kritisch einzuschränken, um eine davon bereinigte „reine praktische Vernunft“ herauszukristallisieren, welche unmittelbar auf den Willen einwirkt. Diese Vernunft bringt das allgemeine sittliche Gesetz zum Ausdruck, welchem Kant als ein apriorisch gegebenes, apodiktisch gebietendes Faktum begegnet.

Als Theologe nehme ich in diesem denkerischen Aufstieg auch eine gewisse spirituelle Haltung, in Parallele zur negativen Theologie und Mystik, wahr. Auch in der Mystik geht es darum, alle menschlichen Aktivitäten zu relativieren und letztlich auszuschalten; der christliche Mystiker will „still werden“, jedoch nicht als Selbstzweck, sondern, um einem *lebendigem* Gegenüber, einem Du zu begegnen, an welches er mit Freundschaft und Liebe anhaften will. Dieses setzt freilich den Glauben an einen personalen Gott voraus. Dieser Gott ist ein ganz Anderer, Jenseitiger, aber auch Schöpfer und Urheber der Natur. Mehr noch: in Jesus Christus ist er in diese Welt inkarnatorisch „hineingetaucht“. Wohl deshalb hat das Urchristentum – anders als der Platonismus – immer auch die leiblich-existenzielle Dimension der Lehre betont. Die Auffassung von der vollen, uneingeschränkten Menschheit und Leidens-

fähigkeit Christi, parallel zu seiner Gottheit, setzte sich gegen den Doketismus durch, ebenso der Glaube an die leibliche Auferstehung der Toten. Beide Glaubensartikel können aus der Sicht des Platonismus nur als unsinnig erscheinen.

Im kritischen Projekt Kants, kann man, grob betrachtet, ebenfalls eine gewisse Aufwärtsbewegung in einen Bereich der „reinen Vernunft“ feststellen, indem von allen Interessen, Gefühlen, „Strebungen“, usw., die notwendig mit der Existenz einhergehen, abstrahiert wird. Was man dabei erreicht, ist jedoch nicht die Begegnung mit einem lebendigen Gott, wie dem des Christentums, sondern – wenn man so sprechen darf – mit einem formalen, allgemeinen und notwendigen Gesetz der reinen (von allzu Menschlichem bereinigten) Vernunft.

4.2 Der transzendente Idealismus und die spätere Entwicklung

Den Hintergrund zu den Ausführungen Kants bildet der Transzendente Idealismus¹, wonach alle empirischen Kategorien des Verstandes sowie die nichtempirischen regulativen Ideen der Vernunft nicht in den „Dingen an sich“ liegen, sondern vom erkennenden Subjekt selbst hergestellt werden. Diese Grundstrukturen der Erkenntnis, sowie die Ideale der Vernunft, sind nach Kant allgemein, d.h. sie treffen aufgrund ihrer universalen Vernunftgemäßheit für alle Subjekte zu. In ihnen hat sozusagen die subjektive Vernunft eines Individuums Anteil an der allgemein gültigen Vernunft. Dennoch scheint diese „zweite kopernikanische Wende“ zum Subjekt hin, zugespitzt in der Aussage, dass die Außenwelt sich nun nach der Vernunftleistung des erkennenden und handelnden Subjekts selbst richten soll, schon bei Descartes angelegt und von Kant fortgeführt, in der weiteren Philosophiegeschichte für zwei Missverständnisse anfällig, die letztlich zu einem Auseinanderklaffen der Theorie und Praxis, der Philosophie (mit ihrem Glauben an die Freiheit) und der Naturwissenschaften (mit dem Prinzip der durchgehenden gesetzesmäßigen Determinierung) führen, selbst wenn Kant genau das Gegenteil erhoffte, dass nämlich diese Bereiche in der Transzendentalphilosophie endgültig versöhnt würden.

Diese zwei Missverständnisse zeigen sich nach Kant, wo wir sehen, wie die erwähnten Bereiche auseinander fallen.

Einerseits in einem von LEVINAS scharf kritisierten **Idealismus**, welcher glaubt, bei der Untersuchung und Festlegung der eigenen wirklichkeitskonstitutiven

¹ vgl. Forscher in: Fischer (Hrsg.), 145

Prinzipien, von der Empirie gänzlich absehen zu können (oder gar müssen). In diesem Denken gibt es letztlich keinen Platz für das „Zu wider“, das „Andere“, das Irrationale, welches dem Selben (dem denkenden Ich) Widerstand leisten könnte; alles wird an das denkende Eine assimiliert. Das Gedankensystem ist in sich stimmig, aber wie eine Festung geschlossen, unhinterfragbar. Levinas hält fest, dass die letzte Konsequenz dieses Denkens der Krieg sei (siehe Teil II). Eine Idealismuskritik in dieser Schärfe ist wahrscheinlich ohne die traumatisierende Erfahrung des Zweiten Weltkrieges nicht verständlich¹, aber auch schon die Religionskritik von Feuerbach und Nietzsche, sowie die Hinwendung zum Existentialismus in der Zwischenkriegszeit haben ihr den Boden bereitet. Man stellt in diesem Kontext oft die Frage, ob der Idealismus, angesichts der Forderung nach einem praktisch-empirischen Weltengagement, nicht impotent geblieben, ob die Theorie nicht krebsartig und lähmend über die Praxis hinaus gewachsen sei.

In der weiteren Nachfolge Kants, vielleicht als Reaktion auf diese idealistisch-selbstgenügsame Haltung, entsteht auch der **Positivismus**, der sich damit begnügt, naturwissenschaftliche Theorien zu überprüfen, und die großen Fragen nach Idealen nicht mehr stellt, oder sie gar als un-sinnig verwirft (für die gemäßigte Form könnte man Wittgensteins Ausspruch zitieren, „worüber man nicht reden kann, darüber muss man schweigen“). Auch hier, so scheint es, fallen die Theorie und Praxis auseinander, und zwar zugunsten der Ausschließlichkeit der naturwissenschaftlichen Praxis.

Diese kurze Entwicklungsgeschichte soll auf Zweifel hinweisen, welche einige Züge der theoretischen Philosophie Kants, welche in den „Deutschen Idealismus“ eingegangen sind, beim Menschen «aus Fleisch und Blut»², wie Emmanuel Levinas, wecken. Ich möchte an dieser Stelle auch meine Anfragen aus I 2.3.2 aufnehmen, welche das Verhältnis des Gefühls zur Vernunft betrafen, und sie in folgender Frage fokussieren: Könnten die höheren Gefühle und das, was wir Intuition nennen, sich

¹ Man kommt sicherlich auch in der Philosophie nicht drum herum, von einer „Philosophie nach dem Holocaust“ zu reden, ähnlich wie in der Theologie Martin Bubers, Johann Baptist Metz' u.a.

² Levinas in JS 177

manchmal nicht durchaus als vernünftiger erweisen, als ein gefühlsbereinigter Wille, allein nach einem – faktisch ja immer nur subjektiv und kontingent zu fassenden – „Gesetz“ zu handeln? Die Geschichte belegt, dass ein fehlgeleiteter Gesetzesglaube viel Unheil anrichten bzw. eine Ausweichmöglichkeit vor der Verantwortung bieten kann (vgl. dazu BASTERRA unter **II 3.2.2**). Die Ignorierung bzw. Abwertung des nicht-intellektuellen, unbewussten, irrationalen Bereichs im Menschen kann in diesem Kontext problematisch und verhängnisvoll erscheinen, da diese versteckten Dynamiken, auch wenn sie ignoriert werden, sehr wohl das faktische Handeln beeinflussen.

Kritisch zu hinterfragen wäre auch die Annahme eines „reinen Interesses“ der praktischen Vernunft, zugunsten welches alle Partikulärinteressen des Individuums zurückgewiesen werden sollten. Dieses Interesse ist „rein“, weil es auf das Notwendige und Allgemeine zielt – es ist das Interesse der reinen praktischen Vernunft, welchem immer der Vorrang gebührt (vgl. **3.1**). Im Lichte der faktischen Unvollkommenheit der Menschen und Institutionen (vgl. der Vorwurf von Wimmer, Paton unter **2.3.3**) kann man jedoch fragen, ob ein Interesse, nur weil es nicht das Interesse eines Einzelnen sondern das einer Gemeinschaft ist (denn „Allgemeinheit“ gibt es ja faktisch immer in der Form einer kontingenten Gemeinschaft), allein deshalb immun davor sei, ein egoistisches, für Andere gar zerstörerisches zu werden (denn es wird immer Andere gegenüber dieser Gemeinschaft geben, welche „die Vernunft“ anders rezipieren). Besteht hier in der Praxis nicht die Gefahr, dass eine Institution oder eine Gemeinschaft ihr egoistisches Interesse mit Berufung auf Allgemeinheit und Notwendigkeit durchzusetzen versucht und obendrauf den absoluten Gehorsam und Interessenverzicht des Individuums fordert?

Ich möchte also im weiteren Verlauf untersuchen, ob Gefühle und andere Ereignisse, die vom selbstbewussten Subjekt als irrational erlebt werden und somit nach Kant für die moralische Beurteilung irrelevant sind, nicht als Teil einer weiter greifenden Ordnung, einer potentiell vernünftigen *Alterität* beachtet werden können. Diese Möglichkeit führt über den praktisch-vernünftigen Ansatz hinaus.

Beide Aspekte: moderne und postmoderne Zweifel am Rationalismus und Idealismus, sowie die Frage nach der Verortung der Gefühle in ihrem Verhältnis zur *Ratio* weisen mich auf die ethische Philosophie EMMANUEL LEVINAS'. In seinem Projekt der radikalen Idealismuskritik tritt die Frage der Sensibilität und der Gefühle als Teil seines weit gefassten Begriffs der Alterität zutage.

Im zweiten Teil meiner Arbeit beschäftige ich mich also mit der Philosophie der Ethik von Emmanuel Levinas, welche in ihrer reifen Form in seinem umfassenden philosophischen Spätwerk *Autrement qu'être ou au delà de l'essence* (1974)¹ dargestellt wird, mit Beachtung anderer Werke und Hinzuziehung der Sekundärliteratur. Es wird darum gehen, das Werk von Levinas in diesem Sinn zu befragen. Um dies tun zu können, muss man eine gewisse gemeinsame Basis voraussetzen, da sonst die Anfragen, die im Ausgang von Kant formuliert wurden, gar nicht übertragbar wären. Zuerst soll jedoch in die Sprache und die Fragestellung des Anderen hineingehorcht werden, um den Ansatz in seinem eigenständig-differenten Ausgangspunkt zu begreifen; ihm zu erlauben, *meine* Fragestellung auch in *seinem* Sinn zu erweitern und weiterzuführen.

¹ deutsche Übersetzung: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* [JS], 1992

TEIL II

Subjektivität und Ethik bei Emmanuel Levinas

Emmanuel Levinas nimmt in seinem Wirken die Kritik HEIDEGGERS an der abendländischen Metaphysik auf seine Weise auf. Der deutsche Philosoph beklagte die „Seinsvergessenheit“ der Tradition. Er meinte, dass man bei der klassischen Unterscheidung von *essentia* und *existentia*, welche am Ursprung der Metaphysik lag, das eigentliche Sein, welches dieser Unterscheidung zugrunde lag, noch gar nicht thematisiert hatte. In der ihrer Herkunft nach unaufgeklärten Annahme, das *ens in genere* sei nur ein leerer, logisch zu denkender Rahmen für Existierendes, habe man immer schon von Seienden geredet, oder vom Urheber des Seins als dem höchsten Seienden; die Frage nach dem *Wesen* des Seins wurde versäumt¹.

LEVINAS knüpft an die von Heidegger geäußerte Kritik an der abendländischen Metaphysik an, indem er dieser Tradition eine „**Seinszentriertheit**“ vorwirft. Diese Kritik kam in seinem ersten philosophischen Werk, *Totalité et Infinie* (1961) bereits ansatzweise zum Vorschein, wurde jedoch mit voller Schärfe in seinem zweiten Werk *Autrement qu'être ou au delà de l'essence* (1974)² formuliert. Schon im

¹ vgl. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 57ff.

² Ich beziehe mich beim Zitieren auf die deutsche Übersetzung (JS), modifiziere sie jedoch des Öfteren nach dem französischen Original (AE).

1) Eine Schwierigkeit ergibt sich bei dem Schlüsselbegriff der Alterität. Im Französischen steht eine Unterscheidung parat, die in der deutschen Übersetzung eingeebnet wurde: der generische Begriff ist *autre* (Anderer) während *autrui* sich immer auf den anderen Menschen bezieht (etwa wie im Deutschen „mein Nächster“). Andererseits unterscheidet Französisch bei dem Begriff *autre* nicht zwischen den *geni* (*l'autre* ist sowohl der, die, wie das Andere), was ein sehr offenes semantisches Spiel erlaubt, welches Levinas gerne benutzt, das aber im Deutschen schwer wiederzugeben ist, da man sich etwas arbiträr entscheiden muss, welchen Artikel man gebraucht.

2) Beim Wort *essence* merkt der Philosoph an, dass es keinesfalls als „Wesen“, „Essenz“ zu verstehen sei, sondern als „*essance*“ (diese Wortschöpfung von Derrida drückt die Aktualität des Seins aus). Der deutsche Übersetzer gibt es mit kursiv geschriebenem *sein* wieder, um es von *être* – wiedergegeben mit groß geschriebenem „Sein“ – zu unterscheiden. Ich folge dieser Schreibweise.

3) Beim Wiedergeben der Argumentation von Levinas benutze ich öfter als im ersten Teil den Konjunktiv. Diese Schreibweise passt besser zu seiner expliziten Intention, bei der Untersuchung im „Mo-

ersten Satz dieser Untersuchung formuliert er deren Ziel als Aufzeichnung der Möglichkeit von Transzendenz, wobei diese nur im «Übergehen zum Anderen des Seins [*l'autre de l'être*]» liegen könne, in einem *dés-intéresse-ment*, einem „Sich-Lösen vom Sein“ mit seinen ontologischen Kategorien, sowie den Interessen, die am Sein haften¹. Also nicht Seinsvergessenheit, sondern Alteritätsvergessenheit – Ausblendung der Tatsache, dass unser rationaler Diskurs über das Sein nicht alles umschließt, dass es immer eine Exteriorität zum, wie auch immer aufgefassten, Sein gibt – stelle das ungelöste Problem des Abendlandes dar.

Im ersten Kapitel von *JS* faltet er diese These aus. Er beginnt damit, die gesuchte Alterität auf die negative Weise zu beschreiben. Sie ist ein «Anderes des Seins», aber nicht im Sinne: *anders sein*, sondern: *anders als sein*. Sie ist auch nicht *nicht-sein*, denn auch dieses sei letztlich eine dialektische Bestimmung am Sein: in der Negation setze man bereits das voraus, was man negieren will.²

Es handele sich vielmehr um eine «Differenz des Jenseits, die Differenz der Transzendenz».³ Unsere Sprachen können sie schwer wiedergeben, da sie um das Verb „sein“ gewoben... sind. Dennoch müsse es diesen Modus geben, damit es echte Transzendenz geben kann, im Unterschied zu den in der traditionellen Metaphysik behandelten „Hinterwelten“, die letztlich nur Schatten und Projektionen unserer Welt darstellen.

Die zweite Stoßrichtung dieser Ontologiekritik betrifft die praktische Vernunft. Hier geht es ums Sein im Sinne von Interesse (*esse als interesse*), als Festhalten am Sein. Dieses Beharren auf Interesse führe zum Kampf der Egoismen und zum Krieg. Ein Seiender, der am eigenen Sein festhält, wird unumgänglich mit anderen Seienden zusammenstoßen. «Der Krieg ist der Vollzug oder das Drama des Interessiertseins am Sein».⁴ Man versucht, dieser Gefahr durch politische Vermittlung vorzubeugen. Der «Frieden in dem die Vernunft herrscht» unterbricht den unmittelbaren Zusammenstoß der Seienden, indem man Interessenausgleiche schafft. Er beruht auf Berechnung, Vermittlung, Politik. «Der Kampf aller gegen alle wird zu Tausch- und

des des Vielleicht“ zu bleiben.

¹ *JS* 23ff.

² 24

³ 25

⁴ 26

Handelsbeziehung».¹

Da die Haftung am Sein jedoch nicht wirklich durchbrochen wird, bringe dieses Vorgehen nur eine Scheintranszendenz zustande. Der Friede bleibt unbeständig². Und doch, gleich im nächsten Absatz äußert Levinas zugleich die Hoffnung, dass «das Gute im Frieden schon regiert hat», so dass diese Differenz zwischen *sein* im Krieg und *sein* im Frieden, die auf einer Vermittlung basiert, möglicherweise doch auf die Transzendenz hinweist, um die es geht. Dieser scheinbare Widerspruch (wie viele anderen) klärt sich erst zum Ende des Werkes, wo im Lichte des objektivierenden, vermittelnden „Dritten“ von „Gerechtigkeit“ gesprochen wird (siehe 3.2).

Das ontisch-rationell orientierte Denken, welches auf Sinn Ganzheiten zielt, nennt Levinas **totalitär**. Sowohl in der epistemologischen, wie historischen und politischen Dimension erscheint es bei Levinas immer als eine gefürchtete und aufzubrechende Denkstruktur. In allen späteren Werken weist er auf die Gefahr einer alles umgreifenden Kognition hin, in welcher die Vielfalt restlos auf Gemeinsames reduziert wird und das *auf das Ganze* ausgerichtete Denken letztlich, seine Konkretion verfehlend, mit einer bloß *denkbaren* „reinen Form“ zurück bleibt. Diese Kluft zwischen Materie und Form versuchte schon Hegel zu überwinden, so Levinas in *Altérité et transcendance*, indem er alle Ereignisse in ein alles umgreifendes Geschichtssystem einordnen wollte. In jedem totalitären System geht es jedoch nicht um die Anschauung, sondern um eine fixierende Handhabe des Gegebenen in einer vorausgesetzten Totalität. Die politische Konsequenz einer solchen vereinnahmenden Sicht ist der Krieg³.

Die Spitze der levinasschen Ontologiekritik betrifft das moderne Subjektverständnis. Dieses Subjekt glaubt, autonom zu sein, werde aber in Wirklichkeit im Horizont einer universalistischen Vernunft aufgelöst (BASTERRA). Seine Freiheit bestehe darin, dass in einem Monolog des Denkens jede Exteriorität zu einer Idee assimiliert wird, über die man verfügen kann. In diesem Abstrahierungs- und Assimilierungsprozess des *Anderen* an das *Gleiche* im Wissen gehe die Fähigkeit zur Anerkennung und Relation zum Anderen verloren⁴. Der Andere wird hier als ein Seiendes in die

¹ 27

² 28

³ Wyschogrod in CCL 190-191, vgl. TU 20

⁴ Basterra, 145

vorhandenen Kategorien eingeordnet und „verstanden“. Levinas will, im Gegenteil, die Alterität, Exteriorität in ihrem nicht totalisierbaren, nicht einordnenbaren und nicht wissbaren Eigenrecht bestärken und er tut dies in ethischer Absicht.

Diese „**Andersheit**“ wird selten explizit identifiziert und kann im Verlaufe seiner Untersuchung sehr verschiedene Inhalte annehmen. Der Begriff *l'autre* zeigt im Französischen nicht das Genus; diese sprachliche Eigenart wird gerne vom Autor genutzt. Generell gesagt ist er all' das, was nicht im Verfügungsbereich des Selben liegt, weder seiner Intelligibilität noch der Kontrolle seines Willens unterliegt; was vielmehr einbricht, ohne dass man sagen kann, woher. Manchmal kann damit der andere Mensch gemeint sein, mein Nächster, manchmal ist es das unbeschreibliche „Jenseits des Seins“, welches unsere Ordnung transzendiert und gründet, „das Unendliche“, „Gott“; manchmal ist es eher das freudsche „Es“, die Sinnlichkeit, die menschlichen Rezeptivität und „Sensibilität“... Der Begriff bezeichnet all' das, was der menschlichen Vernunft gegenüber *anders* bleibt.

So geht es Levinas zunächst darum, im zweiten Kapitel von *JS*, in der Fortführung seiner Kritik an der abendländischen Philosophie, sowie der Ausfaltung seiner philosophischen Alternative in der Doktrin von der Diachronie des Zeit-laufs und des „Sagens“, das Denken von der Ebene des Bewusstseins auf jene der Sensibilität zu lenken (das bespreche ich im Kap. 1 dieses Teils meiner Arbeit). Im dritten Kapitel von *JS* wird dieses „umgelenkte“ Betrachten auf das Subjekt selbst gerichtet, welches als ein extrem fragiles und sensibles zutage tritt (2). Im vierten Kapitel von *JS* erörtert Levinas, von diesem „Sub-jekt“ ausgehend, die Kernbegriffe seiner Ethik: Verantwortung, Stellvertretung, Sühne, Freiheit... Im fünften Kapitel wird schließlich mit dem Eintreten des objektivierenden „Dritten“ die „Gerechtigkeit“ ins Bild gebracht, welche in ein biblisch-theologisches Motiv von der „Herrlichkeit des Unendlichen“ eingebettet wird (3).

Ich halte mich im Grundriss an diese Ausfaltung in den Kapiteln II-V von *JS* (auf Kapitel I habe ich in dieser Einführung Bezug genommen), wobei ich im 3. Kapitel meiner Arbeit das Kap. IV und V seines Werkes zusammenfasse, um alle ethischen Kernbegriffe gemeinsam darstellen zu können, während die Freiheitserörterung aus dem Kap. IV nachgestellt wird, da sie mit der ethischen Befreiung einen gewissen Leitfaden für diese Arbeit und einen passenden Schluss für diese Darlegung bietet (4).

Ähnlich wie im ersten Teil, sind um diesen Grundriss herum, welcher von *JS* vorgegeben wird, Erörterungen und Vertiefungen angewachsen in Form von Begriffsanalysen im Durchgang durch das Werk (2.2), Exkursionen in andere Werke, sowie zahlreiche Bezugnahmen auf Sekundärliteratur. Im letzten Teil eines jedes Kapitels (1.3, 2.3, 3.3, Schluss von 4.2) wurden einige wichtige Begriffe durch das Prisma der Lehre Kants betrachtet und die beiden Ansätze bezüglich der zugrunde liegenden Gedankenmuster auf gegenseitige Bezüge, in der Nähe wie in der Differenz, untersucht.

1. Von der Intentionalität zum Empfinden

Im so betitelten zweiten Kapitel von *Jenseits des Seins* diskutiert Levinas in einer großen Synthese die philosophischen Ansätze seiner Lehrmeister Husserl und Heidegger¹, um an ihrem Beispiel die „Seinszentriertheit“ und das Primat des Wissens zu hinterfragen. Dieses Primat im Denken möchte er aufbrechen, wobei die Richtung des Vorgehens bereits im Titel angegeben wird: es geht um einen Übergang von der Vorstellung eines intentionalen, autonomen Subjekts zu einem „empfindlichen“.

Er beginnt mit einer Erörterung des Begriffs von Wahrheit, um zu zeigen, dass die Frage danach immer schon eine primär ethische Relevanz aufweist (1.1). Seine Kritik des ontologisch-spekulativen Zugangs weist durchaus Parallelen, aber auch Differenzen zum Vorgehen Kants in seinen beiden *Kritiken* (*KrV* und *KpV*). Auch die für das Verständnis Levinas' unentbehrlich zu denkende „Diachronie“ der Diskursebenen (1.2) widerspiegelt zum gewissen Grad die Unterscheidung Kants zwischen den empiriebezogenen Verstandeskategorien und den nicht empirischen Vernunftideen, wobei die letzteren bei Levinas noch radikaler von ihrem ethischen Sinn her gedacht und temporär außer Kraft gesetzt werden (1.3).

1.1 Jenseits der Wahrheit

Unser Philosoph beginnt, indem er, in der Tradition seiner Lehrmeister stehend, einen Wahrheitsbegriff einbringt, wonach die Wahrheit, «noch bevor sie eine Aussage oder ein Urteil kennzeichnet», darin bestehe, «das Sein zur Schau zu stellen»². Darin klingt die husserlsche „Wesensschau“ an, wie auch Heideggers Begriff der Wahrheit als ἀ-λήθεια, als „Unverborgenheit des Seins“. Diese Unmittelbarkeit der Verstehbarkeit des Seins wird aber hinterfragt. Heidegger hielt in *Sein und Zeit* fest, dass das Sein aus dem dazugehörigen Phänomen erst „entborgen“ werden müsse³. Aber für Levinas offenbart dieses Fraglichwerden, welches über die «ganz ins

¹ In diesem Kapitel nie namentlich erwähnt – die Bezüge stelle ich, um der besseren Verständlichkeit willen, selbst her

² JS 65

³ Das Sein des Seienden ist «was sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, *verborgen* ist, aber zugleich etwas ist, was wesentlich zu dem,

Sein vertiefte Frage nach „Was?“» hinausgeht, noch eine tiefere ethische Dimension. Diese grundsätzliche Infragestellung, die Warum-Frage deute nämlich auf einen „Ruf um Beistand“ hin, welcher nicht auf eine Manifestation des Seins zielt, sondern darüber hinaus, an das *au-delà*, das Jenseits des Seins, ergeht. Er richtet sich an den *Anderen*, der nicht in ontischen Kategorien einordnenbar oder verstehbar, sondern in der „Nähe“ weilt.

Das Subjekt, das sich dem Denken und der Wahrheit öffnet, was nicht zu bestreiten ist, öffnet sich ihnen auf einem völlig anderen Weg als dem, der das Subjekt als Ontologie oder Seinsverstehen erscheinen lässt (JS 70).

Die seinszentrierte rationale Philosophie blieb taub für diese im Fragen mit-schwingende Bitte¹, für das «Gebet»², denn ihr ging es bloß, in alles vereinnahmender Erkenntnis, um das *sein* des Seins.

Freilich müsse sich auch Levinas bei der Entfaltung seiner Untersuchung, wie bei jeder Ausführung, in welcher Gedanken zur Sprache gebracht werden, an den Grundriss dieser Ontologie halten³. Es wird aber darum gehen, im Gesagten eine Schwingung von «Modulationen vergessener Stimmen» zum Ausdruck zu bringen. Was jene Stimmen sind, wird im Verlauf der Untersuchung klarer. In diesem Kapitel wird zuerst die Seinsontologie und -phänomenologie seiner Vorgänger entfaltet, um sie zu hinterfragen.

Die Phänomenologie geht nach Levinas von einem „schauenden Wer“ aus, der eine direkte Einsicht in die Wahrheit des Seins hätte. Das erkennende Subjekt steht hier, als ein denkendes Seiendes, in einer intentionalen Korrelation zu seinem Objekt. Er meint, dass man bei dieser Voraussetzung, trotz der fundamentalen Trennung Husserls in *noesis* und *noema*, letztlich in eine Subjekt-Objekt-Verschmelzung gerät.⁴

Nach Husserl würde das Subjekt, seiner natürlichen Einstellung mit ihren Ka-

was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, dass es seinen Sinn und Grund ausmacht» – Heidegger, *Sein und Zeit*, 35

¹ JS 71, 67

² 67

³ 72

⁴ 73

tegorien und Vorurteilen entledigt, in einem Akt der Anschauung, das «reine Bewusstsein in seinem absoluten Eigensein» wahrnehmen können¹. Aber, hinterfragt Levinas, wie kann man, vom seinsverankerten Begriff der Wahrheit ausgehend, überhaupt annehmen, dass es so etwas wie eine objektive, in sich bestehende „Manifestation“ der Wahrheit gäbe, welche von einem Schauenden aufgenommen werden kann? Wie soll dieser Schauende sich außerhalb des Seinsgefüges, samt seinen Kategorien, also außerhalb von dem, was Husserl „natürliche Einstellung“ nannte, stellen können? Husserl scheint hier einem naiven Empirismus zu verfallen, welcher die Ergebnisse der kantischen Erkenntniskritik in der Gestalt des Transzendentalen Idealismus ignoriert. Genau diese kritische Position scheint aber Levinas im Hinterkopf zu haben, wenn er hinterfragt, ob hier das Schauen des Seins letztlich doch nicht selbst nichts anderes als ein Akt des Seins, eine Rückwendung des Seins zu sich selber, letztlich eine Verschließung in sich selber, sei. Gehe hier das Andere letztlich nicht im Selben auf?

Selbst wenn man annähme, führt Levinas fort, dass es irgendwie die Möglichkeit eines Rückzugs in eine Innerlichkeit gäbe, in einen vom äußeren Sein separaten Raum, in dem «Wissen abgelegt, angehäuft und formuliert» würde,² so müsste diese reflexive Ausnahme, um einer wissbaren Wahrheit willen, wieder zur Regel, die Seele in die Totalität des Seins, das Subjekt in die Objektivität zurückgeholt werden. Das Grundproblem scheint hier für Levinas, unabhängig von den unterschiedlichen Details, das Streben nach einer kognitiv und intellektuell fassbaren Wahrheit überhaupt zu sein...

Die Spannbreite dieser Argumentation ermöglicht es, verschiedene Ansätze, ja die gesamte geistige und spirituelle Tradition des Abendlandes in dieser Kritik einzuschließen. An späterer Stelle wird er zusammenfassend festhalten: «*Et pour la tradition philosophique de l'Occident, toute spiritualité tient dans la conscience, dans l'exposition de l'être, dans le savoir*».³ Kurzum: das „Sein“, als *être* und *essence*, welches letztlich nie aus dem „Selben“ herauskommt und somit keine wahre Synthese ermöglicht – das sind sowohl die *Noemata* wie die *Noeses* bei Husserl, das „Dasein“ wie die Lebenswelt des „Daseins“ im *Sein und Zeit* Heideggers – alle Er-

¹ Husserl, 106-107

² JS 74

³ AE 126

kenntnis in der Philosophie gehe auf das Eine, das Selbe: das Sein mit seiner Rationalität. Unser Denker wirft der abendländischen Philosophie eine Tendenz zum totalitären Denken vor, bei dem letztlich auch der Geist in die Immanenz zurückgeholt und das Individuum zu einer bloßen Modalität des allgemeinen Seins wird. Er hingegen will in seiner Untersuchung mit allen sprachlichen Mitteln versuchen, mit dem einschränkend-ontologischen Charakter des Gesagten ringend, aus der Seinszentriertheit auszubrechen, «eine Modalität des Subjektiven darzulegen, ein *Anders-als-sein*»,¹ ein «Jenseits von *sein* und Wahrheit», «das ausgeschlossene Dritte zwischen Sein und Nichtsein».²

1.2 Jenseits des *Gesagten*

Nach der Kritik, welche sein erstes großes Werk, *Totalität und Unendlichkeit* hervorgerufen hat, sucht Levinas nach neuen sprachlichen Wegen, um das ontologisch-konzeptuelle Paradigma samt seinem „seinsbezogenem“ Wahrheitsbegriff zu durchbrechen, zu überschreiten. Die zugrunde liegenden Fragen lauten: Wie kann man überhaupt über die Transzendenz reden? Wie ein absolut Anderes zur Sprache bringen, das jenseits jeder Konzeptualisierung liegt? Wie die Wurzel der ethischen Erfahrung, die für Levinas in der radikalen nicht-rationalen und nicht-bewussten Ausgesetztheit gegenüber dem anderen Menschen, welche zur Haltung der Stellvertretung für ihn/sie führt, welche jedoch gerade nicht in einem kognitiven oder volitionalen Prozess gründet, doch begrifflich zum Ausdruck bringen? Wie die nachkantische Selbstbescheidung, die zur «Philosophie der Endlichkeit» und zu Wittgenstein geführt hat, berücksichtigen und doch nicht verstummen?

Seine Antwort im *JS* besteht in der Unterscheidung zweier Ebenen: des „Gesagten“ und des „Sagens“ (*le Dit* und *le Dire*). Dem stellt er jedoch (im dritten Abschnitt des zweiten Kapitels) eine längere phänomenologische Untersuchung über die Zeit und Sprache voran. Bei der ersteren unterscheidet er zwei Dimensionen – eine „Diachronie“ im Zeit-Lauf: der sich in der Zeit entfaltenden historiographischen Ebene liegt eine „vor-ursprüngliche“ immer schon „geschehene“, nicht-gegenwärtige, uneinholbare Ebene eines unwiederbringlichen „Zeit-sprungs“ (*laps du temps*)

¹ *JS* 71

² 77

zugrunde¹. Diese zugrunde liegende Ebene könnte man auch in der kantischen Terminologie als transzendental bezeichnen – sie hat die Funktion einer zeitenthobenen Ermöglichungsbedingung für alles, was zeitlich entfaltet und gesagt wird. Dass sie nicht als eine rein logisch zu denkende Größe, sondern als eine «uneinholbare, ursprungslose Vergangenheit» beschrieben wird, liegt daran, dass Levinas, trotz des in einer solchen Beschreibung inhärenten Widerspruchs (denn wie soll eine „Vergangenheit“ ohne Ursprung und Zeitlichkeit gedacht werden – vgl. die Problematik der Annahme eines zeitlosen Progresses durch Kant unter **I 3.3**) doch die Möglichkeit offen lassen will, dass die „Transzendenz“ aus dieser „ursprunglosen Vergangenheit“ heraus eine „Spur“ in unsere Zeit und Sprache hinterlässt, welcher nachgegangen werden könnte.

Die Sprache bringt das Gesagte in Gang, das Gesagte verweist aber auf das **Sagen**, den eigentlichen tragenden Grund für das Gesagte. Mittels Sprache geht das Sagen im Gesagten auf, schreibt sich ihm ein,² so sehr, dass es darin in Vergessenheit gerät.³ Es ist auf das Gesagte ausgerichtet, korrelativ dazu. Dennoch zielt es woanders. Es gibt ein Mehrwert, welches «diesseits der Thematisierung des *Gesagten* liegt»⁴.

Levinas verwendet in diesem Kapitel den Ausdruck „diesseits“ abwechselnd mit „jenseits“; oft stellt er sie auch zusammen in der Bezeichnung «jenseits oder diesseits» (*au-delà ou en deçà*). Damit will er vielleicht dem Vorwurf entgegentreten, dass es ihm bei der Einführung der Diachronie um eine Sanktionierung einer obskur-jenseitigen, diesseits-fernen «Hinterwelt» gehen könnte. Die Ebenen sind, im Gegenteil, unentwirrbar ineinander verwoben.⁵ Diese „andere“ Ebene des Sagens, diese Bedeutsamkeit „jenseits oder diesseits“ des Gesagten ist primär und grundlegend: sie wurzelt nicht in kognitiv-reflexiven Strukturen, sondern in der Sensibilität, sie liegt nicht in konzeptuell-ideellen Synthesen, sondern in der für Levinas allein als ethisch zu bezeichnenden Situation der Ausgesetztheit im Für-den-Anderen-Sein. Ja, das Sagen unterliegt den strukturellen Beschränkungen und erstarrt im Gesagten,

¹ 38

² 92

³ 93

⁴ 106

⁵ Ausdruck bei Bastera, 153

es droht darin aufzugehen; es hat allerdings eine vorgängige, eigene Bedeutung, «die weder ontisch noch ontologisch ist und deren Artikulation und Bedeutsamkeit diesseits der Ontologie zu erstellen bleibt».¹ Das Gesagte *ersteht* aus dem Sagen. Das Sagen prägt der Thematisierung im Gesagten ihre Spur ein. Levinas versucht das Verhältnis der beiden mit mehreren Vergleichen zu umschreiben:

- das Gesagte folgt aus dem Sagen wie das Erscheinen (woraus bleibt unformuliert);
- das Gesagte wäre zu verstehen als das Noema eines intentionalen Aktes (=des Sagens);
- das Gesagte folgt aus dem Sagen wie ein Sprechakt aus dem Denken;
- die Korrelation der beiden zueinander gibt die Subjekt-Objekt-Struktur wieder (wobei das Subjekt an Stelle des Sagens treten würde). – JS 112

Wie seine Vorgänger, schlägt auch er eine „Reduktion“ vor: ein Projekt diskursiven Vorgehens, um, vom Gesagten aus, das eigentliche Sagen, jenseits oder diesseits des Gesagten, freizulegen².

Aber ist das „Sagen“ nicht per Definition unsagbar? Levinas ist sich dieses Paradoxons bewusst. Er hält fest: wenn das Sagen (*le Dire*) zum Gesagten (*le Dit*) „diktiert“ wird, wenn es in einen Erzählzusammenhang, zur Schrift gebracht wird, wenn es sich in Begriffen des Seins aus-sagt, dann muss es erlischen, es *ab-diziert*, („ent-sagt sich“)³ ... Dennoch fährt er fort:

Ist es aber notwendig und ist es überhaupt möglich, dass das Sagen von *diesseits* her sich thematisiert, das heißt sich manifestiert, dass es in Sätze (oder auch: „Setzungen“), in ein Buch eingeht? **Ja, es ist notwendig. Die Verantwortung für den anderen Menschen – genau das ist das Sagen, vor jedem Gesagten** (AE 75)⁴.

An dieser Stelle vollzieht Levinas seinen Überstieg in die praktische Dimension. Die konstatierte Unmöglichkeit der theoretischen Fixierung des „Sagens“ führt nicht zur Aufgabe des Unternehmens, sondern zur Beteuerung seiner Notwendigkeit

¹ JS 112

² 106

³ 106-7; AE 75

⁴ Nach dem franz. Original, eigene Hervorhebung

um der Ethik willen. Der „Ort“ dieses Übergangs ist die Verantwortung für den anderen Menschen. Er unterbricht das Sein mit seinen Berechnungen und seiner Gier und äußert sich im *désintéressement* (Selbstlosigkeit), in der *gratuité* (Kostenlosigkeit, Haltung des Schenkens), in der Stellvertretung. Es handelt sich um eine Setzung, «auferlegt mit guter Gewalt»¹. So äußert sich das Sagen – der eigentliche Sinn des Gesagten, «die Bedeutsamkeit der Bedeutung»², das Worum Willen – vorzüglich in der ethischen Struktur der Verantwortung und des Ausgesetzt-, Ausgeliefertseins.

Und doch muss dieses Sagen «sich zum Sein sammeln; Weltzeit (eon) werden im Bewusstsein und im Wissen, es muss sich sehen lassen und den Einfluss des Seins ertragen».³ Levinas wehrt sich gegen eine idealistische oder spiritualistische Leseart: die Transzendenz in der Ethik muss in die konkrete Realität eintreten und sie „ertragen“, sie muss im Handeln mit Inhalt gefüllt werden: darin liegt die Verantwortung. Aber das Sagen soll niemals mit diesen Realitäten gleichgesetzt, auf das Sein reduziert werden. Darin sieht er die eigentliche Aufgabe der Philosophie: die Perspektive des *au-delà*, des Jenseits von Gesagtem, offen zu halten, das Gesagte zu „reduzieren“ und trotzdem in der Gestalt der Ambiguität zu bewahren (die Theologen würden sagen, die Brüche zu bewahren), im Echo des in der Reduktion relativierten Gesagten auf das ethische, vor-ursprüngliche Sagen zu horchen.

Der vierte Abschnitt des Kapitels, „Das Sagen und die Subjektivität“, liefert uns noch weitere Bestimmungen des Sagens, des unverfügbaren und doch unverzichtbaren Grunds für das rationell Gesagte, den Logos; des transzendenten Urgrunds jenseits des *seins*, der doch mit dem Sein mittels Sprache engstens verknüpft, im Sein „verstrickt“ ist. Dieses Sagen wird hier in Verbindung mit einem Entwurf der Subjektivität erörtert, der gänzlich von der Struktur der Verantwortung her konzipiert wurde. Primär bleibt die ethische Bedeutsamkeit des Sagens; sie ist es, die Sein und Seiendes «gebiert».⁴ Im Gegensatz zum ontologisch-spekulativen Bereich des Gesagten habe das Sagen nichts Spielerisches an sich: hier sei der volle Ernst gegeben⁵, welcher darauf verweist, dass die „Bedeutsamkeit“ in der Verantwortung für den

¹ JS 107

² 29

³ 107

⁴ 78

⁵ 111; vgl. 30

Nächsten liegt.

Man sollte jedoch ein Missverständnis bei der Rede von der Verantwortung ausräumen. Sie darf hier auf keinen Fall juridisch verstanden werden, dass da jemand die Verantwortung übernehme, was einen intentionalen Akt voraussetzen würde. Diese „ethische“ Struktur der Verantwortung ist mir, im Gegenteil, immer schon aufgegeben. Gegenüber dem Nächsten bin ich immer schon verantwortlich, ob ich will oder nicht. Dieser «Ruf um Beistand» des Nächsten und meine Verantwortung für ihn konstituiert mich erst als Subjekt. Meine Verantwortung entspringt der Tatsache, dass ich der Forderung des Anderen ausgesetzt bin¹. Ebenso besteht mein Sagen, unabhängig vom gesagten Inhalt, in einem Akt des Sich-Anbietens in einer schutzlosen Entblößung gegenüber dem Anderen. Insofern ist das levinassche Prinzip der Verantwortung eine «Umkehrung» der Intentionalität.² Es fordert die Preisgabe der Vorstellung einer souveränen und aktiven Subjektivität. Im weiteren Gang der Untersuchung wird es ihm darum gehen, die radikale **Passivität des Subjekts** aufzuzeigen, seinen Positions- und Situationsverlust in der Verantwortung, sowie, gerade darin, seine unersetzbare Einzigkeit³.

1.3 Jenseits von Kant?

1.3.1 Radikalisierung der Vernunftkritik

Diese philosophiekritischen Überlegungen kann man durch das Prisma der grundlegenden Differenzierungen KANTS betrachten: der Unterscheidung des kategorialen Denkens des Verstandes vom ideellen Denken der Vernunft, wobei über die Vernunftideen nach der *KrV* keine Seinsaussagen gemacht werden können (sie liegen im Bereich der *Denkbarkeit*); sowie der Problematik des Primats der praktischen Vernunft im praktisch-ethischen Bereich, deren Postulate ebenfalls nicht theoretisch erkennbar, sondern nur von der ethischen Praxis her ausweisbar sind.

Man kann argumentieren, dass Kant, durch die Herausnahme der Ideen der Vernunft aus dem phänomenalen in einen noumenalen, von den empirischen Geset-

¹ «Die Verantwortung für den anderen Menschen bedeutet – gegenläufig zur Intentionalität und zum Wollen (...) – meine Ausgesetztheit dem anderen gegenüber, die jeder Entscheidung vorausgeht». – JS 310

² 114, 115

³ 116

zen unabhängigen Bereich der Freiheit, ebenfalls so etwas wie ein „Anders als Sein“ für diesen Bereich postuliert. So erkenne ich im *JS* durchaus eine ähnliche Denkbe-
wegung wie in der *KpV*: durch die Kritik der Vereinnahmung der Außenwelt im
Wissen gelangt Levinas zur Proklamierung der Ethik als „erste Philosophie“. Ähn-
lich gelangte schon Kant durch die Einschränkung des Bereichs der spekulativen
Vernunft zum praktischen Primat. Allerdings stelle ich bei Levinas so etwas wie eine
Radikalisierung *ad absurdum* in ethischer Absicht fest.

In der ersten *Kritik* wollte Kant die Verstandes- und Vernunftkapazitäten ein-
grenzen, um sie vor dem überschwänglichen Gebrauch zu schützen. In der zweiten
wollte er sie gewissermaßen überschreiten, jedoch „nur“ in praktischer Absicht.
Auch Levinas geht es um eine Begrenzung und Überschreitung der Vernunft und das
in ethischer Absicht. Wobei er am Anspruch festhält, dass die Transzendenz, die
«anders als das Sein geschieht», spurenhafte im ethischen Diskurs aufleuchten kann.

Sein Genie liegt vielleicht darin, die kantischen Begrenzungen des kategoria-
len und ideellen Denkens in seiner Ontologiekritik noch zu radikalisieren, und
gleichzeitig an der Naivität festhalten, (an welcher nach Husserl jede Bewegung des
Denkens Anteil haben muss¹), in seinem Diskurs genau darauf zu zielen, was diese
Grenzen überschreitet. Bei welchem Vorgehen er nicht nur die spekulative Vernunft,
sondern die Vernunft überhaupt in einer „ethischen Unterbrechung“ außer Kraft set-
zen will und zwar zugunsten der „Sensibilität“. Mit dieser Überziehung der Ver-
nunftekritik und resultierender Hinwendung zur Sensibilität scheint jedoch, aus der
Sicht Kants, das Kind mit dem Bade ausgeschüttet.

Sehr klar, obgleich etwas polemisch, wird diese Sicht von DAVIES dargelegt:

Bei Kant wird die Ontologie gestärkt, kritisch ermöglicht; das Wissen, obgleich drastisch
und kritisch eingegrenzt, wird dennoch erweitert zum Wissen über diese drastischen und
kritischen Grenzen, [welche sind] die Bedingungen der Möglichkeit von Wissen und von
der Repräsentation jeglichen Seins. Bei Levinas gerät die Ontologie, insbesondere die
kritische Ontologie, ins Wanken. In seiner verrenktesten Version [wird es] im *Jenseits
des Seins* durchgespielt, dennoch lässt es sich zeigen, dass das Narrativ von *Vom Sein
zum Seienden*² in gewisser Weise durchhält: [es geht] von der Ontologie zu ihrem Wan-

¹ vgl. *JS* 60-61

² Davies bezieht sich auf eine phänomenologische Untersuchung Levinas', *De l'existence à l'existent*
(1947), welche die schwindelerregende Erfahrung der Unausweichlichkeit des Seins beschreibt –
siehe 4.2

ken, und von ihrem Wanken zu einem Denken anders als Ontologie, einem Denken, in dem weder das Sein eines Subjekts noch das Sein eines Anderen die primäre Aufmerksamkeit beansprucht und in welchem dem Anderen nie auf dem kognitivem Weg begegnet wird¹.

Es kann auch leicht der Vorwurf entstehen, dass das/der/die „Andere“ dämonische oder tyrannische Züge annehmen kann, wenn seine/ihre noumenale Freiheit keinerlei vernünftigen gesetzesmäßigen Einschränkungen unterliegt.

Tatsächlich geht es Levinas nicht um ein Gesetzesgehorsam – seien diese auch Vernunftgesetze – sondern um eine Anarchie – die einer „radikalen Güte“ (vgl. 2.1). Diese Anarchie wird jedoch in seinem Konzept der Gerechtigkeit vernünftig umfassen (3.2). Wenn man diese wichtige Modifizierung um den „Dritten“ berücksichtigt, wird es klar, dass die soeben angesprochene Überziehung der Vernunftkritik, wie die von Davies geäußerte Positionierung Levinas’ im Gegensatz zu Kant, nur vorläufig gelten.

1.3.2 Kritik am Systemdenken

Eine interessante Anknüpfung in der Differenz ergibt sich ebenfalls aus der Kritik am Denken der Totalität, welche Levinas in einer paradoxen Frage so formuliert: «Sollte (...) die Totalität(...), die allein der Wahrheit genügen könnte, indem sie sich von sich selbst entfernt „über die Totalität hinausgehen“?»²

Beim Streben nach einer Wahrheit, die ontologisch gedacht wird, wird das Denken darauf gerichtet, Synthesen herzustellen, um alle Phänomene der Exteriorität in die bereits vorhandenen Kategorien einzuordnen, bzw., wenn die Einordnung nicht mehr gelingt, neue Kategorien zu erstellen. So unterliegt das Denken, um der Intelligibilität willen, dem Prinzip der Totalität: es wird ständig eine immer komplexer werdende onto-logische Einheit der Erscheinungen unterstellt. Das meinte Kant mit den regulativen Ideen der Vernunft. Diese liegen nicht in den Erscheinungen, es sind vielmehr regulative durch die Vernunft erstellten Einheiten. Ihre Gültigkeit wird durch das Primat der praktischen Vernunft bestärkt, da sie aus regulativen Gedanken zu Postulaten werden und somit in den Bereich der apodiktischen Gültigkeit rücken,

¹ Davies, „Sincerity and the End of Theodicy: Three Remarks on Levinas and Kant“ in *CCL*, 165-6; eigene Übersetzung

² JS 76

insofern sie dem sittlichen Gebot «unzertrennlich anhängen»¹.

Der Weg eines ideellen Aufstiegs kommt aber nach Levinas nicht wirklich aus der Immanenz heraus, und die radikale Alterität der postulierten Ideen wird noch nicht ernst genug genommen. Die Totalität – in der Gestalt einer notwendig zu postulierenden Idee – kann nicht über sich hinausgehen, sie bleibt, als eine notwendige und vernünftige Idee, immer dem logischen System immanent, nach welchem sie als notwendig erscheint. Das Andere bei Levinas widersteht hingegen jedem Systematisierungsversuch, es ist „unendlich“, wir haben keinen übergreifenden Verstehenshorizont mehr, worin es eingeordnet und erklärt werden könnte. Aber auch dieser – wie es scheint – radikale Unterschied zu Kant wird durch die Einführung des „anderen Anderen“, des Dritten, zumindest in den praktischen Implikationen, stark relativiert (siehe 3.2).

Ich habe in diesem Kapitel ein Stück Weg entlang des Fadens, der vom zweiten Kapitel des *JS* gesponnen wurde, zurückgelegt. Er sollte wegführen vom wissenschaftlichen Diskurs, welcher immer auf das Erkennen und Einordnen von Seinsstrukturen und ihre „Anhäufung im Wissen“ aus ist (das nennt Levinas etwas missverständlich Wahrheit) zu einer Haltung der Aufmerksamkeit auf das ethische „Sagen“, das dem, was gesagt wird, zugrunde liegt. Von phänomenologischen Analysen des Seins bzw. des intentionalen Bewusstseins zu einer ethisch-orientierten Phänomenologie, welche ein messianisch anmutendes stellvertretendes Leiden der Sensibilität als die Grundstruktur der Subjektivität offen legt.

Unterwegs habe ich Parallelen zu Kant gezogen, die im bei beiden Denkern stark herausgestellten Primat des Ethischen (Kant: „Praktischen“) liegen, wie auch Differenzen festgestellt, die von der unterschiedlichen Priorität her rühren: Vernunft (Intentionalität, Logik, Wissen/Glauben, Autonomie) bei Kant vs. Sensibilität (Leiden, Ausgesetztheit, Stellvertretung, Responsivität) bei Levinas.

Dieser Weg führte über abstrakte Begriffe „Intentionalität“ und „Empfinden“. Jetzt gilt es, den Gedankenkreis Levinas' enger auf das Subjekt selbst zu fokussieren. Auch hier wird eine Umkehr vonnöten sein: von einem intentionalen, sich als auto-

¹ KpV A220

nom begreifenden, „totalitären“ Subjekt, der alles Äußere durch entsprechende Zuordnungen an seine kognitiven Strukturen assimiliert und einem Anderen nur auf diesem Weg begegnen kann (wenn es überhaupt eine Begegnung ist) zu einem „empfindlichen Subjekt“, das gänzlich von der Struktur der Responsivität und Ausgesetztheit gegenüber dem Anderen bestimmt ist.

Im folgenden Kapitel soll also eines der Hauptprobleme der (post)modernen Philosophie beleuchtet werden: die Frage nach dem Subjekt und dann spezifisch nach dem levinasschen Subjekt. Erst das Verständnis seiner Subjektivitätstheorie liefert uns den Schlüssel zum angemessenen Verständnis seiner neuartigen Begründung der Ethik.

2. Das sensible Sub-jekt

Die Frage nach dem Subjekt taucht in der Geschichte der Metaphysik als Frage nach dem *sub-jectum* – nach dem, was „drunter“ liegt, als die fundamentalste Schicht, auf deren Basis andere Qualitäten, wie Prädikate, Akzidenzien und Attribute ausgesagt werden, die selbst aber nicht mehr hinterfragt werden kann. Das aristotelische *ὑποκείμενον* ist das Fundament, auf dem alle bestimmenden Aussagen ruhen und von dem her sie intelligibel werden. Epistemologisch gesehen ist das Subjekt also Voraussetzung jeder Erfahrung. Als solche ist es die Ermöglichungsbedingung der Philosophie selbst, die nach dem Sinn der Erscheinungen, nach dem Wesen fragt. Erst in der Neuzeit, mit Descartes, wird dieses Zugrundeliegende im erkennenden Ich gesehen, «der Mensch ist das *subiectum* geworden».¹ Bestätigt und systematisch zum Ausdruck gebracht wurde diese „kopernikanische Wende“ im Transzendentalen Idealismus Kants: es könne den Objekten nichts beigelegt werden, als nur das, was das denkende Subjekt aus sich selbst hernimmt. Ungefähr seit Kant ist es selbstverständlich geworden, vom Subjekt im Sinne eines selbstbewussten, intentionalen, sich als autonom denkend und handelnd erlebenden Individuums zu reden². Auch Husserl entwirft seine Phänomenologie auf dieser Basis: alles Gegebene wird darin zu Korrelaten des „intentionalen Bewusstseins“.

Dieses stolze, selbstbewusste, autonome und rationale Subjekt ist in der Moderne vielfach wieder fraglich geworden, „enttronierte“ durch die Psychoanalyse, die Einzelwissenschaften, in Frage gestellt durch die erschütternd irrationale Zeitgeschichte des 20. Jahrhunderts. Heidegger wollte im „Dasein“ eine primäre, existentielle Struktur freilegen, die *vor* der Subjekt-Objekt-Spaltung liegen würde. Der Strukturalismus der 60er, wie heute der Dekonstruktionismus negieren die Identität des Subjekts überhaupt (wie schon im 18. Jahrhundert Hume³).

¹ Heidegger, *Holzwege*, 108

² KrV, Vorrede zur Zweiten Auflage, BXVI-XXIV; diese kurze philosophiegeschichtliche Erörterung zum Subjekt nach: Critchley, *Ethics-Politics-Subjectivity*, 51ff.

³ In der angelsächsischen, empirisch orientierten Tradition betrachtete man das Konzept des Subjekts immer schon mit Skepsis. Man zieht die weniger verbindliche Bezeichnung *agent* vor. Typisch für diese Einstellung sind die Fragen Critchleys: «*Has there ever existed a unified conscious subject, a watertight Cartesian ego? Or is the subject some phantasy or abstraction that is retrospectively at-*

Demgegenüber stellt Levinas sein philosophisches Projekt in seinen beiden großen Entwürfen (*TU* und *JS*) so dar, dass es ihm um die Bewahrung des Subjekts vor seiner Auflösung gehe. Der „ethische Widerstand“ der Exteriorität gegenüber der Totalität – lesen wir im *Vorwort* zum ersten Werk – richte sich gegen eine Reduktion des Individuums auf Kräfte, die es unwissentlich steuern sollen¹; in seinem Versuch der «Ausnahme des Anderen gegenüber dem Sein» – heißt es wiederum im *Argument* zum *Jenseits des Seins* – gehe es um die Darlegung der Subjektivität als Menschlichkeit, Ich-Einzigkeit². Dabei betrachtet er die poststrukturalistische bzw. antihumanistische Infragestellung des Subjekts als eine nötige Reinigung, um die wahre Subjektivität, welche er in dem ausgesetzten, sensiblen, ganz wörtlich verstanden unter-worfenen Subjekt sieht, darlegen zu können: der Humanismus muss denunziert werden, weil er nicht human genug ist³.

Im *Jenseits des Seins* sieht Levinas also den Antihumanismus nicht als eine Bedrohung, sondern als Wegbereiter der Konzeption der ethischen Subjektivität, da er die Vorstellung eines freien und autonomen Subjekts zu Recht dekonstruiert⁴. Die Subjektivität wird in ihrer ursprünglichen Bedeutung als Unter-worfenheit⁵ verstanden (eine Auffassung, die auch Kant nicht fremd war – siehe **II 2.3.2**).

Die Behauptung, man ist Subjekt, insofern dem „Anderen“ unterworfen, ausgeliefert, wirkte auf mich zuerst etwas desorientierend. Ist es eine verantwortbare Bestimmung? Wie steht das zu der von Levinas beteuerten Einzigkeit des Subjekts? Um diesen Fragen nachzugehen, behandle ich im Folgenden zuerst einen herausragenden Aspekt der levinasschen Subjektivitätstheorie, nämlich seine „Sensibilität“ (**2.1**), um dann auf diesem Hintergrund seine Konstitution zu beleuchten (**2.2**). Bei der Erörterung der Sensibilität konzentriere ich mich auf das dritte Kapitel des Spätwerkes mit dem Titel „Sensibilität und Nähe“; bezüglich der Subjektkonstitution

tributed to a past that one wants either to exceed, betray or ignore? That is to say, is not the subject a fiction that Kant finds in Descartes without it being in Descartes, that Heidegger finds in Kant without it being in Kant, or that Derrida finds in Husserl without it being in Husserl?» – aus dem Aufsatz “Post-Deconstructive Subjectivity” in *Ethics-Politics-Subjectivity*, 59.

¹ *TU* 20

² *JS* 35

³ nach dem franz. Original: *AE* 203, dt. *JS* 284

⁴ Critchley, *Ethics-Politics-Subjectivity*, 67

⁵ *JS* 132 (auch schon: 49). Es ist einsichtig von der lateinischen Wurzel her; vgl. *AE* 92.

gehe ich den Hinweisen nach, die in Kapiteln I-IV verstreut sind, und zwar bis zum entscheidenden Abschnitt über die „Stellvertretung“ (JS 251). In diesem Zusammenhang stellt sich auch explizit die Frage nach der Möglichkeit der Autonomie. Sie hängt eng mit der Subjektauffassung zusammen und eröffnet uns eine faszinierende Vergleichspiste mit Immanuel Kant, welcher als Urheber der neuzeitlichen Autonomieauffassung gilt, sowie zur Frage, ob die Autonomiekritik Levinas' gegen Kant gerichtet ist (2.3).

2.1 Die Sensibilität des Subjekts

Ich habe unter 1.3 festgehalten, dass Levinas nicht die Vernunft – welche ein mit Selbstbewusstsein ausgestattetes Ich, konzeptuelles und ideelles Denken, Subjektautonomie erfordert und ermöglicht – sondern die primäre, vor-bewusste, nicht-vernünftige Ebene der zeitlosen Regungen des menschlichen Herzens, die *Sensibilität*, zum Ausgangspunkt seiner Ethik macht.

Seit seiner Doktorarbeit im Jahre 1930 kritisierte er, ähnlich wie sein Lehrer Heidegger, den Vorrang des intentionalen Bewusstseins bei Husserl (Intellektualismusvorwurf). Wir sind schon dem Leitfaden aus dem zweiten Kapitel von JS gefolgt, der von der Intentionalität zum *sentir* – Empfinden, Fühlen, Wahrnehmen – führen sollte (im Kap. 1).

Nach CRITCHLEY lässt sich das Ziel von JS sukzessiv beschreiben als: Begründung der Intentionalität in der Sensibilität – nicht im Sinne der Sinnlichkeit als Erkenntnisstamm, sondern in einem ursprünglicheren Sinn – im Kapitel II des Werkes; Beschreibung der Sensibilität als Nähe des Anderen im Kapitel III; und Begründung dieser Nähe in einer Struktur, die Levinas „Stellvertretung“ nennt im Kapitel IV.¹ Ich füge hinzu: im Kapitel V verortet er diese subjektive Struktur wieder im größeren Kontext der Gerechtigkeit als Möglichkeit der Politik².

Im dritten Kapitel des Werkes geht es um die *Sensibilität* und *Nähe*. Es werden darin zwei „Erzählfäden“, neben- und gegeneinander fortgeführt. Der eine geht aus von der Wahrheit als Darstellung des Seins in einem *Bild* des Ganzen, einem

¹ Critchley in CCL, 21

² Es ist auffallend, dass viele Kommentare die unentbehrliche Erweiterung des levinasschen Konzepts um die Figur des Dritten im Kap. V außer Acht lassen.

Bild, das das Ganze *symbolisiert* im Wissen als Identifikation von diesem als jenem, im Noema und Noesis, in der Intentionalität. In diesem Kontext bedeutet Sensibilität soviel wie sinnliche Anschauung, von der der Erkenntnisprozess abhebt, der auf eine Totalität zielt¹. Hier hat der Verstand (*l'entendement*) die «Autorität einer obersten und souveränen Instanz – die die Identität von diesem und von jenem proklamiert und promulgiert»².

Aber – so das Argument Levinas' – wenn die Offenheit auf die Phänomene das *Verstehen* voraussetzt (wie bei Heidegger), haben wir bereits die Unmittelbarkeit verloren und geraten in einen Idealismus. Deshalb unterbricht Levinas diese Logik abrupt im zweiten „Faden“ seiner Erzählung, welcher sich in der Narration mit der «Ausgesetztheit an Genuss und Schmerz» als *vulnérabilité* – Verletzlichkeit – ankündigt. Hier geht es nicht um eine Seinsreflexion; hierin liegt die eigentliche und primäre Bedeutung der Sensibilität.

Dort, wo die Tradition die Sinnlichkeit primär von der gnoseologischen, epistemologischen Perspektive her betrachtet hat – sei es in der Form des Empirismus: als Ausgangspunkt für Erfahrung, sei es des Rationalismus: als Erkenntnisstamm – kommt sie für Levinas nur in ihrem uneigentlichen, nachträglichen Sinn zum Ausdruck. Dabei ist sie primär das: Ausgesetztheit, Verwundbarkeit, ethische Nähe zum anderen Menschen in der Verantwortung für ihn/sie.³

Dabei schlägt er eine Verbindung der beiden Betrachtungsweisen in dem Sinne vor, dass die letztere (leibliche, ethische) fundierend für die erstere (epistemologische) sei. So wie das oblativ Sagen, um das es letztlich geht, unumgänglich im Gesagten zu einer nominalisierten Aussage erstarren müsse, trete die primäre existentielle Sensibilität unumgänglich in das «Abenteuer der Erkenntnis» ein. Die Unmittelbarkeit des sinnlich Wahrnehmbaren beschränkt sich jedoch niemals auf die gnoseologische, kognitive Funktion der Empfindung. Der Schmerz und die Verletzbarkeit durchbrechen das selbstgefällige Subjekt und offenbaren ihre Bedeutsamkeit im „Der-Selbe-für-den-Anderen“⁴ – das ist sozusagen die Arbeitsdefinition des Kernbegriffs der „Stellvertretung“.

¹ JS 142-145

² 145

³ 147

⁴ 148-149

Es geht dabei um einen Begriff der Subjektivität, der im 5. Abschnitt des Kapitels beschrieben wird als «unabhängig vom Abenteuer des Wissens und in dem die Leiblichkeit des Subjekts nicht von seiner Subjektivität getrennt ist», eben «eine Subjektivität aus Fleisch und Blut»¹. Sie trägt die eigentliche vor-ursprüngliche Bedeutung, um die es geht. Ich bin, als Subjekt aus Fleisch und Blut, nicht rationell thematisierbar, der Leib und das *cogito* sind nicht etwa durch eine Synthese im Wissen zu einen. Doch die Bedeutsamkeit des „Einer-für-den-Anderen“ ist nur hier, präzise im und durch den Leib, möglich².

Die Sensibilität ist die Subjektivität des Subjekts oder seine Unterwerfung unter alles – seine Reizbarkeit, seine Verwundbarkeit, Zerschneiden der Identität (AE 30)

Sich – Niederlegung oder Niederlage der Identität des *Ich*. Genau das ist, radikal gedacht, die Sensibilität. (JS 50)

Die Sensibilität gehört zur lebendigen Leiblichkeit des Menschen; von sich her ist sie Schmerzempfindlichkeit (andere mögliche Übersetzung: Reizbarkeit durch den Schmerz). (AE 86, vgl. JS 123-4)

Die Sensibilität kann nur deshalb Verwundbarkeit oder Ausgesetztheit gegenüber dem Anderen oder Sagen sein, weil sie Genießen ist. (JS 168)

Die Sensibilität ist Ausgesetztheit gegenüber dem Anderen. (JS 169)

„Sensibilität“ nach *Jenseits des Seins* Levinas' – kleine Auswahl (AE – Eigenübersetzung nach franz. Original)

Levinas weiß um die unaufhebbare Ambiguität dieser Bestimmung: «Das inkarnierte Ich, das Ich aus Fleisch und Blut, kann seine Bedeutung verlieren, sich animalisch in seinem conatus und in seiner Lust behaupten». Im vierten Abschnitt des Kapitels beschreibt er das Genießen als egoistisch seiner Natur nach³. Und dennoch ist das genießende – und leidende – sensible sprich verwundbare Subjekt das einzige, das der Ethik würdig ist:

¹ JS 177

² 179

³ 167

Nur insofern die Sensibilität sich in sich selbst gefällt, „sich um sich selbst dreht“, „Ich ist“, bleibt sie in ihrem Wohl-Wollen für den Anderen *für-den-Anderen wider Willen*, Nicht-Akt, Bedeutung für *den Anderen* und nicht *für sich* (JS 180).

Gerade weil die Sensibilität auch Genießen ist¹, ist das sensible genussfähige Subjekt, in der Passivität des *Wider-Willens*, welche Levinas als Grundcharakteristik des Lebens beschreibt², zur Ethik fähig. Es ist durch seine Sensibilität dem Anderen gegenüber ausgesetzt, ein «für den Anderen leidender Leib»³. Das genießende Ich wird aus dem Für-Sich schmerzhaft herausgerissen, indem es *wider-willen* für den anderen Menschen eintreten muss. Das ist «Mutterschaft»⁴, «Sensibilität als Martyrium»⁵.

Oder – um ein anderes, von Levinas mehrfach benutztes Bild anzuwenden – das Subjekt, welches genießt und sich des Lebens erfreut, wird zur Gabe fähig, indem das Brot, in welches es gerade genüsslich hinein beißen will, ihm aus dem Mund gerissen wird, um dem Anderen gegeben zu werden⁶. Der Sinn des Bildes: Jede ethisch bedeutsame Gabe ist schmerzlich abgerungen, sie geschieht immer gewissermaßen *wider Willen*.

Es wird an dieser Stelle klar, dass die Ethik im JS eine eigene Theorie der Subjektivität voraussetzt. Die Frage lautet dabei: wie muss das Subjekt sein, damit ethisches Handeln möglich wird?⁷ Die kürzeste Antwort im Kontext der Sensibilität fällt vielleicht hier: «Erst ein essendes Subjekt kann für den Anderen sein oder bedeuten» (JS 168). Ein idealistisches, nur *gedachtes* und denkendes Subjekt kann niemals wirklich „für den Anderen sein“ und ist für Levinas somit nicht ethisch relevant. Nur ein Subjekt „aus Fleisch und Blut“ weiß, was es bedeutet, das eigene Brot mit dem Bedürftigen zu teilen und versteht, oder besser spürt, dessen Notwendigkeit. Ethik geschieht in der Sensibilität der leiblichen Verpflichtung gegenüber dem anderen Menschen. Eben weil das Subjekt *sensibel* ist (sinnlich, empfänglich, gefühlsfä-

¹ 168

² 123: «Das Leben ist Leben wider Willen: aufgrund seiner Geduld und seines Alterns».

³ 179

⁴ 177

⁵ 175; vgl. 123-4

⁶ vgl. 168-9

⁷ so Bernasconi in “What is the question to which ‘substitution’ is the answer?” – CCL, 234-5

hig) – also auch verletzlich, der Erotik, dem Hunger und dem Schmerz ausgesetzt – ist es des sittlichen Anspruchs fähig und würdig¹.

2.2 Die Konstitution des Subjekts

Wenden wir uns noch näher dieser vorausgesetzten Subjekttheorie zu. Wer oder was ist dieses „sensible“ Subjekt; wie muss es sein, um für die Anfrage, die vom „Anderen“ kommt, ansprechbar zu sein? Wodurch wird es konstituiert und wie ist es innerlich, psychologisch, in sich verfasst? Hier gibt es eine Verschiebung zwischen den zwei Hauptwerken. Nach der *Totalität und Unendlichkeit* könnte man die Lage etwa so verstehen, dass ein bereits konstituiertes, autonomes Subjekt sozusagen nachträglich vom Anderen, von einem fremden „Antlitz“ in Frage gestellt, seine Identität aufgebrochen wird². Aufgrund der absoluten Exteriorität des Anderen, kann es mit dem Ich nicht wirklich in Beziehung treten, wodurch die Idee des Unendlichen, als eine Facette der Alterität, zwar *in mir* auftauchen kann, aber in keiner Weise *zu mir* gehört. Sie ruft «den Zusammenbruch des guten Gewissens des Selben» hervor und stellt die Spontaneität meiner Freiheit in Frage³. Im *Jenseits des Seins* kommt hingegen gar kein eigenständiges Subjekt vor, das *vor* der ethischen Anfrage da wäre: die Subjektivität liegt nach dem Spätwerk erst und gerade darin, dem Anderen und seinen Forderungen schutzlos ausgesetzt zu sein, seine *Geisel* zu sein⁴!

2.2.1 Im *Jenseits des Seins*

Im ersten Kapitel von *JS* stellt der Philosoph alle Hauptbegriffe und -thesen seiner Untersuchung zusammen, wobei seine Ontologiekritik auf schnellem Weg zur Proklamierung des Primats der Ethik führt. Das Unendliche („die Transzendenz“) wird strikt negativ bestimmt, es ist vor-ursprünglich von der zeiträumlichen Welt getrennt, unerreichbar. Es gibt aber einen Bereich, wo es direkt berührt und gebietet und das tut es sogar gegen den Willen des Betroffenen: in der Verantwortung, die letztlich **Stellvertretung** heißt, im **Geisel** des anderen Sein. Die Radikalität und den unbedingt verpflichtenden Charakter dieses Gebotes versinnbildlicht Levinas mit

¹ Critchley, *Ethics-Politics-Subjectivity*, 64

² so z.B. Bastera in *Seductions of Fate*, 147-148

³ Levinas, „Die Philosophie und die Idee des Unendlichen“ (1957) in: *Die Spur des Anderen*; vgl. *TU* 112 ff.

⁴ *JS* 42, 132, 276ff.

dem Hinweis auf das „Gute“ bei Plato. Auch dieses durchdringt uns auf eine Weise, in der man *formal* eine Struktur der Unfreiheit sehen kann. Es ist eine der Stellen, die ich als sehr aufschlussreich finde.

Die Gegenwart ist Beginn in meiner Freiheit, während das *Gute* sich nicht der Freiheit anbietet – es hat mich gewählt, bevor ich es gewählt habe. Niemand ist gütig aus freien Stücken. Fehlt aber der Subjektivität einerseits die Zeit, das *Gute* zu wählen, und wird sie infolgedessen, ohne es zu wissen, von seinen Strahlen durchdrungen, worin sich formal die Struktur der Unfreiheit abzeichnet, so sieht sie doch andererseits diese Unfreiheit auf dem Weg einer Ausnahme wieder freigekauft durch die Güte des *Guten*. Die Ausnahme ist einzig. Und wenn niemand gütig ist aus freien Stücken, so ist doch auch niemand Sklave des *Guten*. (JS 41)

Der Abschnitt, in welchem diese Textstelle erscheint, heißt „Sein und Bedeutung“. Es geht darin um die Herausnahme der ethischen *Bedeutung* aus dem ganz in ontologischen Kategorien verfassten *Sein*. Levinas' These ist, dass unser Begriff der Freiheit als „Unterbrechung des Determinismus“ (bei Kant ist es die „absolute“ Freiheit, eine Kausalreihe von selbst anfangen zu können) letztlich nicht über diese ontologischen Kategorien hinausgeht¹. Die Idee der Freiheit entsteht im Bewusstsein, wird vergegenwärtigt. Anders verhält es sich mit der vor-ursprünglichen, un-gegenwärtigen „Idee“ des *Guten*. Das Gute gebietet mir bevor ich es wählen kann. Es umgreift sozusagen meine Freiheit und macht mich trotzdem nicht zum Sklaven. Die Negativität der Theologie wird hier zur Positivität der Verantwortung für den anderen Menschen. Sie fordert mich auf im „Gesicht“ des Nächsten und ist eine Spur des Unendlichen, eine Modalität des Transzendenten. Das Unendliche, das mir befiehlt, das ewig Andere, geht mich an, ohne eine Verbindung mit mir einzugehen. Dennoch bin ich ohne es „nicht fertig“. Mein Subjektsein entsteht erst mit der Verantwortung, die man allerdings nicht als einen bewussten Akt missinterpretieren soll. Ich bin, ohne mein Hinzutun, immer schon dazu verleitet, Verantwortung zu übernehmen; es ist die einzige meiner Konstitution entsprechende Wahrnehmungs- und Verhaltensweise. Meine Ich-Einzigkeit bekommt erst hier, in der Stellvertretung für den Anderen (zum Begriff der Stellvertretung siehe 3.1) einen *Sinn*.

Das Verhältnis des „Anderen“ zum „Selben“ wird in weiteren Kapiteln mit

¹ 35

dem Begriff der **Verstrickung** erklärt. Diese Verstrickung des Anderen im Selben ist der «Knotenpunkt der Subjektivität». Es kommt nicht zu einer Auflösung des Anderen im Selben, da keine gemeinsame Basis vorausgesetzt wird. Man sollte diese Bipolarität eher im transzendentalen oder psychologischen Sinn verstehen. Der Andere bleibt für den Selben der Andere, auch wenn er in die „Nähe“ kommt; er beunruhigt. Ein selbstreflexiver Rückzug vor dem Anderen ist nicht möglich (vgl. **1.1**): die Subjektivität meint hier präzise der-Andere-im-Selben, sie wird durch die Verpflichtung des Selben auf den Anderen als „Antwort“ auf seine Nähe bestimmt¹. Es ist auch ein Anderer (Anderes) in mir, doch nicht reduzierbar auf mich. Der Andere affiziert mich nicht in einem friedlichen Miteinander². Es ist kein Dialog, sondern eine vorgängige, hilflose Ausgesetztheit des Selben an den Anderen³. Das Ich kommt hier nur im Anklagefall des *sich* vor: immer verantwortlich, immer angeklagt durch den Anderen und – gerade darin – «einzig»⁴.

Im Kapitel II des Werks wird das Subjekt im Sinne der Diachronie vorgestellt (zur Diachronie siehe **1.2**): «Diachronie einer Erwählung, die keine Identität verleiht, einer Erwählung, die ärmer macht, die entblößt, Güte, die herausfordert und insofern nicht bloß eine Eigenschaft, die den Einen vervielfältigen würde».⁵

Den selbstreflexiven Standpunkt, das transzendente Ich, die Fähigkeit, auf beobachtende, identitätsstiftende Distanz zu sich selbst und den eigenen Wahrnehmungen und Seelenzuständen zu gehen – bezeichnet Levinas im Kapitel III als **Psychismus**. Er sei das Resultat einer ungewöhnlichen Phasenverschiebung: der Selbe wird daran gehindert, mit sich selbst überein zu stimmen, wird durch den Anderen-in-mir (genau das ist für Levinas Seele) beunruhigt. Die selbstreflexive Perspektive ist uneigentlich und unnatürlich, die Seele ist bereits «Keim des Wahnsinns»⁶. Ihre Bedeutsamkeit liegt in der Inkarnation: der Körper wird durch die Beseeltheit zum Leib-für-den-Anderen *umgewendet*⁷, vielleicht auch: bekehrt.

Unter dem Titel „Verwundbarkeit und Berührung“ (5. Abschnitt im Kapitel

¹ 69-70

² 69

³ 117

⁴ 119-122; 134-135

⁵ modifiziert nach franz. Original: AE 96, dt.: 137

⁶ 157

⁷ 163

III) wird das inter- und innersubjektive Verhältnis des Selben zum Anderen weiter bestimmt. Die beidseitige Verstrickung geschieht in der Sensibilität und ohne einen vorgängigen Schutz, eine vorgängige Konsistenz oder Identität des Subjekts.¹ Der (das/die) Andere bricht schmerzhaft ein und verursacht in mir «die Beunruhigung des Verfolgten»². Dieser Einbruch führt zur Verfolgung und Besessenheit durch den Anderen. Die intersubjektive Begegnung geschieht nach der Art der „Berührung“, wobei der (die) eine selbst die Verantwortung für die Verfolgung durch den (die) Andere/n trägt (das nennt Levinas auch „Mutterschaft“)³. Levinas zielt hier auf eine Phänomenologie dessen, was er als primäre ethische Erfahrung bezeichnet. Die Bedingung ihrer Möglichkeit liegt in einem bestimmten Subjektkonzept, das seit dem zweiten Kapitel in Erscheinung tritt, wo zum ersten Mal der Andere als der Andere-im-Selben definiert wird.

Im Kapitel IV entwirft Levinas unter dem Begriff **Rekurrenz** seine Alternative zur identitätsstiftenden Selbstreflexion, die ganz im Bewusstsein vollzogen wird und in idealistischen Systemen die Herrschaft des Ich sanktioniert⁴. Nach Hegel erlange das Selbst seine Identität in einer Synthese, durch ein Sich-Verlassen zum Anderen hin und anschließender Rückkehr zu sich, wieder. Dem gegenüber beteuert unser Philosoph die Unmöglichkeit des Selbst, einen derartigen „Höhenflug“ zu vollziehen, durch welchen eine stabile synthetische Subjekteinheit etabliert werden könnte: es kann nicht auf eine Distanz zu sich gehen (so wie es bei Zwangsneurosen nicht möglich ist) und folglich bleibt seine Einheit «Verrenkung und Beunruhigung»⁵. In dieser verhinderten Bewegung, die ursprünglicher ist als jene des Bewusstseins, wie die chaotische Unterseite eines Wandteppichs es ist gegenüber dem Muster auf der Oberseite⁶, wird das Ich, bevor es sozusagen seine Souveränität erobern kann, immer schon zu einem Sich der Anklage, «einem Opfer einer Verfolgung»⁷, «vertrieben aus dem Sein»⁸.

¹ 169

² 170

³ 171

⁴ 226

⁵ 238

⁶ 229

⁷ 232

⁸ 229

Diese Struktur, in welcher die Alterität im Bewusstsein, der Andere im Selben, durch eine Störung, ein Trauma, den „Psychismus“ eine „Spur“ hinterlässt, konstituiert bei Levinas **die „Geburt“ des Subjekts**. Neben Anlehnungen aus der Psychiatrie, gebraucht er hierfür gerne auch die Metapher der Empfängnis und der Schwangerschaft. Im Hintergrund auch die ewige Frage nach dem Verhältnis des Einen zur Mannigfaltigkeit nach Platos *Parmenides*¹. Wie kann es zu einer «Schwangerschaft des Anderen im Selben»² kommen? Eine neue Qualität – die Subjektivität – kann erst dann entstehen, wenn es zu einer Differenzierung innerhalb des Einen kommt.

Dabei gab es, nach Levinas, im abendländischen Denken von Anfang an die Tendenz, das Viele als Schein gegenüber dem Einen abzuwerten. Einen Nachklang dieses statisch-totalitären Denkens findet unser Philosoph im Idealismus Hegels wieder, wo Subjekte, als „Seiende“ gedacht, letztlich nur Momente an der Selbstreflexion des universalen Geistes darstellen. Es zähle bei ihnen nur jene Identität, die sie ihrer Position im System verdanken³, was letztlich zum Ausweichen vor der ethischen Verantwortung mit Hinweis auf objektive Notwendigkeit führt (2.2.2). Das vor-ursprüngliche, an-archische, immer schon geschehene Moment der Unterscheidung des Selben vom Anderen liege hingegen präzise in der Verantwortungsübernahme, die unter Anklage vom Sich (von sich) gefordert wird. „Rekurrenz“ ist hier Inkarnation und das, «was den Leib anders werden lässt ohne ihn zu entfremden» durch die Güte; sie ist «Inspiration und Psychismus der Seele»⁴.

2.2.2 Anlehnungen aus der Psychoanalyse?

BASTERRA beschäftigt sich in ihrem durch Levinas inspirierten Buch *Seductions of Fate* mit tragischen Erklärungsmustern, welche helfen, traumatisch hereinbrechenden Ereignissen einen Sinn zu verleihen, ihre Intelligibilität aufrechtzuerhalten. Sie stellt die These auf, dass das tragische Erklärungsmuster unzertrennlich den für die Aufklärung fundamentalen Glauben an die Autonomie des Individuums begleitet, dass es gewissermaßen den Preis für die ausgeblendete radikale Heteronomie der

¹ vgl. 240; 245

² 234

³ 230

⁴ 242

menschlichen Existenz darstellt. Sie qualifiziert unseren modernen Glauben an das freie Individuum als „tragische Subjektivität“: der einstige Glaube an das Schicksal, die Götter bzw. Gott als transzendente Macht und Quelle unserer Identität verlagert sich auf «essentialisierte Konstrukte» wie das Gesetz, die Geschichte, der Staat, die objektive Notwendigkeit¹.

Um innerhalb dieses Gesellschaftssystems Subjekt zu werden, müsse man die notwendige Fiktion einer übergeordneten Macht annehmen, welche die eigenen Handlungen und Unterlassungen mit einer höheren Notwendigkeit legitimieren und so von der eigenen Verantwortung entlasten kann. Bastera unterstreicht, dass Verantwortung immer das Antworten auf ein reales Angesicht impliziert (*the real people*), welches durch Institutionen oft verhindert wird.

Sie bemerkt, dass das Selbst im *JS* nicht mehr, wie in der *TU*, durch ein Begehren nach dem ganz Anderen charakterisiert wird, sondern durch ein ursprüngliches Trauma und eine Besessenheit, welche durch die schockierende Andersheit der ethischen Anfrage hervorgerufen wird, das Selbst verfolgend und zu seiner Geisel machend².

Das Trauma erscheint im Kapitel IV von *JS* als Schlüsselwort zur Beschreibung der Subjektivität. CRITCHLEY untersucht die Beziehungen zwischen dem Werk Levinas' und der Psychoanalyse³. Nach der Theorie FREUDS wird das Trauma durch ein plötzlich hereinbrechendes, verletzendes Ereignis verursacht, welches den Selbstschutz des Ego durchbricht und nicht mehr verarbeitet werden kann. In der Sprache Lacans ist es „das Reale“, welches das Ich erschüttert und seine Einheit bedroht. Es ist wie eine abrupte Explosion, die einen gewaltigen Schmerz auslöst. In der Kraft dieser Erschütterung wird das Lustprinzip vorübergehend außer Kraft gesetzt, müsste jedoch nach der Triebökonomie durch eine Schutzstrategie des Ego wiederhergestellt werden. Von daher erschienen Freud die posttraumatischen Neurosen, die sich durch einen durch das Bewusstsein nicht kontrollierbaren Wiederholungszwang des traumatisierenden Ereignisses charakterisierten, als rätselhaft. Er konstatierte, dass hier das Lustprinzip permanent außer Kraft gesetzt sei, was ihn zu der umstrittenen Annahme des Todestriebes führte.

¹ Bastera, 2ff.

² vgl. Bastera, 147

³ Critchley, *Ethics-Politics-Subjectivity*, 183ff, bs. 189-195

Obwohl Levinas immer betonte, dass seine Werke nicht psychoanalytisch zu lesen sind, legen die Wortwahl („Trauma“, „Besessenheit“, „Verfolgung“, „Wahn“, „Psychismus“ u.a.) und seine Quasi-Phänomenologie doch nahe, dass man diese psychischen Zustände zumindest als Analogie hernehmen kann. CRITCHLEY beweist es an einer der Schlüsselstellen, welche die für Levinas grundlegende Charakteristik der **Passivität** des Subjekts entfaltet und an welcher in Breite vom Trauma die Rede ist.

Passivität, deren aktive Quelle nicht thematisierbar ist. Traumatische Passivität, aber eines Traumas, das seine eigene Vorstellung verhindert, eines betäubenden Traumas, das den Bewusstseinsfaden, der es in seine Gegenwart hätte aufnehmen sollen, abschneidet; Passivität der Verfolgung. Passivität jedoch, die dieses Epitheton vollständig oder absolut nur dann verdient, wenn der Verfolgte fähig ist, für den Verfolger einzustehen. Das Gesicht des Nächsten kann in seinem verfolgenden Hass, und zwar gerade aufgrund dieser Bosheit, besessen machen als erbärmliches und mitleiderregendes(...) Diese Übertragung [des verfolgenden Hasses des Anderen] ist – anders als seinsverhaftet, „anders als Sein geschieht“ – die Subjektivität selbst... [Es] heißt nicht, dem Leiden eine wie auch immer geartete magische Kraft des Loskaufs abgewinnen, es heißt vielmehr, im Trauma der Verfolgung übergehen von der erduldeten Schmach zur Verantwortung für den Verfolger und, in diesem Sinne, vom Leiden zur Sühne für den anderen Menschen. (JS 245-6)

Critchley stellt mehrere Ähnlichkeiten zwischen dem ursprünglichen subjektkonstituierenden Trauma Levinas' und dem neurotischen Trauma Freuds fest.

- 1) Es bricht plötzlich und zerstörerisch herein und ruft im Ich (Bewusstsein) einen Bruch hervor.
- 2) Die Subjektivität konstituiert sich nach Levinas in einem Transfer (Übertragung) des originellen Traumas.
- 3) Sie liegt in einer nicht-intentionalen Affektivität, die als zwanghafte Unterwerfung wirksam wird, das Selbst spaltet und ihrer Identifizierung auf der Ich-Ebene hartnäckig widersteht.
- 4) Das traumatisierte Subjekt trachtet unbewusst danach, das traumatisierende, „vor-ursprüngliche“, ins Bewusstsein uneinholbare Ereignis zu wiederholen: es will sich seinem Verfolger aussetzen und leiden. Dieses pathologische Streben schlägt jedoch in ein ethisches um, und zwar durch die Verantwortungsübernahme (die Levinas jedoch nicht als einen freien Akt des Subjekts, sondern eher als eine weitere Steigerung seiner Passivität „bis zum Umschlag“ sehen will – mehr

dazu unter 3.1).

Auch bei dem levinasschen Begriff der „Rekurrenz“ erweist sich der psychoanalytische Vergleich als hilfreich. Diese „Rekurrenz“ treibt nach Levinas das Selbst in die Besessenheit vom unerreichbaren Anderen und läuft als solche quer zum Bewusstsein, sie schreibt sich dem Bewusstsein als Störung, Unterbrechung ein: als «Ungleichgewicht, als Wahn, als etwas, das die Thematisierung auflöst, das sich dem Prinzip, dem Ursprung, dem Willen, der αρχή entzieht»¹. Wohlgemerkt weist nach Freud ein sturer, affektiver Widerstand auf ein ursprüngliches, verdrängtes Trauma hin.

Auf die Frage, worin die Einzigkeit des Subjekts liege (formuliert im letzten Absatz vor 2.1), gibt uns Levinas eine präzise Antwort: «Die Einzigkeit des Sich besteht genau(!) darin: die Schuld des anderen Menschen zu tragen»². Die Einzigkeit bedeutet hier: ich bin als Einziger für alles verantwortlich, selbst für die Verfolgung durch die Anderen. Es ist Einzigkeit im Anklagefall: «je gerechter ich bin, desto schuldiger bin ich»³. Der Autor bedient sich sowohl der biblischen Sprache, wie auch einiger Termini aus der Psychiatrie. Das Subjekt erscheint hier als ein traumatisiertes *Sich*, konstituiert durch einen Selbstbezug, der Nicht-Ort und Rätsel bedeutet, eine dem Ich absolut unzugängliche Quelle, die nur Mangel und Passivität ist⁴. Hinzu scheint es unter Schuldkomplex und Verfolgungswahn zu leiden⁵.

Umso bemerkenswerter die Konklusion CRITCHLEYS, die mit der selbstbekundeten Absicht Levinas' übereinstimmt⁶, dass die hier vorgezeichnete Subjektiv-

¹ JS 224

² 248 (Ausrufezeichen von mir)

³ 249

⁴ Critchley, *Ethics-Politics-Subjectivity*, 195, vgl. dazu die Beschreibung der Rekurrenz im vierten Abschnitt des Kapitels: «nicht eine Rückkehr zu sich, sondern eine unheilbare Schrumpfung, die durch die Grenzen der Identität nicht aufgehalten werden kann. (...) Sich – diesseits der Ruhe: die Unfähigkeit, alles hinter sich zu lassen, um sich nur noch „um sich selbst zu kümmern“, vielmehr an sich festhalten in der Weise, dass man an sich nagt.»

⁵ Diesen Einwänden entgegnet Levinas, dass diese psychiatrischen Phänomene eine *anfängliche* Freiheit voraussetzen würden, welche durch irgendwelche Ereignisse im Nachhinein außer Kraft gesetzt werden würde – was bei seinem Modell ja nicht der Fall ist, da es sich um ursprüngliche, „Vor-gänge“ handelt – vgl. JS 277

⁶ In *Ethik und Unendliches* betont er, dass seine Subjektanalyse «Voraussetzung jeglicher menschlicher Beziehungen» ist. «Gäbe es das nicht, so würden wir nicht einmal vor einer offenen Tür sagen:

tät die Bedingung der Möglichkeit der Ethik darstellt. Ohne einen traumatisierenden Alteritätsbezug – führt Critchley aus – einen Bezug auf etwas, das das Subjekt auffordert, ruft, ihm befiehlt, seine Logik unterbricht und ihn beunruhigt – wäre keine Ethik möglich. Die ethische Erfahrung als Bezug auf ein „Anders als Sein“ scheint denkunmöglich, und doch gebe es diesen heteronomen Bezug bei jeder Autonomieerfahrung.

In dieser großzügigen, synthetischen Sicht Critchleys scheinen alle: Kant und Levinas, Plato, Paulus und Augustinus, Heidegger und Freud, sowie die christlichen Mystiker, vereint zu sein. Die Unterschiede lägen nur darin, wie weit man den einen Pol gegenüber dem anderen (Heteronomie gegenüber der Autonomie) betont.

Hier wäre die eigenwillige Sprache Levinas im Verhältnis zu ihrem Gesagten nur analogisch zu verstehen: ein Hilfsmittel, um die beabsichtigte – unabhängig gedachte – transzendente Struktur der ethischen Subjektivität existentiell zugänglich zu machen, indem Bilder aus religiösen Vorstellungen und psychisch erlebbaren Zuständen geschöpft werden, aber auf etwas hinaus weisen, was *jenseits* dieser Vorstellungen liegt.

2.3 Subjektivität nach Levinas in Auseinandersetzung mit Kant

2.3.1 Sensibilität *versus* Rationalität:

kompatible Struktur und echter Unterschied

Während Levinas in seiner Phänomenologie das real erlebende und leidende, leibliche Subjekt fokussiert, nicht-autonom, dem Nicht-Gewollten schutzlos ausgeliefert: dem Anderen, dem Schmerz, dem Genuss, der Müdigkeit, dem Altern (alles Themen seiner phänomenologischen Analysen der Subjektivität)¹; und daraus den Ausgangspunkt der Ethik macht, geht Kant in der *KpV* von einem Idealsubjekt aus: es ist autonom, der Affiziertheit durch Sinne widerstehend, vollkommen vernünftig. Das reale, kontingente, affizierte Subjekt wird von Kant nicht ignoriert, für die Gültigkeit seiner Lehre ist es jedoch aufgrund seiner „Zufälligkeit“ irrelevant.

Vieles erklärt die unterschiedliche Methodologie: Kant geht von einem all-

„Nach Ihnen, mein Herr!“. Was ich versucht habe zu beschreiben, ist ein ursprüngliches „Nach Ihnen, mein Herr!““ (EU 68)

¹ vgl. JS 128-133

gemeinnotwendigen, objektiven, idealen *Gesetz* aus, die subjektiven Befindlichkeiten interessieren ihn gerade nicht. Von der Tatsache der apodiktischen Gültigkeit dieses Gesetzes deduziert er alle anderen praktischen Forderungen (Postulate) seiner Lehre. Levinas steht hingegen in der phänomenologischen Tradition, welche jede konzeptuelle Voreingenommenheit, selbst die Logik (temporär) außer Kraft setzt, um, gegen den Idealismus und Rationalismus, „Phänomene zu retten“. So geht er bewusst nicht von einem rational erschlossenen Idealsubjekt, dessen ethische Relevanz er in Frage stellt, sondern von einem fühlenden, genießenden und leidenden Subjekt aus, das nur *als solches* der Ethik fähig und würdig ist. Dieses scheint mir ein echter, irreduzierbarer Unterschied beider Ansätze zu sein.

Jedoch kann man in dieser ausgangsbedingten Differenz eine überraschende Parallele in einem wichtigen Grundzug feststellen. In der ethischen Struktur des *Wider-Willens*, veranschaulicht als *das-Bissen-Brot-aus-dem-Mund-Reißen* scheint nämlich unser Philosoph auf seine Art die kantische Bestimmung der Moralität als ein von den Affekten unabhängiges und zumal auch gegen sie gerichtetes Handeln zu bestätigen. Durch seine Betonung der Passivität des Subjekts schließt er alle affektiven Willensantriebe von der Moralität aus. Hier nähern wir uns möglicherweise an das, was Kant mit dem „Handeln nach Pflicht“ intendierte.

Die Verantwortung für den Anderen kann unter keinen Umständen bedeuten: Wille zum Altruismus, Antrieb aus „natürlichem Wohlwollen“ oder Liebe. Erst in der Passivität der Besessenheit individualisiert sich eine Identität zur Einzigkeit, ohne sich (...) der Vorladung durch den Anderen entziehen zu können. (JS 247-8)

Während man jedoch nach Kant angesichts dieses Befundes einen Schluss ziehen könnte, dass eine größtmögliche Freiheit von der Affizierung durch Gefühle erstrebenswert sei, eine Art stoische Selbstgenügsamkeit (**I 2.3.1**), besteht Levinas auf die Passivität des Ertragens als wichtiger Bestandteil seines Konzepts der ethischen Befreiung (**II 4.2**).

Während also Kant bei der Bestimmung der Moralität auf die reine praktische Vernunft und den ihr gemäßen Willen rekurriert, setzt Levinas an der – für Kant gewissermaßen unnützen – Sensibilität an. Diese unterschiedlichen Zugänge ändern nichts an der rationalen Struktur der sittlichen Anforderung, die letztlich bei beiden kompatibel scheint, zumindest da, wo auch Levinas beteuert, dass sie nichts mit der spontanen, wohlwollenden Affektivität zu tun haben kann. Aber es zählt auch die

Weise, wie man zu der Erkenntnis des unbedingten, der natürlichen Affektivität widersprechenden Sittengebotes gelangt: hier scheint der anthropologische Ansatz Levinas' besser auf den im **Vorwort** dieser Arbeit konstatierten Bedarf nach ganzheitlichen Zugängen zu antworten (siehe dort). Er eröffnet die Möglichkeit, die Affektivität nach dem, was sein *soll*, zu lenken, während sie nach Kant einfach nicht beachtet, somit aber vor der zersetzenden Wirkung im Unbewussten nicht immun ist.

Der Unterschied betrifft also weniger das Wesen dessen, was einen moralischen Akt ausmacht, wohl aber den Diskurs, der dorthin führt. Dabei entspricht das logisch-deduktive Vorgehen Kants besser dem Vernunftbedürfnis nach Klarheit und Begründung, der quasi-phänomenologisch-existentielle Zugang Levinas hingegen der Vernunftskepsis, in welche die „psychoanalytische Revolution“ mit ihrer Exposition des Unbewussten eingegangen ist.

2.3.2 Heteronomie versus Autonomie: ein scheinbarer Gegensatz

Oft wird behauptet, dass das levinassche Subjektkonzept einen radikalen Gegenentwurf zum Subjektkonzept Kants darstellt, weil darin die kantische Autonomie als eine selbstherrliche und unverantwortliche Illusion entlarvt wird. Typisch dafür ist das Buch BASTERRAS, welches den modernen Autonomieglauben als „tragisch“ und verhängnisvoll darstellt (2.2.2). Dieses neuzeitliche autonome Subjekt werde von Levinas radikal in Frage gestellt.¹

DAVIES sondert bei seinem Vergleichsversuch unterschiedliche „*vocabularies or trajectories*“, welche er den beiden Denkern zuordnet:

1. Kant: respect (for the moral law); freedom; spontaneity; autonomy;
2. Levinas: responsibility (for the other); sincerity; passivity; separation; heteronomy.²

Muss man jedoch die Subjektkonzeptionen Kants und Levinas so betrachten? Richtet sich die wortstarke Autonomiekritik Levinas wirklich gegen die Autonomieauffassung, wie sie sein 200 Jahre älterer Kollege vertreten hat?

ROGOZINSKI analysiert in einem Kapitel seines Buchs über die kantische Ethik sehr tiefgründig die Frage der Autonomie, indem er alle Werke Kants aus der

¹ Basterra, 145

² Davies in: CCL, 161

kritischen Phase heranzieht.¹

Am Anfang des Kapitels trägt er die vorherrschenden Auffassungen über den kantischen Moralbegriff zusammen, nach welchen – zumindest in der französischen Literatur – Kant als derjenige gilt, der den Freiheitsbegriff aus dem *Contrat Social* Rousseaus – als Gehorsam gegenüber einem Gesetz, welches man sich selbst vorgeschrieben hat – sowie Rousseaus Gesetzesbegriff – als einen *acte de la volonté générale contractant avec elle-même* – auf das Subjekt selbst angewendet und somit eine individuumzentrierte voluntaristisch-autonom intendierte Moral der Neuzeit etabliert hätte. Man beruft sich dabei auf die *GMS*, wonach die Autonomie des Willens das oberste Prinzip der Sittlichkeit darstellt, wobei die Autonomie als «Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst [...] ein Gesetz ist» definiert wird². Auch in der *KpV* wird das moralische Gesetz mit der Autonomie der reinen praktischen Vernunft gleichgesetzt³.

Es wird dabei oft außer Acht gelassen, dass Kant auf die Identifizierung von Selbstgesetzgebung und allgemeiner Gesetzgebung besteht. Im erörterten Abschnitt der *GMS* sagt er in aller Klarheit, dass die Autonomie des Willens, welcher «in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz» ist, nichts anderes bezeichnet, als das Prinzip, «nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die [welche] sich selbst als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann»⁴. Für Kant bedeutet die Autonomie die Übereinstimmung eines vernünftigen Willens mit den Anforderungen der Sittlichkeit, welche wiederum der Gesetzmäßigkeit der Vernunft selbst entspringen.

Das Konzept der Autonomie wurde nach Rogozinski von Kant eingeführt, um das Problem der Relation von Freiheit und Gesetz zu lösen. Der Begriff der Freiheit ist nach Kant der Schlüssel zum Verständnis der Autonomie des Willens. Freiheit wird dargestellt als Eigenschaft eines Willens, welcher nicht den Naturgesetzen, wohl aber den unwandelbaren sittlichen Gesetzen unterliegt. Dieses folgt schon aus der Definition des Willens als «eine Art von Kausalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind», wobei jede Kausalität eine Gesetzmäßigkeit voraussetzt. So kann Kant am Höhepunkt seiner Ausführung deklarieren: «ein freier Wille und ein Wille

¹ Rogozinski, 181ff.

² *GMS*, A87

³ *KpV*, A59

⁴ *GMS*, A98

unter sittlichen Gesetzen ist einerlei»¹. Nach Rogozinski bindet hier Kant die scheinbar widersprüchlichen Begriffe der Freiheit und Gesetzeshörigkeit mit Hilfe eines dritten und dieser sei der positive Begriff der Freiheit als Autonomie. Diese Lösung könne jedoch nicht zufrieden stellen, da sie tautologisch sei: sie folge aus den Definitionen der Begriffe und erlaube somit – aufgrund ihrer mangelnden Alterität – keine wahre Synthese der beiden Pole². So scheint hier die Kritik Levinas, dass der Freiheitsbegriff über die ontologischen Kategorien nicht hinauskommt (vgl. 2.2.1), zuzutreffen.

Rogozinski weist jedoch darauf hin, dass man der Autonomie im System Kants keinen exklusiven Status verleihen kann, weil er allen Formulierungen des kategorischen Imperativs die gleiche Qualität eines „obersten Prinzips der Sittlichkeit“ verleiht, notabene auch dem des „Zwecks an sich“, welcher die Menschlichkeit des Anderen zum obersten Ziel macht. Wenn der Andere nun nicht das urteilende Subjekt, sondern das Entgegengesetzte, das *Zuwider* des Gesetzes darstellt, könne die Autonomie nicht als das gelten, was eine Synthese der unterschiedlichen Formulierungen ermöglicht³. So bietet der Imperativ des „Zwecks an sich“ eine reizende Anknüpfungsmöglichkeit an Levinas und eine Relativierung der missverstandenen Autonomie.

Bei näherer Betrachtung müssen wir mit Rogozinski konstatieren, dass sich der kantische Gesetzesbegriff erheblich vom rousseauschen unterscheidet: das sittliche Gesetz ist nicht frei bestimmbar, sondern von der Vernunft vorgegeben und selbst die Entscheidung, sich ihm zu widersetzen, setzt bereits seine Existenz und die Tatsache einer ursprünglichen Unterworfenheit des Subjekts voraus, welche Tatsache es anerkennen muss, auch wenn es dagegen verstößt. Deshalb kann Kant behaupten, dass das Sittengesetz in der Gestalt des kategorischen Imperativs den Willen *nötigt*, sich ihm als eine unwiderstehliche Realität, ein *Faktum* darbietet, das moralische Gefühl der *Achtung* hervorruft, «ob wir es wollen oder nicht»⁴.

Um dieser ursprünglichen Unterworfenheit, welcher jeder freien Entscheidung voraus liegt, Rechnung zu tragen, habe Kant schließlich den Unterscheid zwi-

¹ A97-98

² Rogozinski, 183

³ 184

⁴ 185

schen dem *Willen* – als autonome Übereinstimmung mit der Vernunft – und der *Willkür* – als „richterliche Gewalt“, welche ihre Maximen frei wählt, eingeführt. Von nun an, konstatiert Rogozinski, entspricht Autonomie nicht mehr dem „positiven Begriff der Freiheit“, denn ein autonomer Wille ist nicht frei: «der Wille, der auf nichts anderes, als bloß auf das Gesetz geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden [...] Er ist schlechterdings notwendig [...] Nur die Willkür also kann frei genannt werden».¹

Dieser Unterscheidung entspricht schon in der *GMS* die Unterscheidung zwischen den „Gliedern“ und dem „Oberhaupt“ im „Reich der Zwecke“. Zuerst scheint es, als ob diese zwei Kategorien nicht zwischen Subjekten differenzieren, sondern zwei Modi des Verhältnisses zum Gesetz im selben Subjekt bezeichnen:

Es gehört aber ein vernünftiges Wesen als Glied zum Reiche der Zwecke, wenn es darin zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen selbst unterworfen ist. Es gehört dazu als Oberhaupt, wenn es als gesetzgebend keinem Willen eines andern unterworfen ist. (*GMS*, A75)

Man könnte zunächst, wie Rogozinski², an die kantische Unterscheidung zwischen dem „reinen“ und dem pathologisch affizierten Willen denken: ich bin Glied im Reiche der Zwecke, sofern sich mein affizierter Wille dem Gesetz beugen muss, bin aber, insofern reiner, nicht-affizierbarer, gesetzgebender Wille, dessen Oberhaupt. Die Stellung des Oberhaupts würde der Autonomie des Willens entsprechen und eine Überhöhung des Subjekts zum obersten Prinzip der Sittlichkeit andeuten. Diese Interpretation wird jedoch sofort durch die darauf folgende Erklärung korrigiert, wonach das vernünftige Wesen nur dann den Platz des Oberhaupts behaupten könnte, wenn es «ein völlig unabhängiges Wesen, ohne Bedürfnis und Einschränkung seines dem Willen adäquaten Vermögens» wäre. Auch aus den *Triebfedern der KpV* geht klar hervor, dass nur ein «allervollkommenstes Wesen» Gesetzgeber *in sensu stricto* sein kann:

¹ Kant, *Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*, A27

² Rogozinski, 187

Wir sind zwar gesetzgebende Glieder eines durch Freiheit möglichen, durch praktische Vernunft uns zur Achtung vorgestellten Reichs der Sitten, aber doch zugleich Untertanen, nicht das Oberhaupt desselben, und die Verkenntung unserer niederen Stufe, als Geschöpfe, und Weigerung des Eigendünkels gegen das Ansehen des heiligen Gesetzes, ist schon eine Abtrünnigkeit von demselben, dem Geiste nach, wenn gleich der Buchstabe desselben erfüllt würde. (*KpV*, A147)

Diese Worte bringen die unüberwindbare Kluft zwischen dem „heiligen Gesetz“ und kontingenten Geschöpf zum Ausdruck. Das Subjekt gibt sich nicht selbst das Gesetz, es empfängt es so, als ob es von einem Anderen, „dem vollkommenen Wesen“ kommen würde. Das Selbst bleibt diesem Gesetz radikal unterworfen. Der Begriff *Unter-tan* fasst diesen Sachverhalt gut zusammen. Man könnte darin die kantische Entsprechung zum levinasschen Subjekt als „Unter-worfenes“ sehen. Nur Gott, wenn es Ihn gibt – schlussfolgert Rogozinski – wäre demnach wirklich autonom¹. In den späteren Schriften: der *Metaphysik der Sitten*, der Religionsschrift, dem *Opus posthumum* mehren sich Hinweise, dass das Gesetz von Kant zunehmend auch als „Fremdkörper“, als Anderes wahrgenommen wird: es ist «in uns gegeben», «wir selbst könnten es niemals erfinden», der Mensch muss [an der Idee des höchsten Guts] «festhalten, gleich als dieses Urteil nicht sein, sondern in irgend einer Weise das eines Fremden wäre»².

In diesem Kontext möchte ich auf die Überlegungen LEVINAS' zu der «Herrlichkeit des Unendlichen» aus dem V. Kapitel von *JS* vorgreifen, da sie eine theologische Vertiefung und Weiterführung dieser Gedanken bieten. Diese Herrlichkeit kann nach Levinas in der Gegenwart nicht erscheinen, denn sie ist nicht thematisierbar und ohne Anfang in der Zeit; sie kann nicht Phänomen werden, aber sie *bedeutet* in der Auslieferung des Subjekts an etwas, was in unvordenklicher Vergangenheit «zugeschlagen hat als Trauma»³. Diese Herrlichkeit ist eben «die andere Seite der Passivität des Subjekts». Sie verherrlicht sich in seiner bodenlosen asymmetrischen Verantwortung für die Anderen. Sie weist mich an den anderen Menschen⁴, «befiehlt mir den Nächsten als Gesicht»⁵.

¹ *JS* 188

² Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft*, zitiert nach Rogozinski, 185

³ *JS* 316-317; erinnert an die Religionsgenese nach Freud.

⁴ 320

⁵ 328

In meinem ethischen „Hier bin ich“ gegenüber dem anderen Menschen lege ich Zeugnis vom Unendlichen und seiner Herrlichkeit ab, welche weder auf Thema noch Vorstellung reduziert werden kann. In der Aufrichtigkeit des Zeugnisses werde die «Exteriorität des Unendlichen in gewisser Weise zu Innerlichkeit»¹. Sie «verherrlicht sich in meinem Sagen, indem sie mir durch meinen Mund gebietet». Sie bedrängt mich und befiehlt mir durch meine eigene Stimme: «Gebot, das durch den Mund dessen zur Sprache kommt, dem es gebietet». So wird das Außerhalb-Bleibende zu einer inneren Stimme. Den Befehl finde ich nachträglich in mir, indem ich bereits darauf antworte.²

Es wurde gezeigt, dass die kantische Idee der Autonomie schon in der *GMS* so differenziert eingeführt wird, dass das voluntaristisch-autonomistische Missverständnis, als ob es am Individuum läge, das Gesetz seines Handelns willkürlich zu bestimmen, von vorn herein ausgeschlossen wird. Rogozinski fasst es zusammen, indem er die Autonomie, wie Kant sie versteht, als eine „heteronome Autonomie“ bezeichnet, eine „Auto-Heteronomie“ eines Subjekts, das sich einem Gesetz unterstellt, von welchem es selbst nicht Urheber sein kann, welches es „empfängt“ und sich zueigen macht *als ob* es sein eigenes Gesetz wäre³.

Somit wird auch klar, dass die einfache Entgegenstellung Levinas' und Kants mit Hinweisen auf Heteronomie versus Autonomie des Subjekts einer vertiefenden Ausführung nicht standhält. Auch Kant war sich der prinzipiellen Notwendigkeit einer Alteritätsbejahung, welche jeder ethischen Erfahrung innewohnt, bewusst und brachte sie, besonders in den Spätwerken, zum Ausdruck. Im nächsten Kapitel werden wir umgekehrt sehen, wie paradoxerweise die absolute Passivität und Heteronomie des Subjekts bei Levinas in eine absolutistisch anmutende „Einzigkeit des Ichs“ umschlägt (3.1).

Mit der näheren Bestimmung der Subjektivität nach Levinas und einem Vergleich der Subjektlage bei beiden Denkern ist der Weg offen gelegt für die Behand-

¹ 322

² 328

³ Rogozinski, 189

lung der Kernbegriffe der levinasschen „Architektonik“ der ethischen Erfahrung, die noch einige überraschende Wendungen bzw. Modifizierungen aufweisen, um von da aus wieder auf Immanuel Kant zu greifen, der einige Aporien, in welche man auf diesem Weg leicht geraten kann, etwas aufklären kann.

3. Der ethische Kern: Stellvertretung und Gerechtigkeit

Es tritt uns bei Levinas ein heteronomes, traumatisch gespaltenes, rastlos auf sich rekurrerendes, passiv dem Anderen und der Sinnlichkeit erlegenes, vom Anderen her bestimmtes Subjekt entgegen – es ist ohne Selbststand, immer im Anklagefall, in Geiselschaft der Außenwelt und des „Anderen“ in sich. Der Gedanke, dass so ein Subjekt Verantwortung tragen kann, die bis zur Stellvertretung (Substitution) für den Anderen geht, muss merkwürdig vorkommen. Wie kann reine Passivität etwas tragen, gar „auf sich nehmen“? Wer oder was substituiert wen, wenn es gar kein vorgängiges, in sich stimmiges Ich gibt? Paradoxerweise scheint unser Denker dieses gesplattene, auf sich selbst rekurrente und allem Anderen unterworfenene Subjekt entworfen zu haben, um darauf das Kernkonzept seiner Ethik zu stützen: die Stellvertretung als Sich-in-den-Anderen-Versetzen, um die Verantwortung, selbst die *Verantwortung für seine Verantwortung*¹, zu „übernehmen“.

In diesem Kapitel betrachte ich die Kernbegriffe der levinasschen Ethik näher, sowie die Weise, auf welche sie etabliert werden. Dabei werde ich Zeuge von zwei überraschenden Wenden in seinem Subjektdenken, welche auf tiefere Strukturen des im *Gesagten* intendierten *Sagens* hinweisen.

Es begegnet uns hier das Konzept einer asymmetrischen Verantwortung, in der paradoxerweise alles *von mir* gefordert wird, obwohl ich selbst nicht mehr bin, als ein passives *sich*. Jedoch verwandelt sich das angeklagte, verfolgte *sich* unerwarteterweise in ein *Ich* ethischer Extremleistung. Das beschreibe ich unter **3.1**. Im Kapitel V seines Werks ergänzt Levinas diese Konzeption durch eine Denkfigur, welche die anarchische Situation ethischer Asymmetrie wieder in einen vernünftigen Kontext einordnet, so dass Ausgleich, Politik und Gerechtigkeit denkbar werden (**3.2**). In diesem Kontext bietet die kantische Lösung der Autonomie-Aporie, nacherzählt von Rogozinski, eine Möglichkeit zur Systematisierung der von Levinas aufgeworfenen Fragen (**3.3**).

3.1 Ich als Stellvertretung

Ab dem vierten Abschnitt des Kapitels IV sagt unser Denker vermehrt etwas

¹ JS 260

darüber, was er *substitution* („Stellvertretung“) nennt. Zuerst wird der Begriff ganz von der an-archischen Passivität der Rekurrenz her angenähert, vom Erleiden einer Andersheit-in-mir, die mich beschlagnahmt.

Die Ermöglichungsbedingung für die Stellvertretung liegt nach Levinas in einer Subjektstruktur, in welcher das Andere im Selben das Selbst nötigt, seine/ihre Stelle einzunehmen. Der Ort dieser Nötigung des Selben durch das Andere ist der **Gewissensbiss**. In einer dadurch ausgelösten „Bewegung“ löst sich das Sich von sich selbst ab.¹ Die „Sühne“ besteht darin, die Last des Nicht-Ich, welches mich nötigt, zu „tragen“.² Diese ethischen „Vorgänge“ sind jedoch dem Ich, eben, vorgängig, deshalb beruhe auch die ethische Verantwortung «auf keinerlei freiem [bewusstem] Engagement».³

Wenn man diese Denkfigur weiterzieht, kommt man zum Schluss, dass das Subjekt seiner „Natur“ nach immer schon ein stellvertretendes und sühnendes ist, dass die Stellvertretung sein Wesen ausmacht. Es gibt gar kein Subjekt ohne das Andere, welches es besetzt und von dem es besessen wird. Also liegt es nahe, dass die Bewegung des Selbst in so einem Subjekt dahin geht, zu „substituieren“, die Stelle des Anderen, welches es gewaltsam besetzt, an- und einzunehmen, wenn auch ohne es je verwirklichen zu können. Das Sich kann sozusagen nicht anders, als von seinem Zustand des „Durch-den-Anderen“ zum „Für-den-Anderen“ überzugehen⁴, folglich kommt das traumatisierte, rastlose und haltlose Subjekt in einen, könnte man sagen, passiven, fieberhaften Wahnsinn, *für alle* zu sein⁵: «Das Einstehen-für, die Stellvertretung, ist nicht ein Akt, es ist eine in den Akt nicht überführbare Passivität»⁶.

Wie ein Bruch im bisher Gesagten wirkt in diesem Abschnitt die erste Erwähnung des „Ich“ als Träger der ethischen Verantwortung. Es kündigt sich damit eine Wende oder zumindest Ergänzung des bisherigen Subjektdiskurses an. Dieses großgeschriebene Ich wäre hier zunächst so etwas wie das personifizierte universale Sittengesetz: «das Nichtaustauschbare schlechthin, das Ich; der Einzige steht ein für

¹ JS 253-4

² 256-7

³ 257

⁴ 261

⁵ vgl. 257

⁶ 259

die Anderen».¹

Die Subjekthaftigkeit reduziert sich also auf ein angeklagtes, rekurrentes, völlig passives *sich*, eine Geisel, allem und allen unterworfen. Im letzten Abschnitt des IV. Kapitels nimmt sie jedoch unerwartet die Gestalt dieses erhabenen universalen „Ich“ an. Levinas beschreibt diesen Vorgang als «Abstieg oder Erhebung des Ich zu mir»,² welche in dem Moment geschieht (oder eigentlich in der Vorzeitigkeit immer schon geschehen ist), wo *mir* die Verantwortung aufgebürdet wird. Da es beim sittlichen Anspruch immer nur um «mich und keinen anderen»³ geht, schlägt meine Passivität auf einmal in Initiative um: «*Meine* Stellvertretung. [...] Die Eröffnung der Kommunikation liegt in *mir* – in mir und nicht in einem anderen».⁴ Wenn es um die ethische Verantwortung geht, bin *ich* plötzlich dieser Einzige in der Welt, nichtaustauschbar, einzig, Träger von allem: «das Ich reißt sich von seiner „ersten Person“ nicht los; es trägt die Welt»⁵. Die Passivität des Er-tragens fällt hier gewisserweise mit der Aktivität des Tragens in eins: die Einheit und Einzigkeit der Person wird wiedererlangt durch die Erwählung zum und durch das Gute, in der Verantwortung als Geisel des Guten (vgl. Ausführungen zum „Guten“ unter 2.2.1).

In dieser Verantwortung – die weder frei noch unfrei ist – zeigt sich etwas von der Erhabenheit des Menschen, von seinem „Anders als Sein“; es zeigt sich, dass er mehr als «bloßes Resultat der Welt» sei⁶. Das Ich als theoretisches Konzept wurde verworfen, das Ich als „Erste Person“, als Subjekt, das alles trägt, als radikale Verantwortung für die Anderen, wird in ethischer Hinsicht etabliert. Mein Subjektsein fällt mit diesem ethisch-universalen Ich zusammen:

Ich bin es, der den *Anderen* trägt, der für ihn verantwortlich ist. Man sieht daher, dass sich im menschlichen Subjekt gleichzeitig mit einer totalen Unterwerfung auch meine Primogenitur manifestiert (AE 78)⁷.

¹ 258

² 281

³ 281-2: «Das Ich der Verantwortlichkeit, das bin ich und kein anderer»!

⁴ 280

⁵ EU 77

⁶ JS 272, vgl. EU 78: «Mensch sein bedeutet: so zu leben, als ob wäre man nicht ein Seiendes unter Seienden. Als würden sich durch die menschliche Geistigkeit die Kategorien Sein in ein „Anders-als-Sein“ umkehren».

⁷ nach dem franz. Original

Das Subjekt ist paradoxerweise gesetzt, insofern es abgesetzt ist; durch die Verantwortungsübernahme «*mache ich mich* zum universalen Ich»¹. Diese Universalisierung steht in einer Spannung «zwischen der Begrifflichkeit des Ich und der Geduld, sich dem Begriff zu verweigern, zwischen der Universalität und der Individuation, zwischen Sterblichkeit und Verantwortlichkeit». Die Stellvertretung ist immer und ausschließlich *meine* Stellvertretung.

Ich finde es erstaunlich, wie schnell die Passivität der Geiselschaft in einen messianisch anmutenden Anspruch einer soteriologischen Trägerschaft durch das Ich als «Stellvertretung für die Anderen, Sühne für die Anderen»² umschlagen kann. Die Rhetorik der Passivität wird beibehalten und sogar radikalisiert. Die «Rekkurenz des Sich» ist ein «Auf-sich-zurück-Gehen», das keinen Halt macht, noch hinter den Ausgangspunkt zurück, eine «unheilbare Schrumpfung», Unterwerfung unter alles, Ausleerung des Seins, «Umstülpung zur Kehrseite», eine Kontraktion, die meine Identität in einem Gewissensbiss in Frage stellt. Diese anarchische, unkontrollierbare Rekkurenz, stamme von der Unfähigkeit, sich loszulassen, man hält an sich fest, so «dass man an sich nagt».³ Diese „Umstülpung“ führt jedoch zur Stellvertretung für die Anderen, zum „Tragen des Universums“, zur „Sühne“. Ich kann das Universum zwar spekulativ nicht vereinnahmen, es mittels Verstehen oder „Liebe“ zum Teil meines kognitiven Systems machen, aber ich kann und muss es – ethisch gesehen – tragen!

Beim Vorwurf, das levinassche Subjekt, «passiver als die Passivität der Materie»⁴, könne keine Basis für ein verantwortliches, politisches Handeln darstellen⁵, wird übersehen, dass diese Passivität, welche – wie er am Anfang der Abschnitte über die „Stellvertretung“ und „die endliche Freiheit“ klar herausstreicht – die des Geschöpfes gegenüber dem Schöpfer ist, immer, wie in einer Atmung, in die Aktivität, und zwar «fern aller Mystik» übergeht.⁶

Verantwortung übernehmen, selbst für das, was man von den Anderen erleidet – das kann auch als eine radikale Aufforderung zum Handeln gelesen werden. In

¹ JS 281, eigene Hervorhebung in kursiv

² 278

³ 253

⁴ 254

⁵ So Rose, 38. Sie stellt diesem Konzept ihres einer “Aktivität jenseits der Aktivität“ entgegen.

⁶ JS 254

der *TU* wird diese *Freiheit zum Handeln* als Antwort des Ich auf die Not, die ihm im Antlitz des Anderen begegnet, explizit gemacht: «Der Wille ist frei, diese Verantwortung zu übernehmen, wie es ihm gefällt; er ist nicht frei, die Verantwortung selbst abzulehnen (...)».¹ Diese Vorstellung impliziert, dass das Ich – individuell verstanden – initiativ werden kann, um auf den sittlichen Anspruch, der vom Anderen ergeht, zu antworten. In dem Spätwerk wird die Spontaneität des Willens eines isoliert betrachteten Subjekts mit aller Schärfe ausgeschlossen, und doch findet man sich durch das Konzept der Stellvertretung im „Einzigem“, „dem Ich als erste Person“ wieder, der alles trägt und erträgt, selbst die Verantwortung für die Verantwortung der Anderen. Es ist eine radikale Herausforderung *an mich und sonst niemand*: «Nur ich bin vollständig und absolut dieses Ich, und das Absolute ist meine Sache».²

3.2 Die Herrlichkeit des Unendlichen und die Gerechtigkeit

Zum Ende des Kapitels IV, im Rahmen der Freiheitserörterung, begegnen wir unvermittelt einer neuen Figur im levinasschen Denken, welche die Kraft hat, das Verständnis der Situation der ethischen Anforderung, wie sie sich bis hierhin gezeichnet hat, erheblich zu modifizieren. Neben dem „Selben“ und dem „Anderen“ erscheint nun der „Dritte“. Levinas wiederholt hier, ähnlich schon bei der Erörterung des Sagens im Verhältnis zum Gesagten (siehe 1.2), dass die an-archische, unreflektierte und unbewusste Stellung des Ich als Stellvertretung nicht ausreicht und doch nach einer Objektivierung zu einem Begriff verlangt. «Der Weg, auf dem der Logos sich aus dieser Situation zum Begriff des Ich aufschwingt, führt über den Dritten».³ Der Nächste ist für mich der Andere, dem ich alles schulde, aber er ist auch Dritter in Bezug auf weitere Andere. Aus dieser Konstellation entstehen erst «das Denken, das Bewusstsein, die Gerechtigkeit und die Philosophie»⁴. Das heimlich in der Nähe geborene Subjekt⁵ trete über den „Dritten“ in die Welt der Intentionalität hinein.

¹ *TU* 317; 311: «Meine Stellung als *Ich* besteht darin, dieser wesentlichen Not des Anderen begegnen zu können, Hilfsquellen zu finden»

² *JS* 280

³ 283

⁴ 285

⁵ 306

3.2.1 Gedanken über den „Unendlichen“ und das Paradoxon des Ethischen

Im Kapitel V wird die Bedeutung dieses „Dritten“, eingebettet in Gedanken über den „Unendlichen“ (oder: „das Unendliche“), ausgefaltet. Mit der Aufnahme dieser Gedanken nimmt Levinas seine Überlegungen zur Unendlichkeit aus *TU* wieder auf. Im zweiten Abschnitt geht er zunächst auf «die Herrlichkeit des Unendlichen» ein. Die Verpflichtung zur Annäherung an den Nächsten wird vorgestellt als Befehl, der von seinem «Gesicht» ergeht¹. Meine Ausgesetztheit dem Anderen gegenüber erlebe ich als Nötigung des Gebots, welches durch den Anderen auf mich einwirkt². Die einzig angemessene Antwort auf dieses unnachgiebig zwingende Gebot besteht im „Hier bin ich“, bei dem das Pronomen bereits im Akkusativ steht (franz.: *me voici*)³. Levinas spielt hier auf die biblische Antwort des Propheten auf den Anruf Gottes (Jes 6,8) an. Die Unendlichkeit dieser Verpflichtung, «die umso zwingender wird, je stärker der Gehorsam», und bei welcher die Distanz zwischen dem, was ich tue und dem, was ich schuldig bin «umso unüberwindbarer wird, je größer die Annäherung»⁴, weist auf ein «Leben des Unendlichen oder seine Herrlichkeit» hin. In diesem Kontext mische sich zum ersten Mal «Gott unter die Worte».⁵

Das Ethische ist hier genau jenes paradoxe Feld, in welchem das Unendliche zum Endlichen in Beziehung treten kann, ohne sogleich durch den Widerspruch im Begriff einer solchen Beziehung Lügen gestraft zu werden.⁶ Durch die Struktur einer Exteriorität in der Interiorität, einer „heteronom bestimmten Autonomie“ (vgl. 3.3.2) haben wir es beim ethischen Gebot mit einem Gebot zu tun, welches nicht entfremdet: es ist *erhaben*, doch ohne Zwang und Beherrschung⁷. Es spricht als eine in mich eingeschriebene Spur; „der Andere-im-Selben“ stellt den Modus dar, in welchem das

¹ 308

² 310

³ 311

⁴ 312

⁵ 327

⁶ 325

⁷ 329

Unendliche *sich vollzieht, passiert*.¹ Es inspiriert mich zur Verantwortung, welche mir eine neue Identität verleiht, die des erwählten Einzigen.² Angesichts dieser Einsicht und erst hier sei es gerechtfertigt, das Wort „Gott“ (als Urheber des Gebotes) zu gebrauchen³.

Im Gegensatz zu Thomas von Aquin und Kant zeigte sich Levinas von der anselmisch-kartesianischen Tradition des ontologischen Gottesbeweises durchaus beeindruckt, welchem er in *Totalität und Unendlichkeit* einige Seiten widmet (TU 61f.). Allein schon die Tatsache des Denkens des Unendlichen weise auf eine heteronome Beeinflussung dieses Denkens hin⁴. Nach *Jenseits des Seins* – jenem Werk, in welchem verstärkt über die Sprache reflektiert wird – hinterlässt das Unendliche auch in der Sprache selbst, im Wort „Gott“ seine Spur. Diese Spur kann jedoch nur in der stellvertretenden Verantwortung des Einen für den Anderen „sichtbar“ werden: es ist der einzige Bereich, wo die Transzendenz in der Immanenz nicht «Lügen gestraft wird»⁵, wo eine «Epiphanie»⁶ möglich wird.

3.2.2 Zurück zur Vernunft durch die Gestalt des „Dritten“

Erst jetzt, nachdem das unbedingte Gebot der Stellvertretung zur Postulierung des Unendlichen bzw. Gottes geführt hat, kommt Levinas, beinahe am Ende des Werks, ausdrücklich auf eine wichtige Ergänzung in der Gestalt des „Dritten“ zu sprechen⁷, auf welche vom Eingangskapitel an in Fußnoten verwiesen wird. Diese Ergänzung impliziert die erneute Einholung der «Ordnung der Wahrheit und des Seins»⁸, der thematisierbaren Logik, der Problematisierung, reflexiven Distanznahme

¹ 330

² 336

³ 327, 333, 341

⁴ 1957 schrieb er: «Die Idee des Unendlichen ist die einzige, die uns etwas lehrt, was wir nicht schon wissen. Sie ist in uns hineingelegt. Sie ist keine Erinnerung. Hier haben wir eine Erfahrung im einzig radikalen Sinne des Wortes: eine Beziehung mit dem Äußeren, mit dem Anderen, ohne dass dieses Außerhalb dem Selben integriert werden könnte. Der Denker, der die Idee des Unendlichen hat, ist mehr als er selbst, und diese Aufblähung, dieses Mehr, kommt nicht von Innen (...)» – dt. in: *Spur des Anderen*, 197

⁵ JS 325

⁶ 328

⁷ 341ff.

⁸ 342

und Objektivierung in den ethischen Diskurs.

Der bisherige Gang der Untersuchung verlief so, dass ontologische und phänomenologische Analysen immer wieder von einem anderen, „ethisch sensiblen“ Diskurs durchbrochen wurden, wobei es dem Autor, nach eigener Zielbekundung im Einleitungskapitel, darum ging, in der Diachronie des Gesagten von der ontologisch-kognitiven Ebene mit ihren logischen Einschränkungen zum „Anderen des Seins“ überzugehen¹, um im Gesagten die „vor-ursprüngliche“ Ebene des Sagens anzudeuten. Wohl betonte er schon im Eingangskapitel, dass dieses *Übergehen* nicht das gänzliche *Vergehen* der ersterwähnten Ebene meint². Nun wird klar, wie er das gemeint hatte: hier beteuert er stärker, dass seine Untersuchung durchaus in der Ordnung der Wahrheit, mit allem, was sie impliziert, stehen will.

Warum wird erst jetzt die onto-logische Ebene wieder hereingeholt? Diese Umkehrung der Ordnungen – der Darlegung nach – entspricht dem Primat der Ethik, «einer Ordnung ernster als das Sein und dem Sein zuvor»³. Sie wird nicht im Bereich der praktischen Vernunft verortet, wenn diese berechnend aufgefasst wird, sondern in der Kostenlosigkeit, der *gratuité*, der Losgelöstheit vom Sein⁴. Ausgehend von der primären, an-archischen – im Sinne von anfangslos, in der „unvordenklichen Vergangenheit“ liegenden – Ebene der ethisch-leiblichen Verpflichtung, der unreflektierten, nackten „Nähe“ zum Anderen, will Levinas die «latente Geburt der Erkenntnis und des *sein*, des Gesagten» verfolgen. Zuerst ist die Verantwortung da, dann die Problematisierung. Zuerst die Nähe, dann das Wissen⁵. So wurde zuerst die asymmetrische Verantwortung betont, wobei die objektivierende Ebene eher nur als Absprung in den „ethischen“ Bereich auf der Ebene der Sensibilität diene, bevor die denknotwendige Mäßigung der An-archie der Zweierbeziehung mittels des Dritten thematisiert wird.

Der Dritte stört die ethische Zweierbeziehung. Meine ungebändigte, unendliche Verantwortung für den anderen Menschen wird jetzt zum Problem. Mit dieser Problematisierung entstehen erst das Bewusstsein und Selbstbewusstsein. Sie ent-

¹ 23f.

² 24

³ 30

⁴ 279; das führt zur ethischen Befreiung im «Freiheitsmodus, der ontologisch unmöglich ist» - siehe 4.2

⁵ 342

fernt mich vom Anderen¹, meine Verantwortung findet nun von selbst eine Grenze und es stellt sich die Gewissensfrage: «Was habe ich *gerechterweise* zu tun?» Die Frage nach Gerechtigkeit verlangt nach einem Denken, welches auf die Intelligibilität, die Einordnung ins System aus ist, so entsteht die Gesellschaft, der Staat, die sozialen Einrichtungen, etc., sowie eine «Abschätzung des Möglichen» in der Politik². Hier wird politisches Engagement möglich und nötig. Die Natur der Gerechtigkeit liege im «Vergleich des Unvergleichlichen», da sie einen Vergleich zwischen Mir und dem Anderen mittels eines Dritten anstellt.

Man beachte die Reihenfolge: weil Gerechtigkeit sein *muss*, müssen auch Bewusstsein, Intentionalität, Intelligibilität, Gleichzeitigkeit der Vorstellungen in der Vergegenwärtigung, ja der neutrale Begriff des Seins sein. Die Gerechtigkeit mäßigt meine bodenlose Verantwortung für den anderen Menschen. Sie korrigiert die Asymmetrie der Beziehung. «So gibt es Gerechtigkeit auch für mich»³.

Allerdings muss wieder betont werden, dass die Struktur, die hier beschrieben wird, nicht in einer Art nachträglicher Nötigung zum Kalkül des Einen angesichts des auftauchenden Dritten besteht. Sie ist bereits in dem traumatisch hereinbrechenden, zwingend ursprünglichen Ereignis der Individuation zur stellvertretenden Subjektivität mit enthalten: «In der Nähe des Anderen bedrängen mich bis zur Besessenheit auch all die anderen Anderen und schon schreit die Besessenheit nach Gerechtigkeit, verlangt Maß und Wissenschaft, ist Bewusstsein»⁴. Im anderen Menschen verfolgen mich auch alle Anderen, sie gehen mich *von vornherein* an. Während die „Zweierbeziehung“ des Selben zum Anderen, des Anderen im Selben eine Art levinassche transzendente Annahme, ein vor-ursprüngliches „Ereignis“ darstellt, das in Wirklichkeit nie geschieht, immer schon geschehen ist, bedeutet das Auftauchen des Dritten den Anfang in der Zeit, es ist «der eigentliche Ursprung des Ursprungs».⁵

Die Beziehung mit dem Anderen als meinem Nächsten verleiht den Beziehungen mit allen Anderen ihren Sinn⁶. Die Gleichzeitigkeit der Vielen baut auf der Dia-chronie der Zweien, «keinesfalls ist die Gerechtigkeit eine Abschwächung der

¹ 343

² 344

³ 346

⁴ nach dem franz. Original: *AE* 246; dt.: *JS* 344

⁵ 349

⁶ 346, modifiziert nach Original

Besessenheit, eine Entartung des *Für-den-Anderen*, eine Verkleinerung, eine Begrenzung der anarchischen Verantwortung, eine Neutralisierung der Herrlichkeit des Unendlichen»¹.

Diese Aussagen stehen in gewisser Spannung zu den über die mäßigende Wirkung des Dritten, durch welchen die Verantwortung eine Grenze finde², werden jedoch verständlich, wenn man die transzendente, ermöglichend-gründende, absolute Stellung des Einer-für-den-Anderen im System Levinas' bedenkt. In diesem Sinne wäre die Gerechtigkeit eine seinsmäßige Ausfaltung und Konsequenz aus der Struktur des unbedingten Für-den-Anderen, welche als ethisch-transzendentaler Ursprung der Subjektivität jeder Gerechtigkeit zugrunde liegt. Phänomenal erfahre ich durch den größeren sozialen Kontext, zusammengefasst im Begriff des „Dritten“, eine Grenze meiner Verantwortung sowie Mäßigung des vom Anderen ergehenden Stellvertretungsanspruches. Die zugrunde liegende Struktur der stellvertretenden Subjektivität (3.1) – die eigentliche Bedeutung des Sagens³ – bleibt jedoch in ihrer anarchischen Verfasstheit davon unberührt.

Dass die Frage nach Gott im Kontext der Frage nach der Gerechtigkeit auftaucht, ist kein Zufall. Wir haben gesehen, dass seine Herrlichkeit («die Herrlichkeit des Unendlichen») in der Stellvertretung aufleuchtet. Die Inanspruchnahme des unvergleichlichen, einzigen Subjekts, welches dank der Gerechtigkeit zum Mitglied der Gesellschaft wird, wird von Levinas als «Vorübergehen Gottes» bezeichnet. Es geschieht «dank göttlicher Gnade»⁴. Der Verweis auf den biblischen Gott, impliziert durch die Sprache sowie einige ausdrückliche Zitate, steht letztlich als Bürge dafür, dass der Staat «mich, wie meinen Nächsten»⁵ nicht einverleiben kann, dass das unvermeidliche, obgleich immer vorläufige, Systemdenken, welches um der Gerechtigkeit willen nötig wird, nicht in einem Totalitarismus erstarrt.

Die Anerkennung einer absoluten Exteriorität, die sich keinem Denksystem fügt, die immer *anders* und dennoch wirkmächtig bleibt, kann verhindern, dass ein geschaffenes System als allumfassende absolute Totalität missverstanden wird, wel-

¹ 347

² 343

³ JS 346: die eigentliche Struktur der Bedeutung ist der-Eine-für-den-Anderen.

⁴ 345

⁵ 350

che man dann nötigenfalls gewaltsam durchsetzen dürfte.

Dieses anti-totalitäre Anliegen ist geistesgeschichtlich nicht neu. Neu ist bei Levinas die paradoxe Art, wie der Schutz vor dem Totalitarismus gewährleistet werden soll, nämlich durch die Infragestellung des traditionellen „starken Subjekts“¹. Ein *Ich*, welches aus seinem idealistisch-imperialistischen Traum zu *sich* erwacht und eine Spiritualität der «Geduld als Unterwerfung unter alles» annimmt, in welcher letztlich «das Unendliche sich vollzieht»² - nur dieses korrigierte, ein „Anderes“ unbedingt anerkennende Sub-jekt kann nach Levinas der totalitären Versuchung standhalten.

Weiter verlangt die «dienende oder verkündigende Ordnung der Gerechtigkeit» nach der «Tatsache des *Sehens*, des Alles-Durchschauens und des Alles-Erzählens»³. Ich sehe hier eine Parallele zum kantschen Denken Gottes als persönlichen Urheber der Natur, der allein moralische Gesinnungen durchschauen und ihr entsprechende Glückseligkeit schenken könne, in welcher Eigenschaft Er auch bei Kant als letzter Garant der Gerechtigkeit über den Tod hinaus gilt (siehe **I 3.4.1**). Gleichzeitig verweist die «verkündigende Ordnung» im «Erzählen» auf die biblische Gottesverkündigung, welche über den strikt logischen Begriff Gottes bei Kant hinausführt.

Alles zeigt sich und wird sagbar um der Gerechtigkeit willen⁴; die Ontologie ist um der Gerechtigkeit willen da, nicht umgekehrt. Die Gerechtigkeit wiederum basiert auf der vorgängigen an-archischen Struktur der Ausgesetztheit des Einen gegenüber dem Anderen, welcher mich verwirrt, bedrängt und von sich besessen macht. In dieser Struktur kann man formell eine Struktur der Unfreiheit erkennen, sie wird jedoch durch die Güte des erwähnenden Guten freigekauft (vgl. **2.2.1**).

3.3 Die Lösung des Autonomiedilemmas bei Kant parallel zu Levinas (nach Rogozinski)

Um diese Überlegungen Levinas' durch einen Rückblick auf Kant zu ergänzen, müssen wir etwas ausholen. Ich nehme an dieser Stelle die Ausführungen zum

¹ Eine Formulierung, die gern von Peter Zeillinger verwendet wird.

² 358

³ 351

⁴ 354

kantischen Begriff der Autonomie bei ROGOZINSKI auf (vgl. **2.3.2**). Er beschreibt diesen Begriff als eine „Auto-Heteronomie“ und die zugrunde liegende Struktur in der paradoxen Lage eines Subjekts, welches sich selbst ein Gesetz vorgibt, welches aber gleichzeitig ihm gegenüber anders, von ihm getrennt bleibt¹. Es entsteht die Frage, wie diese „Quasi-Autonomie“ und „Quasi-Heteronomie“ gleichzeitig bestehen können – wie also die Immanenz der Auto-nomie in der Transzendenz der ethischen Alterität zu denken ist. Die Lösung darf nach Rogozinski vor allem nicht darin bestehen, die Idee der transzendentalen Autonomie aufzugeben, da damit die Möglichkeit der Ethik überhaupt negiert wird. Wenn es keine Freiheit gibt, kann es kein moralisches Gesetz geben (vgl. die Einleitung zu **I 1**). Es könne also nur darum gehen, die Autonomie nicht im Sinne einer Autodeterminierung des Selben durch sich selbst, sondern als Ergebnis einer Differenzierung innerhalb des Selben zu denken.

Diese Differenzierung wiederum ist für Rogozinski auf zweierlei Weisen denkbar: entweder als eine Art Schisma im Subjekt, wo das gesetzgebende Ich nicht dasselbe ist, wie jenes, welches es empfängt; oder als eine Differenz zwischen dem Ich und demjenigen Element, welches es als Ich konstituiert, ohne dass dieses legislative „Element“ vom Ich *wirklich* getrennt wäre.

Das Problem werde von Kant schon in der Zweiten Auflage der *KrV* bemerkt. In seinen Überlegungen zum „inneren Sinn“ vermerkt er im Abschnitt „Von der Anwendung der Kategorien auf Gegenstände der Sinne überhaupt“, dass das Verhältnis zwischen dem Vermögen der transzendentalen Apperzeption, welche ein Akt des Subjekts ist, und der Wirkung, welche dieses auf den inneren Sinn hat, paradox scheint, «weil wir nämlich uns nur anschauen wie wir innerlich affiziert werden, welches widersprechend zu sein scheint, indem wir uns gegen uns selbst als leidend verhalten müssten»². Kant unterscheidet hier das denkende vom empirischen Ich und hält doch fest, dass beide «als dasselbe Subjekt einerlei» seien.

Parallel dazu stellt Rogozinski Kants Überlegungen zum paradoxen „Faktum“ der sittlichen Verpflichtung in der *Metaphysik der Sitten*. Das Gewissen wirkt so, dass «obzwar dieses (...) ein Geschäft des Menschen mit sich selbst ist, dieser sich doch durch seine Vernunft genötigt sieht, es als auf das Geheiß einer anderen Person zu treiben», denn: «Dass aber der durch sein Gewissen Angeklagte mit

¹ Rogozinski, 193

² *KrV* B153

dem Richter als eine und dieselbe Person vorgestellt werde, ist eine ungereimte Vorstellungsart von einem Gerichtshofe; denn da würde ja der Ankläger jederzeit verlieren»¹. Hier hilft sich Kant mit der „klassischen“ Unterscheidung in *homo noumenon* und den „Sinnenmenschen“, so dass die Hierarchie der Fakultäten und deren Einteilung in höhere und niedere das Schisma im Subjekt erklären sollen. Auch hier hält er fest: «Ich, der Kläger und doch auch Angeklagter, bin eben derselbe Mensch»².

Rogozinski stellt sich die Frage, wie man eine Synthese dieses scheinbaren Widerspruchs bewerkstelligen kann und stellt fest dass man die Position eines *ganz Anderen* braucht, welches sich **a)** dem Willen des Subjekts entgegenstellt, ein *Zuwider* des Gesetzes; das aber **b)** doch „im Schosse des Selben“, eines beide umfängenden ontologisch-sprachlichen Milieus, weilt. Wenn beides gegeben ist, wird „das Andere“ **a)** weder das Subjekt selbst sein, noch ein „anderes Ich innerhalb von Mir“; und auch nicht **b)** ein anderes Subjekt, welches reell von mir getrennt wäre: denn in diesem Fall würde meine Unterlegenheit zu einer totale Heteronomie führen, welche Idee zutiefst unsittlich wäre.

Was wäre denn dieses (dieser) ganz Andere? Es ist das Zweck-an-sich, das Gesetz selbst als Alteritätspol in praktischer Hinsicht, von mir unterschieden auf eine transzendente, nicht jedoch reell-ontologische Weise³. Dieses Gesetz treibt mich weder in eine totale Heteronomie, als ob es von außen, von einem anderen Erhabenen Subjekt auf mich zukommen würde; noch ist es Ausdruck meiner (absoluten) Autonomie, als ob ich der Urheber dieses Gesetzes wäre. Dieses Gesetz bietet sich dem Subjekt innerlich als *sein* Gesetz dar, vergegenständlicht sich jedoch wie das eines *Anderen*.

Wie kann man diese Gleichzeitigkeit von „selbst“ und „anders“, „eigen“ und „fremd“ denken? Wie soll das Gesetz – um Worte Levinas’ aufzunehmen – befehlen, ohne zu entfremden? Das kann es nur, wenn **das Gesetz dasjenige ist, was das Subjekt konstituiert**⁴. Das Gesetz, welches sich dem Subjekt als „das Andere“ darbietet, ist seine – des Subjekts – transzendente Bedingungsmöglichkeit; es unter-

¹ *Metaphysik der Sitten, Tugendlehre*, A100

² Anmerkung auf A101

³ Rogozinski, 197

⁴ *ibidem* 198

scheidet sich von ihm, wie sich die Bedingungsmöglichkeit von dem unterscheidet, was sie ermöglicht und bleibt gleichzeitig doch *sein* Gesetz, für das Subjekt bestimmt, seine Urform, welche ihm das Sein verleiht.

Da diese Bedingung nichts empirisch Verschiedenes vom Subjekt darstellt, erweckt sie derweilen die Illusion, als ob das Subjekt selbst seine eigene absolute Bedingung wäre, welche Vorstellung berechtigterweise die moderne Autonomiekritik aus ethischem Antrieb hervorgerufen hat. Da sie aber auch vom Subjekt transzendental unterschieden ist, entsteht manchmal die gegenteilige Illusion, als ob das Subjekt von einem absolut Anderen, von ihm getrennten Wesen heimgesucht würde, was zu einer Entfremdung des Subjekts und einer Außerkraftsetzung der Möglichkeit der Freiheit und somit der Ethik als solche führen würde. Diese ist zwar eine Illusion, dennoch kann die transzendente Alterität des Sittengesetzes derweilen die Dialektik der analogen Rede von einem mich nütigenden „Anderen“ (Levinas), wie einem „Gerichtshof des Gewissens“ (Kant), vor welchem ich angeklagt und gerichtet werde, erfordern.

Diese moderne Interpretation Kants wirft ein gewisses Licht auf das Alteritätsdenken Levinas'. Sie erklärt die Paradoxie beim Begriff der „Stellvertretung“, welche darin liegt, dass das dem Anderen völlig unterworfenen Subjekt in der passiven Rekurrenz plötzlich zu einem Einzigem, dem Träger des Anderen, wird. Diese Beschreibung wäre im Lichte der Ausführungen Rogozinskis als Phänomenologie von zwei Alteritätsillusionen zu verstehen.

In der Tat schockieren einige Ausführungen Levinas' durch die Vorstellung einer absolut vorbehaltlosen Unterwerfung des Selben unter das bzw. den traumatisch und gewaltsam hereinbrechende/n Andere/n, welches zuweilen die Züge eines göttlich-dämonischen Wesens anzunehmen scheint (es ist sowohl das freudsche „Es“, die Triebe, wie auch das „Überich“, das Ideale). Andererseits mehrten sich im JS auch Hinweise, dass das Andere, anders als in den früheren Werken, auch als das Andere-im-Selben, als das nicht wirklich vom Subjekt getrennte Andere gesehen wird, womit die Stellvertretung als die-Stelle-des-Anderen-Einnehmen, gar den Anderen-Tragen zum innersubjektiv „natürlichen“ Vollzug wird. Die radikale Asymmetrie in der Inter- und Intrasubjektivität, in welcher die unheimliche, unthematisierbare Alterität das Selbst heimsucht und bedroht, ihn zur ethischen Trägerschaft nötigt, wird erst mit dem Erscheinen des „Dritten“ bewusst und problematisch. Von hier die Frage nach Ausgleich und Gerechtigkeit. Die vorursprünglichen, asymmet-

rischen Strukturen treten hier ins Sein und Zeit.

Mit der Einführung des „Dritten“ erscheinen die radikale Verwerfung der Ontologie und Intentionalität in der „Überschreitung“ der Vernunft (siehe Kap. 1.) als vorläufig. Wir können nun seinen gesamten Gedankengang durch das Prisma des Ringens um den ethikermöglichenden Begriff der Alterität interpretieren. Zuerst würde er sich die Alterität als eine absolute Getrenntheit vorstellen und verfiere somit in die Illusion einer radikalen Heteronomie der ethischen Forderung. In manchen Abschnitten von *JS*, vor allem in dem über die „Stellvertretung“, würde er derweilen in die gegenteilige, „hegelianische“ Illusion einer Identität der Ethik mit dem Ich, somit der absoluten Autonomie, nahe kommen¹. Erst mit der Einführung des „Dritten“ kläre sich das ethische Enigma auf – und zwar in einem, wie Rogozinski zeigt, durchaus kantischen Sinne einer Synthese der „Transzendenz in der Immanenz“.

Die Erklärung der eigenartigen Wendungen bei Levinas auf dem Hintergrund der kantischen Lösung der Transzendenz-Immanenz-Aporie ist sicher für das Verständnis des Werks hilfreich, und mag aus kantianischer Perspektive genügen, ignoriert jedoch aus der levinasschen Perspektive das wesentlich Neue seiner Philosophie: die Aufmerksamkeit für das ethische Sagen, welches hinter und über dem ontologischen Gehalt steht. Die Philosophie Levinas' ist noch nicht zu Ende „erzählt“, deshalb soll im folgenden Kapitel in seine Reflexion über die Freiheit hineingehorcht werden, welche das logische Dilemma (vgl. I 3.5) beiseite lässt, um weiterzuführen.

¹ Dass Levinas dies bewusst tut, zeigt sein kurzer Aufsatz über Kant in Fischer (Hrsg.), wo das differenzierte Autonomieverständnis Kants berücksichtigt wird.

4. Freiheit im Rahmen der Verantwortungsethik

Nach Kant bietet die Freiheit den Ausgangspunkt und den Abschluss «von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen, Vernunft»; sie ist «die einzige unter allen Ideen der spekulativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori wissen», die Bedingung des moralischen Gesetzes, «welches wir wissen»¹ (siehe die Einleitung zu I 1 und I 3.5). An dieser Stelle soll die levinassche Reflexion über die Freiheit aus dem letzten Abschnitt des Stellvertretungskapitels vorgestellt werden (4.1), wobei sein unterschiedlicher Ausgangspunkt, von der Verantwortung her, welche *vor* der Freiheit da ist, zur Geltung kommen soll, um schließlich auf das zu kommen, was im Kontext seiner Ethik die „ethische Befreiung“ sein könnte (4.2).

4.1 Eine endliche Freiheit

Levinas beginnt seine komplexe, mit vielen Fragezeichen versehene Erörterung dessen, was im Kontext seiner Ethik „Freiheit“ sein könnte, nicht auf der logisch-analytischen, sondern auf der existentialen Ebene, und zwar mit Abwehr gegen die These, dass man nur für etwas verantwortlich sein kann, was man selbst verfügt hat². Levinas sieht darin eine «idealistische Überheblichkeit», die so tue, als wäre die Außenwelt aus dem eigenen Willen hervorgegangen. Dem setzt Levinas die volle Wucht des *argumentum et silentio* in der Antwort Gottes an den leidenden Hiob entgegen: „Warst du dabei, als ich die Erde gegründet?“³ Die Kreatürlichkeit des Ich zeige sich in der offensichtlichen Alterität einer Welt, in die es hineingeboren wird, die es nicht «wie einen eigenen Plan» behandeln kann.⁴ Diese «Verspätung» seines Hineinkommens in die Welt weise der Subjektivität die Grenzen ihrer Freiheit auf.

Auf der vor-bewussten Ebene sei ich jedoch schon immer mit dem *Guten* beauftragt, von Ihm *erwählt* (zur sanften Nötigung durch das Gute, in der man formal eine Struktur der Unfreiheit erkennt, siehe das Zitat aus JS 41 in 2.2.1). Levinas appelliert an existentielle Erlebnisse, wenn er feststellt, dass diese Beauftragung oft «in

¹ KpV, A4-5

² JS 271

³ vgl. Hiob 38

⁴ JS 272

der Passivität des *Tragens*, das heißt *Ertragens*» ergeht. Wer wird denn leugnen wollen, dass unser Leben auch aus Ereignissen besteht, die wir nicht geplant haben, die einfach auf uns zukommen, über uns hereinbrechen. Wir können ihnen nicht mit dem Hinweis ausweichen, dass wir sie nicht gewollt haben. Wir müssen sie in unser Leben „integrieren“, auch wenn wir nicht wirklich verstehen, warum „es“ so gekommen ist. Wir müssen mit ihnen verantwortlich umgehen. So belehrt uns die Erfahrung, dass erlebte Unfreiheit oder Nicht-Intelligibilität der Ereignisse unsere Erwählung zur Verantwortung nicht außer Kraft setzen kann. Die Verantwortung kommt *vor* der Freiheit, sie ist *vor-zeitig*. Meine Verantwortung vor und gegenüber dem Anderen liegt – auf der phänomenalen Ebene – oft darin, dass ich annehme und ertrage, ohne zu verstehen. Darin erweise ich mich als *Geisel* des auf mich zukommenden Anderen, aber auch: durch das Gute erwählt und einzig, da es immer auf *mich* allein ankommt, der ich annehme und ertrage.

Neben dem Ertragen sieht Levinas noch einen anderen Modus der sittlichen Annäherung an die Alterität des Nicht-Gewollten, das die Kraft hat, dem Subjekt zu gebieten. Er greift an dieser Stelle das Bild des Begehrens aus der *TU* auf. Das Begehren sei die Art, wie „das Gute“ das Subjekt anweist, sich dem Nächsten zu nähern, es ist ein «Begehren des Fremden im Nächsten»¹, ein nicht-erotisches Begehren, welches das Ich dem Anderen unterwirft und von ihm besessen macht². Darin sei ich immer schon, bevor ich etwas anderes bin, *zuvor*, „sich“.

Das „Zuvor“ drückt hier die vor-bewusste, vor-phänomenale, nicht zu vergewärtigende Ebene, die Bedingung der Möglichkeit, dass es ein verantwortliches Ich geben kann (Levinas nennt sie auch, wohl um ihr nicht-ontologisches Charakter zu betonen, die „Unbedingung“). Diese liegt in der Struktur des an-archisch traumatisierten Subjekts, als der immer schon vom Anderen befallene Eine³.

Diese Subjektkonzeption ist keine Idee der Vernunft, sondern ein brutales, vorgängiges, „nacktes“ Faktum, jenseits von Bewusstsein, jenseits von Freiheit und Unfreiheit, aber auch jenseits vom Sein und somit auch nicht materialistisch im Sinne einer mechanischen oder energetischen Kausalität zu verstehen. Kondition der Geiselschaft, die ethisches oder menschliches Verhalten mit ihrem Empfinden einer

¹ JS 273

² 274

³ 275

gewissen Wahlfreiheit überhaupt erst ermöglicht und ihr vorangeht¹. Als seinsmäßige Ausfaltung der „vor-ursprünglichen“ Traumatisierung könnte man dann psychologisch das Geburtstrauma und weitere schmerzvolle Etappen der Individuation anführen; auch die freudsche Idee der Religionsgenese aus einem ursprünglichen Trauma heraus scheint hier gut hineinzupassen. Die Gewalt der noumenalen Traumatisierung, die Gewalt, welche die Nicht-Freiheit dem Individuum antut, wird „freigekauft“ durch seine Erwählung zum Guten.²

Es ist also die Verantwortung, welche den Wert der Freiheit allererst zu denken und wahrzunehmen erlaubt. So entsteht mit der Vorzeitigkeit der Verantwortung auch der Begriff einer «endlichen Freiheit», welcher durch den Verweis auf die vorgängige Verantwortung vor der Dekonstruktion geschützt bleibt. Während meine situativ erlebte Freiheit begrenzt bleibt, ist meine Verantwortung in jeder Situation, schon immer, *zuvor*, grenzenlos.

4.2 Ethische Befreiung

Der Autor entwirft hier noch eine andere Art der Freiheit, «einen Freiheitsmodus, der ontologisch unmöglich ist»³, gänzlich von der nichtphänomenalen und nicht-ontologischen „Struktur“ der Stellvertretung her. Diese Freiheit läge in der ethischen Befreiung des Subjekts «von Langeweile und Überdruß, das heißt von der Ankettung an sich selbst, in der das Ich, aufgrund der tautologischen Art der Identität, in sich erstickt (...)».

An dieser Stelle artikuliert Levinas den „Ausweg aus dem Sein“, welchen er bereits in seinen Jugendwerken, *De l'évasion* (1935),⁴ und *De l'existence à l'existent* (1947)⁵ thematisiert, ohne eine zufrieden stellende Lösung gefunden zu haben.

In *De l'évasion* spricht er vom Bedürfnis einer Evasion aus dem Sein, welches angesichts der Erfahrung der „Fülle“ des Seins aufsteigt. Er beschreibt die Phänomene der *Lust* – als ekstatischer Versuch, aus dem Sein auszubrechen, welcher

¹ 261: «Die Conditio der Geiselschaft ist der Grund dafür, dass in der Welt Mitleid, Anteilnahme, Verzeihen und Nähe möglich sind. Selbst das Wenige, das sich davon wirklich findet, selbst das bloße „Nach Ihnen, mein Herr“...»

² nach dem franz. Original: AE 197

³ JS 277

⁴ dt.: *Ausweg aus dem Sein* (2005)

⁵ dt.: *Vom Sein zum Seienden* (1997)

jedoch zerbricht und zur Scham und Enttäuschung führt, sowie des *Ekels* – als Erfahrung des Überdrusses und der Verzweiflung angesichts des An-sich-selbst-geketteten Seins.

In *De l'existence à l'existent*, das großteils in deutscher Kriegsgefangenschaft entstanden ist, beschreibt Levinas sein Gedankenexperiment, von allen Seienden zu abstrahieren und gelangt auf diesem Wege zu einem verbleibenden *il y a* („es ist“)¹, einem neutralen, anonymen, unpersönlichen *sein* im Vollzug, einer Gegenwärtigkeit, aus der man nicht mehr ausbrechen kann². Diese Erfahrung ist schrecklich. Um sie zu beschreiben, verwendet er die Metapher der Schlaflosigkeit: Man wacht, obwohl es kein Bezugsobjekt dieses Wachens gibt. Die Dunkelheit löst alle Umrisse, alle Existentialien, in ein unbestimmtes, anonymes Sein auf, welches Entsetzen auslöst³. «Man wird am Sein festgehalten, man ist gehalten, zu sein».⁴ Dieses Entsetzen der Nacht resultiert nicht, wie bei Heidegger, aus der Angst angesichts des drohenden Nichts, sondern aus der Unhintergebarkeit des Seins, es ist «Furcht zu sein, und nicht Furcht um das Sein».⁵

Im fünften Kapitel von *JS* kommt Levinas wieder auf das *il y a* zu sprechen. Auch ein Vierteljahrhundert später erscheint ihm dieses „Rauschen des Seins“ «grauenerregend», «unerträglich», «absurd», «exzessiv», «widerlich»⁶. Es offenbart die Sinnlosigkeit des Seins. Im Spätwerk wird jedoch tatsächlich ein Ausweg vorgeschlagen, eine Befreiung.

Worin liegt sie? Er umschreibt sie zuerst negativ: sie liegt nicht in einem Akt, den man setzen könnte, der einen Anfang hätte; noch in einem idealistischen «Umschwung des Seins» bzw. des Bewusstseins⁷ (auch das wäre ein zeitlich gesetzter Akt). Sie tritt vielmehr hervor als eine «an-archische Befreiung» des immer schon angeklagten Subjekts. Er nennt positiv zwei ihrer Wesensaspekte: **a)** die Stellvertretung und **b)** die Sensibilität.

¹ Er beharrt auf der Unpersönlichkeit und Neutralität des *il y a* in Absetzung vom heideggerschen „es gibt“ – *EU* 35

² *Vom Sein zum Seienden*, 69

³ 71

⁴ 79

⁵ 75

⁶ *JS* 354-357

⁷ 278

a) Das Konzept der **Stellvertretung** wurde schon ausführlich im Kap. 3 behandelt. Gegen Missverständnisse soll hier nochmals betont werden, dass unser Denker nicht auf der Ebene der Intentionalität ansetzt, sondern in einer uns nicht zugänglichen „Vor-Zeit“ der Subjektkonstitution. Andererseits kann er als Philosoph nicht anders, als versuchen, diese an sich unthematisierbaren „Strukturen“, das unvordenkliche Sagen, ins Gesagte und somit ins Reich des Phänomenalen, des Seins und Bewusstseins zu bringen (worin das Sagen freilich immer schon verraten wird). Ich habe bereits unter 3.1 aufzuzeigen versucht, dass nach Levinas die Stellvertretung das Wesen der Subjektivität ausmacht: sie resultiert aus der Nicht-Übereinstimmung mit sich selbst und dem daraus entstehenden Zwang, sich in den Anderen zu versetzen. Die Stellvertretung wäre hier Befreiung vom Selbst im ganz wörtlichen Sinn: indem ich vom Anderen besessen bin, an seiner Stelle bin, bin ich nicht mehr in „mir selbst“. Diese Bewegung zum Anderen hin ist kein Akt; sie resultiert aus der Struktur meiner Subjektivität: ich bin so verfasst, dass ich mich ständig ent-orte, meine Stelle verliere, immer schon «in Exil getrieben»¹.

b) Die differenzierte Haltung Levinas' zur Sinnlichkeit wurde unter 2.1 und 2.3.1 erörtert. Die ethische Befreiung wird nicht im Ideal einer stoischen Selbstgenügsamkeit gesucht, sondern im «Ertragen der Sensibilität über ihre Fähigkeit zu ertragen hinaus»². Das Leiden und die Verwundbarkeit des Sinnlichen ist präzise das, was meine Identität ausmacht und ist zugleich als «Selbstheit, die in ihrer Rückkehr zu sich selbst nicht mehr zu sich selbst passt» das-Andere-in-mir. Dieses Leiden an der Nicht-Übereinstimmung des Bewusstseins mit der Sensibilität kann zuweilen zur «Selbstanklage des Gewissensbisses» führen und doch sind Leiden und Gewissensbiss der Modus, wie ein Anderes im Selben sein kann, ohne zu entfremden. Eine aufrichtige Bejahung und Annahme dieser Dimension, der Wahrheit des Daseins, ohne die Spannungen stoisch bzw. idealistisch auflösen zu wollen, ein Ertragen der Leiden und natürlicher Umgang mit Freuden – das versteht Levinas unter Ertragen der Sensibilität als Teil seines Projekts der ethischen Befreiung.

In ihrem Einspruch gegen die Ontologie erhebt die Konzeption der ethischen Befreiung auch Einspruch gegen eine vernünftige Ordnung «in der die Verantwortungen genau den Freiheiten entsprechen» und sie tut es durch die Betonung der Un-

¹ 303

² 278, kursiv im Original

entgeltlichkeit¹, ihres Wesens als *des-interesse-ment* (Selbstlosigkeit, Losgelöstheit vom Sein), durch ihren Anspruch auf „Verantwortlichkeit“ als totale Responsivität gegenüber dem Anderen. Wie wir gesehen haben, gesteht Levinas auch zu, dass dieser Anspruch in einem gerechten Ausgleich zwischen den vielen „Anderen“ gemäßigt wird (3.2.2).

¹ 279

FAZIT

Ich hoffe, mit dieser Arbeit plausibel gemacht zu haben, dass beide Ansätze – die Transzendentalphilosophie Kants sowie die Alteritätsphilosophie Levinas' – für eine zeitgemäße Begründung und Verkündigung der Ethik durchaus brauchbar sind, wobei beide Stärken und Schwächen aufweisen. Kant baut auf eine logisch stringente und deduktive Weise seine Morallehre auf der apodiktisch gewissen Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes auf und wirft dabei viel Licht auf das schwierige Verhältnis der Immanenz zur Transzendenz im sittlichen Gebot. Levinas, in seiner Eigenschaft des *aller au-delà*, Gehens jenseits von..., geht großzügig darüber hinaus und entwirft eine befremdende und doch faszinierende, post-moderne Ethik, welche, wie ich hoffe gezeigt zu haben, weiterführen kann.

Die hier gebrachten Einwände gegen die *KpV* KANTS betrafen nicht den logischen Geltungszusammenhang, welcher beeindruckend bleibt, sondern die zeitbedingte Anthropologie, in welcher – so mein Einwand – die irrationalen, intuitionalen bzw. affektiven Antriebe nicht genügend als Teil einer möglichen „größeren Vernunft“ berücksichtigt werden. Somit wird die Vernunft auf eine logisch denkende und praktisch postulierende, vom Gefühl abgeschnittene Explizität reduziert (siehe **I 2.3.2** und **I 4.2**). Das affektive Leben ist hier ethisch irrelevant und erscheint sogar als pädagogisch kontraproduktiv. Es gibt weder eine Anknüpfungsmöglichkeit an die Psychologie des Unbewussten noch an die Schöpfungstheologie, wo Gott als Schöpfer des ganzen Menschen und nicht nur seiner denkenden und urteilenden Vernunft ins Bild tritt.

Dieses reduzierte Gottesbild kommt auch im Postulat des Daseins Gottes zum Vorschein, wo Gott nicht als Schöpfer im bibeltheologischen Sinn, sondern als «höchste Intelligenz» Garant der moralischen Ordnung ist, und zwar aus subjektivem Bedürfnis der menschlichen Vernunft. Damit erklären sich auch Schwankungen Kants, ob und inwiefern man diesem Postulat die objektive Gültigkeit verleihen kann (**I 3.3.2**). Andererseits gibt er damit treffend die ringende Struktur des Glaubens wieder („macht Platz für den Glauben“), welches eben nicht Wissen aus objektiv hinreichenden Gründen ist (vgl. **I 3.1.2**).

Diese Einwände sind mit dem ethischen Ansatz LEVINAS' beseitigt. Durch die zentrale Stellung der nicht-logischen und nicht-intelligiblen Alterität, die Beto-

nung der Sensibilität (II 2), des Empfindens (II 1), des Ertragens als ethische Befreiung (II 4.2), sowie eine starke Einbettung des Diskurses in bibel- und schöpfungstheologische Motive (II 3.2, II 4.1) entwirft Emmanuel Levinas eine ethische Philosophie, welche auch katholischen Theologen Anknüpfungspunkte für neue fundamentaltheologische Begründungen, sowie zeit- und menschengemäße Verkündigung bietet.

Wir haben jedoch gesehen, dass Levinas, um diese messianische Struktur der Stellvertretung im Sinne einer asymmetrischen „Verantwortung selbst für die Verantwortung des Verfolgers“ als sittliches Maßstab begründen zu können, eine Subjekttheorie voraussetzen muss, die psychologisch untragbar¹ scheint, und die ihre Begrifflichkeit aus der Phänomenologie psychischer Störungen schöpft (II 2.2.2).

Gleichzeitig habe ich mich bemüht zu zeigen, entgegen der Meinung vieler Autoren, dass der neuartige Ansatz Levinas' nicht die Vernunft und Logik *überhaupt* in Frage stellt, dass er vielmehr grundsätzlich auf dem Hintergrund der Fragen, die von Immanuel Kants Kritik der praktischen Vernunft aufgeworfen werden und in Auseinandersetzung damit, darstellbar ist, wobei die philosophische Vorgehensweise anders ausfällt, selbst wenn einige Grundmustern, in der Differenz, gleich bleiben; und dass sich hier Levinas als *weiterführend* erweisen kann.

Diese eigenartige Nähe in der Differenz zu Kant wird von unserem Denker selbst zum Abschluss des Kapitels IV von *JS* in einem bedeutsamen Plädoyer zum Ausdruck gebracht. Es soll auch als Schlusswort meiner Untersuchung dienen.

Wäre es erlaubt, von einem philosophischen System nur eine hervorstechende Eigenschaft festzuhalten und darüber alle Details seiner Architektur zu vernachlässigen (ob schon es in der Architektur keine Details gibt – folgt man der hintergründigen Bemerkung Valerys, die für das philosophische Entwerfen, wo einzig und allein das Detail freischwebende Konstruktionen verhindert, von eminenter Bedeutung ist), so würden wir hier an die Philosophie Kants denken, die für das Menschliche einen Sinn findet, ohne ihn durch die Ontologie zu bemessen, einen Sinn außerhalb der Frage „Wie verhält es sich mit?“, die man gerne für vorgängig hält, außerhalb der Unsterblichkeit und des Todes, an denen die Ontologien sich aufhalten. Daß weder die Unsterblichkeit noch die Theologie den kategorischen Imperativ zu bestimmen vermögen, darin liegt das Neue dieser kopernikanischen Wende: der Sinn bemißt sich nicht durch das Sein oder das Nichtsein, im Gegenteil, das Sein bestimmt sich vom Sinn her. (*JS* 287-8)

¹ Levinas selbst nennt die Stellung seines Subjekts so: *JS* 132

Verzeichnis der benutzten Siglen

AE: Levinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (1978)

CCL: The Cambridge Companion to Levinas

EU: Levinas, Ethik und Unendliches (1986)

GMS: Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785, 1786)

JS: Levinas, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht (1992)

KpV: Kant, Kritik der praktischen Vernunft (1785, 1786)

KrV: Kant, Kritik der reinen Vernunft (A: Auflage 1781, B: Auflage 1787)

SpA: Levinas, Spur des Anderen (1983)

TU: Levinas, Totalität und Unendlichkeit (1993)

Literaturverzeichnis

(Es wird zuerst die Primärliteratur, dann die Sekundärliteratur angegeben)

Literatur zum I. Teil

Kant, Immanuel:

- Kritik der reinen Vernunft; Frankfurt a/M 1977³ (Kant Werkausgabe Band III und IV)
- Kritik der praktischen Vernunft; Frankfurt a/M 1977² (Kant Werkausgabe Band VII)
- Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; Frankfurt a/M 1977² (Kant Werkausgabe Band VII)
- Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft; Frankfurt a/M 1977 (Kant Werkausgabe Band VIII)
- Rezension zu J.H. Schulz: Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen, ohne Unterschied der Religion (1783); Frankfurt a/M 1977 (Kant Werkausgabe Band XII)

Beck, Lewis White: Kants »Kritik der praktischen Vernunft«; München 1995

Critchley, Simon: „Demanding Approval: On the Ethics of Alain Badiou“ in: Radical Philosophy, May/June 2000

Fischer, Norbert / Hatrup, Dieter: Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen. Kant und Levinas; Paderborn 1999

Forschner, Maximilian: Freiheit als Schlussstein eines Systems der reinen Vernunft; in: Fischer (Hrsg.): Kants Metaphysik und Religionsphilosophie; Hamburg 2004, S. 131-159

Förster, Eckart: „Die Dialektik der reinen praktischen Vernunft“; in: Höffe (Hrsg.): Kritik der praktischen Vernunft; Berlin 2002, S. 173-186

Höffe, Otfried: Einführung in die *Kritik der praktischen Vernunft*; in: Höffe (Hrsg.): Kritik der praktischen Vernunft; Berlin 2002, S. 1-23

Levinas, Emmanuel: Das Primat der praktischen Vernunft (eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Jakub Sirovatka); in: Fischer (Hrsg.): Kants Metaphysik und Religionsphilosophie; Hamburg 2004, S. 179-205

Ricken, Friedo: Die Postulate der reinen praktischen Vernunft; in: Höffe (Hrsg.): Kritik der praktischen Vernunft; Berlin 2002, S. 187-202

Wimmer, Reiner: Kants kritische Religionsphilosophie; Berlin 1990

Literatur zum II. Teil

Heidegger, Martin:

- Einführung in die Metaphysik; Tübingen 1966³
- Holzwege; Frankfurt a/M 1963⁴
- Sein und Zeit; Tübingen 1963¹⁰

Husserl, Edmund: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I; Hamburg 1992 (Gesammelte Schriften 5)

Kant, Immanuel: Metaphysik der Sitten; Frankfurt 1977 (Kant Werkausgabe Band VIII)

Levinas, Emmanuel:

- Ausweg aus dem Sein / De l'évasion. Französisch-deutsch (M.d.Anm.v. Jacques Rolland; Übers., m.e. Einl. u. Anm. hgg. v. Alexander Chucholowski); Hamburg 2005
- Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie; München 1983
- Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo; Graz-Wien 1986
- Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, (Übers.v. Thomas Wiemer), Freiburg/Br.- München: 1992
- Totalität und Unendlichkeit. Versuch über Exteriorität (Übers. v. W.N. Krewani); Freiburg/Br.-München: 1993

- Vom Sein zum Seienden, (Übers. v. A.M. und W.N. Krewani); Freiburg/Br.-München 1997
- Zwischen uns: Versuche über das Denken an den Anderen (Übers. v. Frank Miething); München-Wien 1995
- Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Den Hague 1978²

Basterra, Gabriela: Seductions of Fate – Tragic Subjectivity, Ethics, Politics; New York 2004

Bernasconi, Robert: What is the question to which 'substitution' is the answer? in: The Cambridge Companion to Levinas; Cambridge 2002, S. 234-251

Critchley, Simon:

- Ethics-Politics-Subjectivity: essays on Derrida, Levinas and contemporary French thought; London 1999
- Introduction; in: The Cambridge Companion to Levinas; Cambridge 2002, S. I-XXIX

Davies, Paul: Sincerity and the end of theodicy: three Remarks on Levinas and Kant; in: The Cambridge Companion to Levinas; Cambridge 2002, S.161-187

Rogozinski, Jacob: Le don de la Loi. Kant et l'énigme de l'éthique; Paris 1999.

Rose, Gillian: Mourning Becomes the Law. Philosophy and Representation; Cambridge 1997

Wyschogrod, Edith: Language and alterity in the thought of Levinas; in: The Cambridge Companion to Levinas; Cambridge 2002, S. 188-205

Abstract

Die Erfahrung der Diskrepanz zwischen *Ist* und *Soll* könnte man als die menschliche Kernerfahrung bezeichnen: man wird konfrontiert mit einer Idee, einem „Gesetz“, welche den empirischen Kausalzusammenhang transzendieren und zu etwas aufrufen, das aus diesem Zusammenhang allein nicht begründet werden kann. Somit weist diese primäre ethische Erfahrung darauf hin, dass es etwas *Anderes*, außerhalb unserer positiv erfahrbaren Welt liegendes, geben muss. Sie kann auch der „Sprungbrett“ für eine fundamentaltheologische Rechtfertigung des Offenbarungsglaubens sein. Ich untersuche in dieser Arbeit, wie zwei sehr unterschiedliche Denker diese Kernerfahrung beschreiben, welche Begriffe und Denkmodelle sie verwenden, um sie in den größeren Kontext ihrer jeweiligen Ethik (Morallehre) einzuordnen. Sie sind paradigmatisch für den philosophiegeschichtlichen Wandel der Neuzeit: Immanuel KANT für den aufklärerischen Rationalismus und Idealismus, Emmanuel LEVINAS für ihre postmoderne Infragestellung. Bei Kant konzentriere ich mich auf der Dialektik der praktischen Vernunft (aus der *Kritik der praktischen Vernunft*), bei Levinas behandle ich das ganze Werk *Jenseits des Seins oder anders als das Sein geschieht*. Die Ansätze werden vorgestellt, in einigen Grundstrukturen miteinander verglichen und kritisch erörtert. Ich stelle fest, dass einige von Kant aufgeworfene Fragen bei Levinas einen Widerhall und eine Weiterführung erfahren und stärker in einen sehr originellen bibeltheologischen Kontext gestellt werden, welcher für eine zeitgemäße Verkündigung viele Ansatzpunkte bieten kann.

Lebenslauf

geb.: 15. 08. 1968 in Bytom (Polen)

1976-82 Gesamtschule in Katowice (Polen)

1983-85 Hauptschule Todtenhausen (Deutschland)

1985-1988 Besselgymnasium Minden (Deutschland), Abitur

1989-93 Psychologiestudium an der Ruhr-Universität Bochum, Vordiplom in Psychologie

1993-98 Psychologiestudium an der Jagiellonen-Universität Krakau, Magister in Psychologie

1998-2000 Postulat bei der kath. Gemeinschaft der Seligpreisungen in Sovere (Italien)

2000-2002 Studium der katholischen Theologie an der Phil.-Theol. Hochschule der Diözese St. Pölten, 1. Diplomprüfung in fachtheologischer Studienrichtung

ab 2003 Studium der katholischen Theologie an der Universität Wien