



universität
wien

Diplomarbeit

„Zum Begriff des ‚Subjekts‘ und dessen ethischen
Implikationen bei Kant und Lévinas“

Verfasserin:

Mag. rer.soc.oec. Dagmar Fitz

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt:
Studienrichtung lt. Studienblatt:

A 190 299 313
Lehramtsstudium UF Psychologie und Philosophie
UF Geschichte, Sozialkunde, Politische Bildung
Mag. Dr. Michael Staudigl, Privatdoz.

Betreuer:

Abstract

Diese Arbeit beschäftigt sich mit den ethischen Implikationen der Philosophien von Emmanuel Lévinas und Immanuel Kant. Ähnlichkeiten und Unterschiede bezüglich des Subjektverständnisses, der Verantwortung des Subjekts sowie der Annahme eines „Unbedingten“, eines sich dem Zugriff menschlicher Sprache und letztlich menschlichen Erkenntnisvermögens, entziehenden „etwas“, das sich bei Lévinas in der Zeitlichkeit, konkret in der Unendlichkeit und bei Kant im „Ding an sich“ manifestiert, durchziehen das gesamte Werk der beiden Philosophen. Dies ist womöglich ein Grund für den häufig in der Fachliteratur anzutreffenden Vergleich der beiden Positionen. Während bei Lévinas sich das Subjekt durch die Verantwortungsübernahme für den Anderen konstituiert, ist bei Kant Verantwortungsübernahme die Folge einer (angenommenen) angeborenen moralischen Empfänglichkeit des Gemüts für moralisches Handeln. Moralische Verantwortung bezieht sich bei Kant auf das Verhalten des Subjekts sich selbst u n d Anderen gegenüber. Bei Lévinas zeigt sich ethisches Verhalten in Form der Verantwortungsübernahme für den Anderen innerhalb eines asymmetrischen Beziehungsgeschehens, das eine metaphysische Komponente aufweist, während bei Kant ethisches Verhalten der freien Wahl des Subjekts, das diese ethische Haltung wählen, entwickeln und fördern muss, entspringt. Beide Philosophen sind sich jedoch darin einig, dass das Subjekt erst durch sein moralisches Verhalten in seiner Bestimmung steht und sich selbst nicht mehr entfremdet ist (Lévinas). Beide Philosophen gehen davon aus, dass das „eigentliche Sein“ - für Kant das „Ding an sich“, für Lévinas die Subjektwerdung im asymmetrischen Beziehungsgeschehen – unserem intellektuellen, aber auch sinnlichen Zugriff insofern entzogen ist, als keine Aussagen a priori darüber gemacht werden können. Die Konsequenz, die beide Philosophen daraus ableiten, ist die, sich der Praxis zuzuwenden. In diesem Zusammenhang spielen die von Kant formulierten Fragen – ‚Was darf ich hoffen‘ und ‚Was soll ich tun?‘ – für beide Philosophen eine wichtige Rolle. Bezüglich der Frage, was ich hoffen darf, sind beide Philosophen ihrer jeweiligen kulturellen Herkunft und Sozialisation verpflichtet bzw. rekurren auf diese. Dieser Umstand konkretisiert sich in der Annahme der Möglichkeit eines Lebens nach dem Tod, was bedeutet, dass sich unser diesseitiges Leben an dieser Vorstellung orientieren kann oder soll. Kant entfaltet seine diesbezügliche regulative Idee der Vernunft im Transzendentalen Idealismus, während Lévinas sich eingehend mit der jüdischen Tradition, mit der Thora, beschäftigt.

Einleitung	1
1. <i>Immanuel Kant</i>	2
1.1 Vom Empirismus u. Rationalismus zur Transzendentalphilosophie	3
1.2 Transzendentalphilosophie	4
1.2.1 Apriorische Bedingungen unserer Erkenntnis	6
1.2.1.1 Verstand und Vernunft	7
1.2.1.2 Raum und Zeit	8
1.2.1.3 Transzendente Urteilskraft	11
1.3 Der Subjektbegriff bei Kant	15
1.3.1 Zum Selbstbewusstsein	16
1.3.2 Zur Selbsterkenntnis	17
1.3.3 „Ding an sich“ und transzendentales Bewusstsein	23
1.4 Antinomien der reinen Vernunft und die daraus folgenden regulativen Ideen	30
1.4.1 Regulative Ideen der reinen Vernunft	32
1.5 Das Subjekt in seinem (praktischen) Weltzusammenhang	35
1.5.1 Die praktischen Vernunft	35
1.5.2 Zur Freiheit des Subjekts	36
1.5.3 Reflektierende Urteilskraft	38
1.6 Sittlichkeit und moralisches Bewusstsein	42
1.6.1 Moralische Empfänglichkeit des Gemüts	45
1.6.2 Pflichtgefühl - Gewissen	48
1.7 Ethische Implikationen	53
2. <i>Emmanuel Lévinas</i>	54
2.1 Ontologie – ein kurzer geschichtlicher Rückblick	55
2.2 Von der Phänomenologie Husserls u. Heideggers zur „Ethik als Erste Philosophie“	57
2.3 Von der Totalität abendländischen philosophischen Denkens	63
2.4 Lévinas’ „Ethik als Erste Philosophie“ – vom „Sein“ zum Anderen	65
2.4.1 Das „il y a“ und die Setzung des Subjekts oder die erste Freiheit	67
2.4.2 Die Zeitlichkeit bei Lévinas – Idee des Unendlichen	69
2.4.3 „Substitution“ oder die Stellvertretung	72
2.4.4 Vom „Gesagten“ zum „Sagen“	73

2.5	Der Subjektbegriff bei Lévinas oder die „zweite Freiheit“	75
3.	Das Subjekt und dessen ethische Implikationen bei Kant und Lévinas – ein Vergleich	79
3.1	Unterschiedliche historische und kulturelle Kontexte der beiden Philosophen	77
3.2	Der Begriff der Pflicht oder der Begriff des Gesetzes	82
3.3	Moralisches Gewissen oder die Empfänglichkeit des Gemüts für moralisches Handeln	84
3.4	Der Begriff der Freiheit	88
3.5	Der Begriff der Verantwortung	89
3.6	Intersubjektivität	91
3.7	Zeitlichkeit	93
4.	Kant und Lévinas im Vergleich – eine Zusammenschau	96
5.	Ausblick	103
	Literaturverzeichnis	109

Es könnte viel bedeuten: wir vergehen,
wir kommen ungefragt und müssen weichen.
Doch dass wir sprechen und uns nicht verstehen
und keinen Augenblick des andern Hand erreichen,
zerschlägt so viel: wir werden nicht bestehen.¹

La vision poétique [...] est-elle à jamais vouée à demeurer
„belles lettres“ et à perpétuer les fantasmes? N'est-elle pas au contraire
– et c'est probablement la définition même de la poésie –
ce qui rend le langage possible?²

¹ Ingeborg Bachmann: *Liebe: Dunkler Erdteil. Gedichte aus den Jahren 1942-1967*, Piper Verlag, München, 5. Aufl. 1994, S 21

² Emmanuel Lévinas: „*La poésie et l'impossible*“. In: *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, 3. Aufl., Albin Michel Verlag 1976, S 204

Einleitung

Im Gedicht von Ingeborg Bachmann sind wesentliche Punkte angesprochen, die vom Philosophen Emmanuel Lévinas, als Ausgangspunkt seiner Überlegungen zu einer „Ethik als Erste Philosophie“ herangezogen werden. Der Umstand, dass wir „ungefragt“ hier sind, entspricht - könnte man sagen - dem Umstand der „Geworfenheit“, den Lévinas von Heidegger übernimmt. Diese Geworfenheit bleibt eine, die sich von uns nicht einverleiben lässt. Es bleibt - für Lévinas - die Einsicht in eine ursprüngliche Unverfügbarkeit des Seins³. Dieser Unverfügbarkeit des Seins, könnte man argumentieren, kommt Kant mit seinem Postulat des „Ding an sich“ sehr nahe. Auch hier geht es darum, dass die letztendliche „Wirklichkeit“ oder „Wahrheit“ von uns Menschen nicht erkannt werden kann. Kann sie im Vollzug der praktischen Vernunft und ihrer Orientierung am kategorischen Imperativ erfahren werden? Jedenfalls führt der Gedanke des „Ding an sich“ und die Antinomien der reinen Vernunft - bei Kant - zum transzendentalen Idealismus. Die Unverfügbarkeit des Seins – im Sinne Lévinas und nur als Annäherung bei Kant verstanden - führte bei Kant zum Primat der praktischen Vernunft und bei Lévinas zum Postulat der „Ethik als Erster Philosophie“. Dass wir „sprechen und uns nicht verstehen“, versucht Lévinas mit seiner als Ethik ausformulierten Philosophie des Anderen zu klären, während Kant mit dem „kategorischen Imperativ“ – der jedem handelnden Menschen aufgrund seiner Fähigkeit zur Vernunft und Mündigkeit den „rechten Weg“ weisen soll – versucht, gerecht zu werden.

Wie das Subjekt in diesem Zusammenhang verstanden werden kann und welche Bedeutung ihm zukommt, ist neben der Aufarbeitung der ethischen Standpunkte beider Philosophen Thema dieser Arbeit.

Das pessimistische Ende des obigen Auszugs aus dem Gedicht von Ingeborg Bachmann allerdings scheint keiner der beiden Philosophen zu teilen – im Gegenteil versuchen doch beide ihren Teil dazu beizutragen, die Zukunft des Menschengeschlechts - zumindest in geistesgeschichtlicher Hinsicht - mit konstruktiven Beiträgen mit zu gestalten. Dies soll gelingen, in dem beide Philosophen die Annahme eines nicht weiter zu erklärenden oder gar abzuleitenden Prinzips postulieren, welches vor aller Selbstbehauptung, den Menschen zu seiner eigentlichen Bestimmung hin führe. Welche Bestimmung das sein soll und wie sie erreicht werden kann, wird in dieser Arbeit ebenso thematisiert, wie der Umstand, dass Kants' ethischer bzw. moralischer Anspruch den Anderen impliziert und insofern die bei ihm öfters kritisierte Abwesenheit einer Reflexion auf die Intersubjektivität, wenn auch nicht explizit, so

³ Vgl. Andreas Gelhard: *Levinas*. Reclam Verlag, Leipzig 2005, S 15

doch implizit immer mit gemeint ist. Die Unverfügbarkeit, Heterogenität und Pluralität sowie die „Nicht- Einverleibung“ des Anderen durch totalisierende Sprachsysteme sind für Lévinas der Schlüssel in der Begegnung mit dem Anderen. Der Andere soll, ja kann gar nicht in die eigene Seins-Perspektive (Panoramablick nach Lévinas) integriert oder assimiliert werden. Bei Kant steht das „Ding an sich“, das durch die intelligible Sphäre, an der das Subjekt – neben der empirischen Sphäre – teilhat, für seine Intention, die Bestimmung des Subjekts außerhalb seiner empirischen Sphäre anzusiedeln, wobei er gleichzeitig die „letzten Fragen“ unbeantwortet lassen will. Das heißt, was genau das Subjekt sei und wie genau die Welt oder Existenz zu denken sei, bleibt für Kant offen, wichtig ist ihm, dass der Mensch sich als moralisches und sittliches Wesen versteht und dem Moralgesetz aus freiem Willen unterwirft, um so sein eigentliches Menschsein zu verwirklichen. Wie diese moralische „Verwirklichung“ des Subjekts bei Lévinas angelegt ist, ist – neben einem Vergleich der Positionen Kants und Lévinas’ – ebenso Thema dieser Arbeit. Die hieraus gewonnenen Erkenntnisse werden am Ende der Arbeit in Form einer Zusammenschau vorgestellt. Ein Ausblick wird die Arbeit beschließen.

Bei dieser Untersuchung und in diesem Rahmen ist es unvermeidlich, dass vieles offen bleibt, nicht herangezogen wird oder werden kann und so die vorliegende Arbeit nicht mehr als eine Annäherung an das Denken der beiden hier untersuchten Philosophen darstellt. Diese Arbeit erhebt daher nicht den Anspruch, das Denken, oder die ethischen Implikationen dieses Denkens, erschöpfend zu rekonstruieren. Vielmehr ist sie als ein erster Einblick in das umfangreiche Werk dieser beiden Philosophen und die darin entfaltete Ethik zu verstehen.

1. Immanuel Kant

Als die *Kritik der reinen Vernunft* in erster Auflage im Jahre 1781 erscheint, tobt seit sechs Jahren in Übersee der Unabhängigkeitskrieg der Kolonien gegen ihr Mutterland Großbritannien. In diesem Krieg stellen verschiedene deutsche Fürstentümer der britischen Armee Söldner zur Verfügung. 1789 ist das Jahr der Französischen Revolution. Die Epoche der Aufklärung, der Glaube an die Vernunft als Trägerin von Fortschritt, Entwicklung und gesellschaftspolitischen Umwälzungen ist ungebrochen.

Philosophisch gesehen sind zu dieser Zeit zwei Strömungen vorrangig, der Empirismus und der Rationalismus. Vor allem David Hume und seine Erkenntnis, dass Kausalität nicht bewiesen, sondern unterstellt bzw. durch gewohnheitsmäßige Beobachtung angenommen

werde, weckte Kant aus seinem „dogmatischen Schlummer“, wie er selbst schreibt: „Ich gestehe frei: die Erinnerung des DAVID HUME war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach, und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andre Richtung gab.“⁴

1.1. Vom Empirismus und Rationalismus zur Transzendentalphilosophie

Kant war – vor diesem Erlebnis – dem Rationalismus und hier vor allem der Philosophie von Christian Wolff und Leibnitz zugetan. Wie oben zitiert, geht Kant bzw. das Denken Kants aber in eine andere, neue Richtung. „Aus der Retrospektive des kritischen Hauptwerkes von 1781 kann die Problemkonstellation, die schließlich zur Publikation der *Kritik* führte, wie folgt charakterisiert werden: Kann, wie Locke und Hume gezeigt haben, unsere Erkenntnis nicht über den Rahmen der Bedingungen hinaus erweitert werden, denen wir als erkennende Subjekte unterliegen, wie kann dann gleichzeitig der Begriff einer notwendigen Sach-erkenntnis begründet werden, den die Schulmetaphysik nur dogmatisch behauptete?“⁵

Kants Lösung nun ist verknüpft mit der Unterscheidung von Form und Materie (Inhalt) der Erkenntnis. Das bedeutet, unsere Erkenntnisurteile beziehen sich immer auf ein sinnliches Mannigfaltiges, ein Materiales der Erkenntnis und gleichzeitig aber auch auf ein Formales, auf den Begriff einer Form, der keinesfalls aus der sinnlichen Erfahrung als solcher abgeleitet werden kann.⁶

Kant stellte sich also die Frage, wie Erkenntnis überhaupt möglich sei und gelangte zu der Einsicht, dass die sogenannten „Tatsachenwahrheiten“ (Empirismus) und die sogenannten „Vernunftwahrheiten“ (Rationalismus), dass also die Begründungsweisen der Induktion und der Deduktion, zu kurz greifen und es einer dritten Begründungsweise bedarf, nämlich der *transzendentalen* Begründungsweise.

⁴ Immanuel Kant: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), Vorwort. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa04/260.html> (Zugriff: 20.2.14 um 18:47 h). Die gesammelten Werke Kants (Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff. - bisher 29 Bände-, Reimer, ab 1922 de Gruyter) wurden über die Universität Bonn digitalisiert und sind frei zugänglich. Informationen hierzu: <http://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/>. Das Werkverzeichnis findet sich hier: <http://www.korpora.org/kant/verzeichnisse-gesamt.html> (Zugriff: 20.02.14 um 20:14h). In dieser Arbeit wird auf diese Quelle zugegriffen, wenn nicht anders angegeben. Zitierweise: *Kritik der reinen Vernunft: KrV* (1781) oder (1787), Seitenanzahl, link. *Kritik der praktischen Vernunft: KpV* (1788), *Kritik der Urteilskraft: KdU* (1790), sonst wie angegeben.

⁵ Heiner F. Klemme: *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*. (Kant-Forschungen, Reinhard Brandt; Werner Stark (Hrsg.), Bd. 7), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1996, S 3

⁶ Vgl. *ibid.*, S 3

1.2 Transzendentalphilosophie

Kant geht es in seiner Transzendentalphilosophie um die Bestimmung der apriorischen Bedingungen unserer Erkenntnis und unserer Sinnlichkeit.

„Ich nenne alle Erkenntniß transscendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnißart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt. Ein System solcher Begriffe würde Transscendental=Philosophie heißen.“⁷

Diese Bestimmung nun ist kein Selbstzweck. Sie ist der zentrale Ankerpunkt, an dem sich der Begriff des Subjekts entfaltet. Der Dreh- und Angelpunkt in der Kritischen Philosophie ist der Begriff des Subjekts.⁸ Dessen Erkenntnismöglichkeiten und in der Folge – vor dem Hintergrund der praktischen Vernunft – Handlungsverpflichtungen bestimmen das Erkenntnisinteresse Kants. In den vier berühmt gewordenen Fragen: „Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch?“ bringt Kant dies zum Ausdruck.

Kant versucht – wie eingangs erwähnt – die philosophischen Strömungen seiner Zeit, den Empirismus und den Rationalismus, zu verbinden, um daraus seine eigene Transzendentalphilosophie zu entwickeln. Für Kant gilt, dass die Erfahrung Grundlage aller Erkenntnis ist. Selbst die Einbildungskraft, die sich Gegenständen auch ohne deren Anwesenheit vorstellen kann, zählt Kant letztlich zur Sinnlichkeit.⁹

„Daß alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnißvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und theils von selbst Vorstellungen bewirken, theils unsere Verstandesthätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntniß der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt? Der Zeit nach geht also keine Erkenntniß in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an.“¹⁰

Kant bemerkt gleichzeitig, dass man sich nicht an den „besorglichen nachtheiligen Folgen“¹¹ dieser Aussage stoßen sollte, da die Kategorien im Denken durch die Bedingungen unserer sinnlichen Anschauung nicht eingeschränkt seien, sondern ein unbegrenztes Feld hätten und nur das Erkennen dessen, was wir uns denken, das Bestimmen des Objekts, der Anschauung

⁷ Immanuel Kant: *KrV* (1787), S 43. Digital: <http://www.korpora.org/Kant/aa03/043.html> (Zugriff: 20.2.14 um 10:14 h)

⁸ Vgl. Heiner F. Klemme: *Kants Philosophie des Subjekts*, a.a.O., S 4

⁹ Vgl. Rudolf Eisler: *Kant-Lexikon* (1930). Digital: <http://www.textlog.de/32190.html> (Zugriff: 22.3.14 um 16:50 h)

¹⁰ Immanuel Kant: *KrV* (1787), S 27. Digital: <http://www.korpora.org/Kant/aa03/027.html> (Zugriff: 20.2.14 um 12:44 h).

¹¹ Immanuel Kant: *KrV* (1787), S 128. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa03/128.html> (Zugriff: 22.3.14 um 16:54 h)

bedürfe. Diese Aussage verweist auf die von Kant entwickelten „regulativen Ideen“ der reinen Vernunft, Ideen, die für die Moralität des Subjekts bestimmend sein werden.

Aber zurück zur *Kritik der reinen Vernunft*. Die grundlegende Einsicht Kants im Hinblick auf die philosophischen Strömungen seiner Zeit ist also, dass es einer transzendentalen Begründungsweise bedarf. Das bedeutet, dass Kant die Notwendigkeit sieht, zwischen synthetischen und analytischen Urteilen zu unterscheiden. Letztere können keine neuen Erkenntnisse generieren, da sich ihr erkenntnistheoretischer Gehalt bereits im Begriff selbst befindet und dieser Gehalt durch zerlegen bzw. analysieren des Begriffes zu Tage tritt. Synthetische Urteile hingegen *erweitern* die Erkenntnis.

Für Kant sind alle Erfahrungsurteile synthetische Urteile. „Ich verstehe unter einer transscendentalen Erörterung die Erklärung eines Begriffs als eines Princips, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse a priori eingesehen werden kann. Zu dieser Absicht wird erfordert: 1) daß wirklich dergleichen Erkenntnisse aus dem gegebenen Begriffe herfließen, 2) daß diese Erkenntnisse nur unter der Voraussetzung einer gegebenen Erklärungsart dieses Begriffs möglich sind.“¹² Aus der transzendentalen Begründungsweise folgt das „synthetische Urteil a priori“. Diese Urteilsweise könne man sehr wohl in der Mathematik oder in der Mechanik antreffen, nicht aber in der Philosophie. Die philosophische Frage lautet nun: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Welche Bedingungen unterstützen solche Aussagen? Oder, wie lassen sich solche Erkenntnisse legitimieren?¹³

Was nun die Legitimität bzw. die Bedingungen, die solche Aussagen unterstützen, anbelangt, so greift Kant auf Kopernikus zurück, indem er sich fragt, wie Erfahrung von uns *verstanden* werden kann. „ Es ist also kein Zweifel, daß ihr Verfahren (der Metaphysik, Anm.Verf.) bisher ein bloßes Herumtappen, und was das Schlimmste ist, unter bloßen Begriffen gewesen sei. Woran liegt es nun, daß hier noch kein sicherer Weg der Wissenschaft hat gefunden werden können? [...] Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntniß erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntniß richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniß derselben a

¹² Immanuel Kant: *KrV* (1787), S 54. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa03/054.html> (Zugriff: 22.3.14 um 17:24 h)

¹³ Vgl. Christian Thies: „*Von Kant zu Hegel*“ (2003-2004). Digitalisiert als pdf, S 1: http://www.phil.uni-passau.de/fileadmin/group_upload/64/online-text-Von_Kant_zu_Hegel.pdf (Zugriff: 22.3.12 um 15:09h)

priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiemit eben so, als mit den ersten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ.“¹⁴

Hier beschreibt Kant also die sogenannte „Kopernikanische Wende“ in seinem Denken. Diese bedeutet de facto eine Wende hin zum Subjekt und dessen Erkenntnismöglichkeiten bzw. Erkenntnisbedingungen. Das zu Erkennende liegt also für Kant nicht mehr im beobachteten Gegenstand, sondern allererst im Beobachter selbst, das heißt, im Subjekt. Kant fragt sich, was überhaupt die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnissen a priori sind. Diese Erkenntnisbedingungen strukturieren – nach Kant – unsere Erfahrung und damit auch unsere Möglichkeit von Erkenntnis. Diesen Bedingungen wollen wir nun im Folgenden nachgehen.

1.2.1 Apriorische Bedingungen unserer Erkenntnis

Kant unterscheidet zwischen zwei Erkenntnisstämmen, dem Verstand und der Sinnlichkeit. Dem Verstand entspringen die reinen Begriffe, der Sinnlichkeit die reinen Anschauungsformen von Zeit und Raum. Für Kant sind diese beiden Erkenntnisstämme strikt getrennt. Ob sie vielleicht eine gemeinsame Wurzel haben, können wir nicht wissen.

“Die Annahme, «daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe» [...] hat Kant nicht begründet. Er vermutet nur, daß Sinnlichkeit und Verstand «vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem Wurzel entspringen». [...] Das Fehlen einer weiteren Ableitung entspricht Kants Intention einer Vernunftkritik, die nicht wie Descartes, der Deutsche Idealismus oder Husserl eine «Letztbegründung» der Erkenntnis liefern will. Es zeigt aber auch, daß eine Vernunftkritik nicht das letzte Wort der Philosophie ist.“¹⁵

Jedenfalls setzt Kant hier einen Dualismus an, der sein ganzes Werk durchziehen und für die Bestimmung des Subjekts erhebliche Schwierigkeiten mit sich bringen wird.

¹⁴ Immanuel Kant: *KrV* (1787), S 11 ff. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa03/011.html> (Zugriff: 28.11.13 um 20:14h)

¹⁵ Otfried Höffe: *Immanuel Kant*, C.H.Beck Verlag, München 7. Auflage, (2007), S 75,76

1.2.1.1 Verstand und Vernunft

Wie wir gehört haben, entspringen die reinen Begriffe dem Erkenntnisstamm des Verstandes. In der transzendentalen Analytik der *Kritik der reinen Vernunft* entwickelt Kant seine Kategorientafel. Der Inbegriff der apriorischen Denkbestimmungen ist das „reine Denken“, was bedeutet „[...] vermittelt der Kategorien ist der reine Verstand auf diese Weise ‚ein formales und synthetisches Prinzipium aller Erfahrungen‘, so daß die Erscheinungen eine ‚notwendige Beziehung auf den Verstand‘ haben, [...] Sinnlichkeit gibt uns Formen (der Anschauung), der Verstand aber Regeln.“¹⁶ Denken ist eine aktive Funktion des Verstandes und verknüpft in Urteilen und Begriffen, auch in Schlüssen, begriffliche Bestimmungen eines Gegebenen. Kant beschreibt das Vermögen, reine (also apriorische) Verstandesbegriffe und somit auch Urteile zu generieren, folgendermaßen: „Es kommt hier auf ein Merkmal an, woran wir sicher ein reines Erkenntniß von empirischen unterscheiden können. Erfahrung lehrt uns zwar, daß etwas so oder so beschaffen sei, aber nicht, daß es nicht anders sein könne. Findet sich also erstlich ein Satz, der zugleich mit seiner Nothwendigkeit gedacht wird, so ist er ein Urtheil a priori; ist er überdem auch von keinem abgeleitet, als der selbst wiederum als ein nothwendiger Satz gültig ist, so ist er schlechterdings a priori. Zweitens: Erfahrung giebt niemals ihren Urtheilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und comparative Allgemeinheit (durch Induction), so daß es eigentlich heißen muß: so viel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme. Wird also ein Urtheil in strenger Allgemeinheit gedacht, d. i. so, daß gar keine Ausnahme als möglich verstattet wird, so ist es nicht von der Erfahrung abgeleitet, sondern schlechterdings a priori gültig. [...] Wir werden also im Verfolg unter Erkenntnissen a priori nicht solche verstehen, die von dieser oder jener, sondern die schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden. [...] Nothwendigkeit und Strenge Allgemeinheit sind also sichere Kennzeichen einer Erkenntniß a priori und gehören auch unzertrennlich zu einander.“¹⁷

Kant unterscheidet zudem noch zwischen Verstand und Vernunft. Letztere gehört zum so genannten obersten Erkenntnisvermögen und umfasst den Verstand. „Die Vernunft verwirklicht sich in den intellektuellen Funktionen des Denkens, in Begriffen und Urteilen, insbesondere – als ‚reine Vernunft‘ – in den apriorischen Voraussetzungen, Grundlegungen

¹⁶ Rudolf Eisler: *Kant-Lexikon* (1930). Digital: <http://www.textlog.de/33239.html> (Zugriff: 24.2.14 um 17:38 h)

¹⁷ Immanuel Kant: *KrV* (1787), S 28 ff. Digital: <http://www.korpora.org/Kant/aa03/028.html> (Zugriff: 24.2.14 um 16:14 h)

der Erkenntnis.¹⁸ Der Verstand hingegen hat eine Fähigkeit zur Spontaneität, zur geistigen Selbsttätigkeit, die aber der Erweckung, der Empfindung und der Anschauung bedarf.¹⁹

1.2.1.2 Raum und Zeit²⁰

Als zweiten Stamm von Erkenntnis identifiziert Kant die Sinnlichkeit – wie oben bereits erwähnt. In der *Kritik der reinen Vernunft* kommt Kant zur „transzendentalen Elementarlehre“ und erörtert hier, in der „transzendentalen Ästhetik“, Raum und Zeit. Dies ist insofern von Bedeutung, als Kant in der metaphysischen Erörterung zeigt, dass Raum und Zeit, verstanden als reine Anschauungsformen, synthetische Erkenntnis a priori möglich machen. Welchen Stellenwert Kant synthetischen Erkenntnissen beimisst, verdeutlicht folgender Auszug aus der *Kritik der reinen Vernunft*:

„Metaphysische Erkenntnis muß lauter Urteile a priori enthalten, das erfordert das Eigentümliche ihrer Quellen. Allein Urteile mögen nun einen Ursprung haben, welchen sie wollen, oder auch ihrer logischen Form nach beschaffen sein wie sie wollen, so gibt es doch einen Unterschied derselben, dem Inhalte nach, vermöge dessen sie entweder bloß erläuternd sind, und zum Inhalte der Erkenntnis nichts hinzutun, oder erweiternd, und die gegebene Erkenntnis vergrößern; die ersten werden analytische, die zweiten synthetische Urteile genannt werden können. Analytische Urteile sagen im Prädikate nichts als das, was im Begriffe des Subjekts schon wirklich, obgleich nicht so klar und mit gleichem Bewußtsein gedacht war. Wenn ich sage: Alle Körper sind ausgedehnt, so habe ich meinen Begriff vom Körper nicht im mindesten erweitert, sondern ihn nur aufgelöst, indem die Ausdehnung von jenem Begriffe schon vor dem Urteile, obgleich nicht ausdrücklich gesagt, dennoch wirklich gedacht war; das Urteil ist also analytisch. Dagegen enthält der Satz: einige Körper sind schwer, etwas im Prädikate, was in dem allgemeinen Begriffe vom Körper nicht wirklich gedacht wird, er vergrößert also meine Erkenntnis, indem er zu meinem Begriffe etwas hinzutut, und muß daher ein synthetisches Urteil heißen.“²¹

Nach Kant sind also – wie bereits erwähnt – Erfahrungsurteile und daher auch mathematische Urteile, weil sie ursprünglich auf Anschauung (Axiome der Mathematik) beruhen,

¹⁸ Rudolf Eisler: *Kant Lexikon* (1930). Digital: <http://www.textlog.de/33219.html> (Zugriff: 25.2.14 um 18:10 h)

¹⁹ Vgl. *ibid.* Digital: <http://www.textlog.de/33236.html> (Zugriff: 25.2.14 um 18:12 h)

²⁰ Bezüglich einer kritischen Rezeption – auf dem Hintergrund des heutigen Wissens (Stichwort: Relativitätstheorie) siehe z.B. kurz und zusammenfassend erläutert: Otfried Höffe: *Immanuel Kant* (2007), a.a.O., S 78 ff

²¹ Immanuel Kant: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), § 2, S 266 ff. Digital <http://www.korpora.org/kant/aa04/266.html> (Zugriff: 24.2.14 um 17:02 h).

synthetische Urteile. Wie ist es nun aber möglich zu synthetischen Urteilen „a priori“ , das heißt also zu Urteilen *vor* aller Anschauung und Erfahrung zu gelangen? Lassen wir Kant antworten:

„Wir finden aber, daß alle mathematische Erkenntnis dieses Eigentümliche habe, daß sie ihren Begriff vorher in der Anschauung, und zwar a priori, mithin einer solchen, die nicht empirisch, sondern reine Anschauung ist, darstellen müsse, ohne welches Mittel sie nicht einen einzigen Schritt tun kann; daher ihre Urteile jederzeit intuitiv sind, anstatt daß Philosophie sich mit diskursiven Urteilen aus bloßen Begriffen begnügen muß, und ihre apodiktische Lehren wohl durch Anschauung erläutern, niemals aber daher ableiten kann. Diese Beobachtung in Ansehung der Natur der Mathematik gibt uns nun schon eine Leitung auf die erste und oberste Bedingung ihrer Möglichkeit: nämlich, es muß ihr irgend eine reine Anschauung zum Grunde liegen, in welcher sie alle ihre Begriffe in concreto, und dennoch a priori darstellen, oder, wie man es nennt, sie konstruieren kann“²².

Diese reinen Anschauungen findet Kant in Raum und Zeit als apriorische Bedingungen unserer Anschauung und Erfahrung.

Es soll an dieser Stelle aber vorweggenommen werden, dass dieser apriorische Anschauungscharakter, auf den sich die transzendente Erörterung bezieht, in der metaphysischen Erörterung nur als Grundform aller äußeren Anschauung, das heißt, als ein Außer- und Nebeneinander (zeitlich) ohne irgendwelche Struktureigenschaften dargelegt wird.²³

Dieser Umstand ist besonders für den Begriff des Subjekts, für dessen Selbsterkenntnis und Selbstbewusstsein – wie wir weiter unten sehen werden – von Bedeutung.

Wie argumentiert Kant nun dieses a priori von Raum und Zeit?

„1) Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden. Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas außer mir bezogen werden (d. i. auf etwas in einem andern Orte des Raumes, als darin ich mich befinde), imgleichen damit ich sie als außer und neben einander, mithin nicht bloß verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muß die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen. Demnach kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äußern Erscheinung durch Erfahrung erbort sein, sondern diese äußere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich.“²⁴

²² Ibid., § 7, S 281. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa04/281.html> (Zugriff: 24.2.14 um 16:54 h).

²³ Vgl. Otfried Höffe: *Immanuel Kant* (2007), a.a.O., S 83,84

²⁴ Immanuel Kant: *KrV* (1787), S 52. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa03/052.html> (Zugriff: 21.2.14 um 13:34 h)

Und weiter heißt es bei Kant: „Der Raum wird als eine unendliche gegebene Größe vorgestellt.[...] Was muß die Vorstellung des Raumes denn sein, damit eine solche Erkenntniß von ihm möglich sei? Er muß ursprünglich Anschauung sein; denn aus einem bloßen Begriffe lassen sich keine Sätze, die über den Begriff hinausgehen, ziehen, [...]“²⁵

Was das a priori der Zeit anbelangt, so vermerkt Kant folgendes:

„Die Zeit ist 1) kein empirischer Begriff, der irgend von einer Erfahrung abgezogen worden. Denn das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen würde selbst nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorstellung der Zeit nicht a priori zum Grunde läge. Nur unter deren Voraussetzung kann man sich vorstellen: daß einiges zu einer und derselben Zeit(zugleich) oder in verschiedenen Zeiten (nach einander) sei. 2) Die Zeit ist eine nothwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zum Grunde liegt. Man kann in Ansehung der Erscheinungen überhaupt die Zeit selbst nicht aufheben, ob man zwar ganz wohl die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen kann. Die Zeit ist also a priori gegeben. 3) Auf diese Nothwendigkeit a priori gründet sich auch die Möglichkeit apodiktischer Grundsätze von den Verhältnissen der Zeit oder Axiomen von der Zeit überhaupt. Sie hat nur eine Dimension: verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nach einander (so wie verschiedene Räume nicht nach einander, sondern zugleich sind). [...] Diese Grundsätze gelten als Regeln, unter denen überhaupt Erfahrungen möglich sind, und belehren uns vor derselben und nicht durch dieselbe. 4) Die Zeit ist kein discursiver oder, wie man ihn nennt, allgemeiner Begriff, sondern eine reine Form der sinnlichen Anschauung.“²⁶

Für den Begriff des Subjekts ist vor allem die Bestimmung der Zeit als des inneren Sinnes von Bedeutung. Kant schreibt hier: “[...] b) Die Zeit ist nichts anders, als die Form des innern Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unsers innern Zustandes. Denn die Zeit kann keine Bestimmung äußerer Erscheinungen sein; Sie gehöret weder zu einer Gestalt, oder Lage etc. dagegen bestimmt sie das Verhältniß der Vorstellungen in unserm innern Zustande. Und, eben weil diese innre Anschauung keine Gestalt giebt, suchen wir auch diesen Mangel durch Analogien zu ersetzen, und stellen die Zeitfolge durch eine ins unendliche fortgehende Linie vor, in welcher das Mannigfaltige eine Reihe ausmacht, die nur von einer Dimension ist, und schließen aus den Eigenschaften dieser Linie auf alle Eigenschaften der Zeit, außer dem einigen, daß die Theile der erstern zugleich, die der letztern aber jederzeit nach einander sind.

²⁵ Ibid, S 53 ff. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa03/053.html> (Zugriff: 21.2.14 um 13:50 h)

²⁶ Ibid, S 57 ff. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa03/057.html> (Zugriff: 21.2.14 um 14:54h)

Hieraus erhellt auch, daß die Vorstellung der Zeit selbst Anschauung sei, weil alle ihre Verhältnisse sich an einer äußern Anschauung ausdrücken lassen²⁷.

Raum und Zeit gehören zwei verschiedenen Bereichen insofern an, als der Raum die Anschauungsform des äußeren Sinnes ist, „[...] während die Zeit zum inneren Sinn mit seinen Vorstellungen und Neigungen, Gefühlen und Stimmungen gehört. Dabei hat der innere Sinn einen Vorrang [...]“²⁸ weil – wie oben beschrieben – jede Vorstellung des äußeren Sinnes vom Subjekt gewusst wird und daher ebenso eine Vorstellung des inneren Sinnes ist. „Folglich ist die Zeit die Form aller Anschauung, unmittelbar der inneren, mittelbar auch der äußeren Anschauung.“²⁹

Dieser „innere Sinn“ ist also gleichzeitig auch – nach Kant – der Ort des „empirischen Ich“. Das „Anschauen unserer selbst und unseres innern Zustandes“ beschreibt die Bezugspunkte innerhalb derer Kant seinen Begriff des Subjekts ansiedelt, nämlich dem Begriff des Selbstbewusstseins und der Selbsterkenntnis. Diese Selbsterkenntnis ist jedoch – das sei vorweg erwähnt – diskursiver und nicht anschauender Natur.³⁰

1.2.1.3 Transzendente Urteilskraft

Um den Kantischen Begriff des Subjekts im nachfolgenden Kapitel dieser Arbeit zu entfalten, bedarf es noch einer dritten Dimension von apriorischen Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis und Erfahrung, nämlich der transzendentalen Urteilskraft.

Die Urteilskraft als drittes Vermögen, welches die apriorischen Bedingungen des Verstandes (Kategorien) mit den apriorischen Bedingungen unserer Anschauungen (Raum und Zeit) verbindet, bedient sich des „Transzendentalen Schematismus“. Jeder Begriff hat Kant zufolge sein "Schema", d. h. durch eine allgemeine, stellvertretende Vorstellung wird der Inhalt des Begriffs allgemein-anschaulich „verwirklicht“. Die reinen Verstandesbegriffe, die Kategorien, haben je ein "transzendentales", die Erfahrungserkenntnis bedingendes Schema, durch welches sie erst "realisiert" werden, d. h. unmittelbare Beziehung auf das anschaulich Gegebene erhalten, freilich aber auch "restringiert", d.h. auf die Bedeutung als bloße Form

²⁷ Ibid, S 59 ff. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa03/059.html> (Zugriff: 21.2.14 um 15:05h)

²⁸ Otfried Höffe: *Immanuel Kant* (2007), a.a.O., S 79

²⁹ Ibid. Höffe vermerkt an dieser Stelle, dass der Vorrang der Zeit für Heidegger ein Grund war, die KrV als Vorläufer der eigenen Fundamentalontologie anzusehen.

³⁰ Vgl. Heiner F. Klemme: *Kants Philosophie des Subjekts*, a.a.O., S 8

von Erscheinungen, von Gegenständen möglicher Erfahrung und Anschauung, eingeschränkt werden.³¹

Was ist aber nun unter diesem „Transzendentalen Schematismus“ konkret zu verstehen?

„Das transzendente Schema ist kein Bild, sondern eine Regel, ein Verfahren, mittelst der reinen Anschauung der Zeit das in der Kategorie gemeinte, angezeigte Verhältnis an dem empirischen Anschauungsmaterial zum Ausdruck zu bringen, es auf dieses anzuwenden, es der Einheit des Verstandesbegriffs gemäß zu bestimmen, zu verknüpfen.“³²

Als transzendentales Schema fungiert die „transzendente Zeitbestimmung“. Die *Z e i t* ist in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten, was dazu führt, dass eine Anwendung der Kategorien auf Erscheinungen vermittelt der transzendentalen Zeitbestimmung möglich ist. Das Schema ist an sich selbst ein Produkt der Einbildungskraft, aber insofern vom Bild unterschieden, als es „[...] die Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit allein zur Absicht hat [...]“.³³

Kant unterscheidet zwischen „bestimmender“ und „reflektierender“ Urteilskraft. Letztere ereignet sich im Zuge der Einbildungskraft als unbestimmtes Zusammenspiel von Anschauung und begrifflichem Denken. In der Übereinstimmung dieser beiden – Kant beschreibt diesen Umstand in der *Kritik der praktischen Vernunft*, im Kapitel der „ästhetischen“ Urteilskraft kommt der Anspruch zur Geltung, dass dieses Urteil ein allgemeines und objektives sei, obwohl es auf subjektiven Bedingungen beruhe³⁴.

Wichtig – und bis jetzt unerwähnt – ist der Umstand, dass sich die Kritik der Urteilskraft mit der Zweckmäßigkeit der Natur (Teleologie) auseinandersetzt. Diese teleologische Sichtweise Kants bzw. deren Elemente in seinem Denken „[...] lassen sich nicht als vorkritische Restbestände diskreditieren. Im Gegenteil bilden sie einen wesentlichen Bestandteil der kritischen Transzendentalphilosophie.“³⁵ Als deutlichen Beleg hierfür sieht Otfried Höffe³⁶ den Umstand, dass sich in allen Hauptschriften Kants, die er seit seiner kritischen Wende verfasst hat, teleologische Urteile finden lassen.³⁷ Als Beispiel führt er die Lehre von den „regulativen“ Ideen in der *Kritik der reinen Vernunft* an, die dem Vernunftzweck einer

³¹ Vgl. Rudolf Eisler: *Kant-Lexikon* (1930). Digital: <http://www.textlog.de/32585.html> (Zugriff: 25.2.14 um 12:14 h)

³² Ibid

³³ Ibid

³⁴ Vgl. *Kritik der Urteilskraft* (1788), (Hrsg.) Heiner F. Klemme, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2006, S XLIX ff

³⁵ Otfried Höffe (Hrsg.): *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*, Akademie Verlag, Berlin 2008, Vorwort, S XI

³⁶ Ibid

³⁷ Daher wird in dieser Arbeit die Urteilskraft auch unter zwei verschiedenen Kapiteln bearbeitet.

schlechthin vollständigen Erkenntnis verpflichtet seien. Der „Postulatenlehre“ der *Kritik der praktischen Vernunft* liege die teleologische Idee einer Einheit von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit zugrunde und die Rechts- sowie Geschichtsphilosophie sehe den Endzweck („Sinn“) der Geschichte im „ewigen Frieden“ verwirklicht.

Um nochmals auf diese Vernunftkritik und die hier untersuchten transzendentalen, also apriorischen Bedingungen zurückzukommen, sei der Vollständigkeit halber Kant zitiert, der das Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur ein transzendentales Prinzip der Urteilskraft nennt. „So ist, wie ich sogleich zeigen werde, das Princip der Zweckmäßigkeit der Natur (in der Mannigfaltigkeit ihrer empirischen Gesetze) ein transscendentales Princip. Denn der Begriff von den Objecten, sofern sie als unter diesem Princip stehend gedacht werden, ist nur der reine Begriff von Gegenständen des möglichen Erfahrungserkenntnisses überhaupt und enthält nichts Empirisches. [...] Daß der Begriff einer Zweckmäßigkeit der Natur zu den transscendentalen Principien gehöre, kann man aus den Maximen der Urtheilskraft, die der Nachforschung der Natur a priori zum Grunde gelegt werden, und die dennoch auf nichts als die Möglichkeit der Erfahrung, mithin der Erkenntniß der Natur, aber nicht bloß als Natur überhaupt, sondern als durch eine Mannigfaltigkeit besonderer Gesetze bestimmten Natur, gehen, hinreichend ersehen. Sie kommen, als Sentenzen der metaphysischen Weisheit, bei Gelegenheit mancher Regeln, deren Nothwendigkeit man nicht aus Begriffen darthun kann, im Laufe dieser Wissenschaft oft genug, aber nur zerstreut vor. [...] "Die Natur nimmt den kürzesten Weg (*lex parsimoniae*); sie thut gleichwohl keinen Sprung, weder in der Folge ihrer Veränderungen, noch der Zusammenstellung specifisch verschiedener Formen (*lex continui in natura*); ihre große Mannigfaltigkeit in empirischen Gesetzen ist gleichwohl Einheit unter wenigen Principien (*principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*)"; u. d. g. m.“³⁸

Die Urteilskraft selbst ist kein Selbstzweck. „Für Kant zerfällt die Philosophie in zwei Haupttheile, in die Natur- und in die Moralphilosophie. Während jene die Gesetzgebung des reinen Verstandes untersucht, erörtert diese die Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft. Beide Bereiche, dort die Natur, hier die Freiheit und die Moral, stehen nicht zusammenhanglos nebeneinander, vielmehr soll die Moral auf die Sinnenwelt einwirken. Dafür braucht es allerdings eine Vermittlung, die die Kluft zwischen (Natur-)theorie und

³⁸ Immanuel Kant: *KdU* (1790), S 181 ff. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa05/181.html> (Zugriff: 25.2.14 um 16:08 h)

(moralischer) Praxis überwindet. Nach Kant leistet diese Vermittlung das Verbindungsglied zwischen Verstand und Vernunft, die reflektierende Urteilskraft“.³⁹

Also fassen wir zusammen:

Kants Transzendentalphilosophie bedeutete, dass eine „kopernikanische Wende“ hin zum Subjekt, genauer zu dessen Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt vollzogen worden ist. Diesen Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis geht Kant in seiner Transzendentalphilosophie, vor allem in seinen Kritiken nach. Kant bezieht sich auf die philosophischen Strömungen seiner Zeit, den Empirismus und den Rationalismus und gewinnt durch diese beiden Denkrichtungen entscheidende Impulse. Mit dem Empirismus ist er sich einig, dass alle mögliche Erkenntnis auf ein sinnlich Mannigfaltiges bezogen werden muss, da ansonsten reiner Formalismus übrig bliebe, aus dem keine Erkenntnis gezogen werden kann. Kant unterscheidet also zwischen Materie und Form bzw. zwischen Inhalt von Erkenntnis und deren formalen Bedingungen. Impulse bezüglich der formalen Kriterien für Erkenntnis erhält Kant vom Rationalismus. Mit diesem ist er sich einig, dass die Form bzw. der Begriff keinesfalls aus der sinnlichen Erfahrung als solcher abgeleitet werden kann.⁴⁰

Kant kommt zu dem Schluss, dass nur ein Zusammenspiel von Form und Materie zu Erkenntnissen führen kann und dass es hierzu gewisser Bedingungen a priori bedarf – Bedingungen, die die Möglichkeit von Erkenntnis allerdings einschränken.

Diese einschränkenden Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis führen dazu, dass Kant zu dem „Ding an sich“ gelangt. Dieses „Ding an sich“, also die Welt wie sie „wirklich“ ist, oder die Gegenstände, wie sie wirklich sind und uns nicht nur „erscheinen“, wird der Mensch – nach Kant – nicht erkennen können, da jede Erkenntnis durch ihre Bedingungen a priori geprägt ist. Dieser Umstand wird sich letztlich auch entsprechend auf die Möglichkeit der Selbsterkenntnis des Subjekts auswirken, wie wir weiter unten sehen werden.

Der Begriff des „Ding an sich“ führt bei Kant dazu, dass er „[...] epistemisch-metaphysische Lehrstücke entwickelt, die auch für den Dreh- und Angelpunkt der kritischen Philosophie, den Begriff des Subjekts, leitend sind: Wir können uns theoretisch zwar nicht als noumenale Subjekte erkennen, wohl aber ist es aus der Sicht der praktischen Vernunft geboten, uns als freie Subjekte und als Bürger des „mundus intelligibilis“ zu begreifen. Kant löst die Subjektmetaphysik in der *Kritik der reinen Vernunft* mit der Unterscheidung zwischen

³⁹ Otfried Höffe (Hrsg.): *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*, Akademie Verlag, Berlin 2008, Vorwort

⁴⁰ Vgl. Heiner F. Klemme: *Kants Philosophie des Subjekts*, a.a.O., S 3

Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis demnach auf, nicht ohne sie jedoch in Form der praktischen Selbstbestimmung partiell zu rehabilitieren.“⁴¹

1.3 Der Subjektbegriff bei Kant

Kant hat in immer neuen Anläufen und im Rahmen unterschiedlicher Problemkonstellationen Aufschluss darüber zu erlangen versucht, welche epistemischen und praktischen Funktionen einem Ich-Subjekt zuzuschreiben sind, auf das wir uns als Person und Intelligenz, als Mensch und Seele beziehen.⁴² Dabei gibt es aber keine Ausführungen, in denen Kant den Versuch unternommen hat, „[...] konzentriert alle die Probleme und Aspekte einer Theorie zu erörtern, die mit seinem im umfassenderen Sinne verstandenen Subjektbegriff verbunden sind“.⁴³

Festzuhalten bleibt, dass Kant seine Philosophie des Subjekts im Spannungsfeld von Metaphysik und Erkenntniskritik einerseits und von praktischer und theoretischer Philosophie andererseits entwickelt.⁴⁴

Kants Thematisierung des Ich-Subjekts als Person und Intelligenz, als Mensch und Seele ist äußerst vielschichtig und komplex gestaltet. Außerdem können seine Analysen zur praktischen und epistemischen Funktion und zum Status dieses Subjekts „[...] schon allein deshalb nicht auf eine einfache Formel gebracht werden, weil selbst die Zielsetzung, die er mit seinen philosophischen Schriften in Abgrenzung und in Aufnahme rationalistischer, empiristischer und skeptizistischer Traditionszusammenhänge verfolgte, nicht mit letzter Eindeutigkeit benannt werden kann.“⁴⁵

Entsprechend werden an dieser Stelle nur jene Aspekte hervorgehoben, die für unser Vorhaben eines Vergleichs der ethischen Positionen von Kant und Lévinas relevant erscheinen.⁴⁶ Diese Positionen sind die funktionalen Leistungen des denkenden Subjekts

⁴¹ Heiner F. Klemme: *Kants Philosophie des Subjekts*, a.a.O., S 4,5

⁴² Vgl. *ibid*, Vorwort

⁴³ *Ibid*, Vorwort

⁴⁴ Vgl. *ibid*, S 407

⁴⁵ *Ibid*, S 405

⁴⁶ Ich verweise in diesem Zusammenhang auf Heiner F. Klemme: *Kants Philosophie des Subjekts*, a.a.O., S 407: „Dabei wird Kant in ganz unterschiedlicher Weise als systematischer Gesprächspartner in Anspruch genommen. Denn wie in keiner anderen neuzeitlichen Philosophie finden sich offenkundig in der Kantischen begriffliche Unterscheidungen, Lehrstücke und Theorieelemente, die aus ihrem von Kant vorgesehenen Argumentationskontext isoliert und für sich betrachtet in sachlicher Hinsicht fruchtbar gemacht werden können.“

hinsichtlich möglicher Erkenntnis, sowie die durch die Freiheit des Subjekts ermöglichte praktische Dimension, der wir uns in den nachfolgenden Kapiteln dieser Arbeit dann ausführlicher widmen.

Als Bezugspunkte dienen Selbstbewusstsein, (Selbst-)anschauung und Selbsterkenntnis, unter denen Kant die epistemischen und praktischen Leistungen des Subjekts sowie seine Selbstthematization aufgreift.⁴⁷

1.3.1 Zum Selbstbewusstsein

Was versteht Kant unter Selbstbewusstsein eines Subjekts?

In der *Kritik der reinen Vernunft*, im 2. Abschnitt unter der Transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (§15-27), im Paragraf 25, erläutert Kant folgendes:

„Dagegen bin ich mir meiner selbst in der transscendentalen Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen überhaupt, mithin in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperception bewußt, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur daß ich bin.“⁴⁸ Kant geht es also nicht um eine inhaltliche Bestimmung des Subjekts, sondern um eine Angabe des „Erkenntnisortes“ des Subjekts. Deshalb kann er weiter ausführen: „Und so ist die synthetische Einheit der Apperception der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und nach ihr die Transscendental=Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst.“⁴⁹

Dieses „dass ich bin“ bzw. das Denken dieses Umstandes drückt also „[...] den Actus aus, mein Dasein zu bestimmen. Das Dasein ist dadurch also schon gegeben, aber die Art, wie ich es bestimmen, d. i. das mannigfaltige zu demselben Gehörige in mir setzen solle, ist dadurch noch nicht gegeben. Dazu gehört Selbstanschauung, [...]“⁵⁰.

Dies bedeutet nun aber nicht, dass es sich beim Begriff des Selbstbewusstseins um einen zirkulären Begriff handelt. „Entgegen einer weit verbreiteten Ansicht beruht Kants Begriff des Selbstbewusstseins jedoch gerade nicht auf einer zirkulären Voraussetzung. Im bloßen Selbstbewusstsein sind wir uns nämlich eines bloßen „Daß“, einer nicht kategorial gedachten

⁴⁷ Vgl. *ibid.*, S 407

⁴⁸ Immanuel Kant: *KrV* (1787), S 123. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa03/123.html> (Zugriff: 22.2.14 um 20:52 h)

⁴⁹ *Ibid.*, S 109. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa03/109.html> (Zugriff: 22.2.14 um 21:00 h)

⁵⁰ *Ibid.*, S 109. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa03/109.html> (Zugriff: 27.2.14 um 13:35 h)

Existenz bewusst, die als Gegenstand des inneren Sinnes empirisch und als Intelligenz praktisch-moralisch synthetisch bestimmt werden kann“.⁵¹

Um diese Bestimmung zu vollziehen entfaltet Kant – wie oben zitiert – die Anschauung und das sich selbst anschauende Subjekt, das aber trotzdem – wie wir im Folgenden sehen werden – formal bestimmt bleibt. Um das Subjekt auch „inhaltlich“ zu bestimmen, bedarf es der oben erwähnten moralisch-praktischen Dimension. Vorab sei an dieser Stelle erwähnt, dass Kant diese „inhaltliche“ Bestimmung in der Teleologie, das heißt, im Reich der Zweckmäßigkeit, welches Kant zum Transzendentalen Idealismus und den hier entwickelten „regulativen Ideen“ der reinen Vernunft entwickelt, ansiedelt.

Vorerst wollen wir uns aber dem Begriff des „inneren Sinnes“ widmen, der uns zum Begriff der Anschauung und schließlich zum Begriff der Selbstanschauung bzw. Selbsterkenntnis führt. Schließlich gehen wir zum Begriff des Subjekts über – oben als Existenz bezeichnet –, das als Intelligenz praktisch-moralisch synthetisch bestimmt werden kann.

1.3.2 Zur Selbsterkenntnis

Zur Selbsterkenntnis bedarf es, neben den Verstandeskategorien, der Anschauung. Die Grundlage dieser Anschauung ist der innere, zeitlich gefasste, Sinn. Dieser wird durch die Einbildungskraft vermittelt. Der innere, zeitlich gefasste Sinn, gibt der Erfahrung Kontinuität mittels der figürlichen Vorstellung einer ins Unendliche gezogenen Linie, welche den Zeitablauf darstellt. Dieser zeitliche Bezug des Subjekts bedeutet auch „[...] dass das Subjekt durchaus ein Moment des Fließenden hat [...]“.⁵² Dessen formale Bedingung – die Zeit – ist also der formale Ausdruck der Identität des Ich in der Zeit.⁵³

Die figürliche Darstellung der Zeit wird durch die Einbildungskraft vermittelt und hat zur Folge, dass sich das Subjekt im Bewusstsein nur erscheint. D.h. die Selbstanschauung des Subjekts geschieht, dadurch, dass der innere Sinn von der Einbildungskraft affiziert wird und dadurch eine Vorstellung von sich selbst evoziert, die allerdings nicht das „Selbst an sich“ hervorbringt, sondern eben nur das „Selbst“ wie es mir erscheint.

⁵¹ Heiner F. Klemme: *Kants Philosophie des Subjekts*, a.a.O., S 10

⁵² Michael Städtler: *Kant und die Aporetik moderner Subjektivität. Zur Verschränkung historischer und systematischer Momente im Begriff der Selbstbestimmung*, Akademie Verlag, Berlin 2011, S 374

⁵³ Vgl. *ibid*

Kant selbst beschreibt dieses Phänomen folgendermaßen:

„Einbildungskraft ist das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen. [...] Hier ist nun der Ort, das Paradoxe, was jedermann bei der Exposition der Form des inneren Sinnes (§ 6) auffallen mußte, verständlich zu machen: nämlich wie dieser auch sogar uns selbst, nur wie wir uns erscheinen, nicht wie wir an uns selbst sind, dem Bewußtsein darstelle, weil wir nämlich uns nur anschauen, wie wir innerlich afficirt werden, welches widersprechend zu sein scheint, indem wir uns gegen uns selbst als leidend verhalten müßten; daher man auch lieber den innern Sinn mit dem Vermögen der Apperception (welche wir sorgfältig unterscheiden) in den Systemen der Psychologie für einerlei auszugeben pflegt. Das, was den inneren Sinn bestimmt, ist der Verstand und dessen ursprüngliches Vermögen das Mannigfaltige der Anschauung zu verbinden, d. i. unter eine Apperception (als worauf selbst seine Möglichkeit beruht) zu bringen. [...] Er also übt unter der Benennung einer transscendentalen Synthesis der Einbildungskraft diejenige Handlung aufs passive Subject, dessen Vermögen er ist, aus, wovon wir mit Recht sagen, daß der innere Sinn dadurch afficirt werde.“⁵⁴

Kant bemerkt in diesem Zusammenhang: „Ich sehe nicht, wie man so viel Schwierigkeit darin finden könne, daß der innere Sinn von uns selbst afficirt werde. Jeder Actus der Aufmerksamkeit kann uns ein Beispiel davon geben. Der Verstand bestimmt darin jederzeit den inneren Sinn der Verbindung, die er denkt, gemäß zur inneren Anschauung, die dem Mannigfaltigen in der Synthesis des Verstandes correspondirt. Wie sehr das Gemüth gemeiniglich hiedurch afficirt werde, wird ein jeder in sich wahrnehmen können.“⁵⁵

Um diese Aussage zu veranschaulichen sei folgendes Beispiel erwähnt: „Selbstaffektion kann man [...] den merkwürdigen Effekt nennen, der eintritt, wenn wir sehen, dass jemand anderes in eine Zitrone beißt. Es stellt sich bei uns so etwas wie ein saurer Geschmack ein und eine Reaktion darauf, und zwar fast genau so, als ob wir selbst in die Zitrone gebissen hätten.“⁵⁶

Mit anderen Worten, die Einbildungskraft muss den Verstandeskategorien eine korrespondierende Anschauung liefern, damit in der Einheit der Apperception mit der Apprehension dann Erkenntnis entstehen kann. „Auf solche Weise wird bewiesen: daß die Synthesis der Apprehension, welche empirisch ist, der Synthesis der Apperception, welche intellectuell und gänzlich a priori in der Kategorie enthalten ist, nothwendig gemäß sein müsse. Es ist eine und dieselbe Spontaneität, welche dort unter dem Namen der

⁵⁴ Immanuel Kant: *KrV* (1787), S 119 ff. Digital: <http://korpora.org/Kant/aa03/119.html> (Zugriff: 25.2.14 um 12:30h)

⁵⁵ Ibid, S 122. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa03/122.html> (Zugriff: 27.2.14 um 11:19 h)

⁵⁶ Dieter Lohmar: *Phänomenologie der schwachen Phantasie*, Springer Verlag, Dordrecht (NL), 2008, S 1

Einbildungskraft, hier des Verstandes, Verbindung in das Mannigfaltige der Anschauung hineinbringt.“⁵⁷

Mit dieser Bestimmung ist aber noch nichts gewonnen. Mit anderen Worten, das oben beschriebene Vermögen oder besser, die Verknüpfung oben beschriebener Vermögen nach bestimmten Regeln oder Gesetzen, bringt keine substantielle Selbsterkenntnis hervor. Denn „[...] [d]as Bewusstsein seiner selbst ist also noch lange nicht ein Erkenntniß seiner selbst, unerachtet aller Kategorien, welche das Denken eines Objects überhaupt durch Verbindung des Mannigfaltigen in einer Apperception ausmachen. [...] und ich existire als Intelligenz, die sich lediglich ihres Verbindungsvermögens bewußt ist, in Ansehung des Mannigfaltigen aber, das sie verbinden soll, einer einschränkenden Bedingung, die sie den inneren Sinn nennt, unterworfen, jene Verbindung nur nach Zeitverhältnissen, welche ganz außerhalb den eigentlichen Verstandesbegriffen liegen, anschaulich zu machen, und sich daher selbst doch nur erkennen kann, wie sie in Absicht auf eine Anschauung (die nicht intellectuell und durch den Verstand selbst gegeben sein kann) ihr selbst bloß erscheint, nicht wie sie sich erkennen würde, wenn ihre Anschauung intellectuell wäre.“⁵⁸

Kehren wir also nochmals zum inneren Sinn zurück. Dieser ist, da er unser empirisches Ich repräsentiert, von besonderer Bedeutung und er ist von komplexer Natur.

„Das Ich ist als Gegenstand des ‚inneren Sinnes‘ (s. d.), als empirisches Ich, ebenso Erscheinung wie das Außending. Das Ich wird nicht in seinem Sein an sich erkannt. Auch das ‚reine Ich‘ als ‚Subjekt‘ (s. d.) ist nicht Ding an sich, wenn es auch nicht Erscheinung ist. Es ist eben überhaupt kein Ding, keine einfache Substanz oder Kraft, sondern bedeutet die logische, transzendente (Erkenntnis bedingende) Einheit des Bewußtseins, der Apperzeption (s. d.), ein ‚reines‘ Bewußtsein (s. d.), das alles Vorstellen begleitet oder doch muß begleiten können, den Einheitspunkt des Bewußtseins, auf den sich alles Vorstellen beziehen läßt; es ist rein formal, ist nicht einmal ein Begriff (mit bestimmtem Inhalte), sondern das ‚Vehikel aller Begriffe‘, der Grund des Denkens, die oberste Voraussetzung desselben.“⁵⁹

Trotzdem ist dieses „Ich“, da es den inneren Sinn zur Grundlage hat, empirischer Natur und kein reiner, formaler, logischer Gedanke, also sprich kein „Gedankending“.

„Die Außenwelt (s. d.) ist nicht vom empirischen, einzelnen, gewordenen, psychologisch sich entwickelnden Ich abhängig, sondern hat dieselbe ‚empirische Realität‘ wie dieses, ist nicht

⁵⁷ Immanuel Kant: *KrV* (1787), S 126. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa03/126.html> (Zugriff: 26.2.14 um 10:36 h)

⁵⁸ Ibid, S 123 ff. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa03/123.html> (Zugriff: 26.2.14 um 21:00 h)

⁵⁹ Rudolf Eisler: *Kant-Lexikon* (1930). Digital: <http://www.textlog.de/32427.html> (Zugriff: 28.2.14 um 12:02 h)

in, sondern außer ihm, ja bedingt dessen bestimmtes Dasein in der Zeit, indem die innere Erfahrung schon die äußere voraussetzt [...].“⁶⁰

Heiner F. Klemme erläutert in diesem Zusammenhang folgendes: „Michael C. Washburn hat zu zeigen versucht, dass dieses »principle of outer sense«, in dem behauptet wird, »that our knowledge of inner or psychological phenomena is dependent upon our knowledge of outer or physical phenomena « insgesamt leitend ist für die umgearbeiteten Passagen der zweiten Auflage der Kritik.“⁶¹ Was hierunter zu verstehen ist, bleibt allerdings offen. Wie nämlich erfolgt die Vermittlung des „principle of outer sense“? Kant bestimmt ja alles Empirische als den Kausalgesetzen unterliegend und somit auch das empirische Ich, als diesen unterliegend. Dies bringt weitere Komplexität, um nicht zu sagen, Schwierigkeiten, mit sich.

Für Frank Kuhne ist die Rezeptivität der Sinnlichkeit dogmatisch gesetzt. Er moniert, dass Kant kritiklos die empiristische Behauptung übernimmt, wonach unsere Sinne »rohe Eindrücke empfangen« indem sie von den Gegenständen affiziert werden.⁶² Kuhne zufolge setzt Kant die transzendentalphilosophische Sicht von der der »empirischen Psychologie« ab, „[...] ohne dabei aber das vermeintliche Faktum des Empfangens von »Eindrücken« respektive der auf Affektion beruhenden Rezeptivität unserer Sinnlichkeit als transzendentalphilosophisch irrelevant zu kennzeichnen.“⁶³

Erhellend sind in diesem Zusammenhang die Ausführungen Kuhnes in Bezug auf den von Kant postulierten Dualismus, d.h. auf die von Kant angenommenen beiden »Stämme der Erkenntnis«⁶⁴. Kuhne erläutert diesbezüglich folgendes: „Der Dualismus von spontanem Verstand und rezeptiver Sinnlichkeit und die Heterogenität dieser beiden »Stämme der Erkenntnis« für uns Menschen rührt daher, daß Raum und Zeit transzendente Bedingungen der derart vorausgesetzten Sinnlichkeit sind. Indem Kant die so bestimmte Rezeptivität der Sinnlichkeit voraussetzt, leistet er dem Missverständnis Vorschub, empirisch gegebene »Empfindungsdaten« bildeten das Material der kategorialen Synthesis des Verstandes. Kant

⁶⁰ Ibid. Digital: <http://www.textlog.de/32427.html> (Zugriff: 28.2.14 um 12:02 h)

⁶¹ Michael Washburn C. (1975): „*The Second Edition of the Critique: Towards an Understanding of Its Nature and Genesis*“. In: *Kant-Studien* 66, 277-290, S 281. In: Heiner F. Klemme: *Kants Philosophie des Subjekts*, a.a.O., S 229

⁶² Vgl. Frank Kuhne: *Selbstbewusstsein und Erfahrung bei Kant und Fichte. Über Möglichkeiten und Grenzen der Transzendentalphilosophie*, Paradeigmata, Bd. 27, Felix Meiner Verlag, Hamburg (2007), S 19

⁶³ Ibid, S 18

⁶⁴ Herder spricht in diesem Zusammenhang von der ‚Verführung Kants durch Humes »lässige[] Art zu philosophieren«. „Hume habe geglaubt, die menschliche Erkenntnis bestehe aus Eindrücken und Ideen. »Die kritische Philosophie geht hierin Hume’n nach, zu einem Ziel, wohin er nicht wollte. Durch eine leichthgeworfene Behauptung, »dass es zwei Stämme menschlicher Erkenntniß [...] gebe, deren gemeinschaftliche Wurzel unbekannt sei«, wird ein Zwiespalt der menschlichen Natur errichtet, in welchem nicht nur beide Stämme Wurzellos als Trauergestalten dastehn, sondern auch der Weg ins Land ander Zertheilungen, Widersprüche und Doppelgestalten ohn’ Ende und Ziel gebahnt war.«“ (vgl. Herder: *Vernunft und Sprache* (1799) , S 314. In: Frank Kuhne: *Selbstbewusstsein und Erfahrung bei Kant und Fichte*, a.a.O., S 19

wäre dann keinen wesentlichen Schritt über den Empirismus hinaus, denn der Verstand, der empirisch gegebene Empfindungsvorstellungen verbindet, ist kein reiner Verstand, seine Synthesis keine transzendente Synthesis a priori, die dem empirisch Gegebenen vorgängig ist und zugrunde liegt, sondern empirische Synthesis, welche das Gegebene im nachhinein verbindet. Wäre aber alle Synthesis empirisch, wären synthetische Urteile a priori unmöglich. Das dogmatisch gesetzte, weil transzendentalphilosophisch nicht gerechtfertigte und daher der Transzendentalphilosophie fremde Element in Kants Begriff der Sinnlichkeit führt zu einer Reihe von Ungereimtheiten.⁶⁵ Als Ungereimtheit – unter anderen – erwähnt Kuhne den Umstand, dass Kant den Eindruck erwecke, „Dinge an sich“ seien ontologisch von den Erscheinungen unterschiedene, unserem Vorstellungsvermögen transzendente Gegenstände, während sie andererseits empirische Gegenstände, die uns empirisch affizieren, darstellten.⁶⁶

Für Heiner F. Klemme ist der Begriff der Selbstaffektion, d.h. der Affektion seiner selbst im inneren Sinn, der Garant dafür, dass ich mich im inneren Sinn immer nur als Erscheinung erkennen kann und also die Unterscheidung zwischen „Ding an sich“ und Erscheinung nicht anwendbar ist.⁶⁷ Es erscheint allerdings evident, dass ich, um mich als Subjekt zu begreifen, das von äußeren Gegenständen unterschieden ist, auf die Selbstaffektion, d.h. auf die Affizierung meines inneren Sinnes durch meinen Verstand zurückgreifen muss, will ich mich nicht als Baum, Haus oder Tier begreifen. Gleichzeitig könnte man an dieser Stelle aber auch einwenden, dass gerade die Intersubjektivität eine wesentliche Rolle in Bezug auf mein Subjektverständnis spielt, da das Subjekt über bzw. durch ein anderes Subjekt affiziert wird bzw. werden kann und hierdurch erst zu wesentlicher Erkenntnis über sich selbst, über sein Mensch sein gelangen kann. Dass ich mich als Subjekt und Mensch begreife liegt also eher an der Affektion durch andere Subjekte als an der Selbstaffektion⁶⁸ – könnte man einwenden. Denn wenn ich fern jeglicher anderer Menschen aufwachsen würde, wüsste ich, dass ich ein Mensch bin?

Gerade die produktive Einbildungskraft, die notwendige Grundlage unserer Selbstaffektion ist, bedarf letztlich der äußeren Welt – auch um nicht auf Abwege zu geraten.⁶⁹ Man könnte meinen, dass aus eben diesem Grund Kant die Kategorie der Kausalität also auch auf den

⁶⁵ Frank Kuhne: *Selbstbewusstsein und Erfahrung bei Kant und Fichte*, a.a.O., S 19, 20

⁶⁶ Vgl. *ibid.*, S 22

⁶⁷ Heiner F. Klemme: *Kants Philosophie des Subjekts*, a.a.O., S 229

⁶⁸ Der Weg zu Lévinas Subjektverständnis ist hier angelegt.

⁶⁹ Vgl. Immanuel Kant: *Träume eines Geistersehers*, Philipp Reclam jun., Stuttgart 2008

Gegenstand des inneren Sinnes anwendet.⁷⁰ Jedenfalls weist er die Konzeption einer intellektuellen Anschauung, bei der ich die Vorstellungen im Akt des Denkens selbst hervorbringe zurück.⁷¹ Heiner F. Klemme zufolge ist Kant an einer Engführung von äußerer und innerer Anschauung im Rahmen seiner Widerlegung des Idealismus gelegen.⁷²

In unserem Zusammenhang bedeutend ist der Umstand, dass Kants Ausführungen notwendig auf den Anderen oder das Andere verweisen, um Anschauungen, die das Subjekt dann begrifflich vermittelt der Kategorien bestimmt, zu generieren. Das Subjekt von Kant kann nicht im Zwiegespräch mit sich selbst – trotz der Selbstaffektion des inneren Sinnes durch den Verstand – verweilen. Gewichtiger als die Kausalität, die auf den inneren Sinn wirkt bzw. diesen affiziert, ist für uns also der Umstand der Intersubjektivität, den Kant allerdings nie expliziert. Wenn wir davon ausgehen, dass das Subjekt seinesgleichen bevorzugt und nicht den Umgang mit anderen Gattungswesen oder Gegenständen unbelebter Art, so erscheint diese Annahme jedoch evident.

In Bezug auf die Selbsterkenntnis des Subjekts bzw. einer näheren Bestimmung desselben bleiben die Ausführungen Kants ebenso unpräzise, wie sie es in Bezug auf die Vermittlung des „principle of outer sense“ sind. Daher vermerkt Heiner F. Klemme: „Man wird nicht behaupten können, dass Kant 1787 das zentrale Problem der empirischen Selbsterkenntnis, insofern mit ihr genuine Urteile über Zustände oder Vorstellungen gemeint sind, die einem Subjekt allein im inneren Sinn begegnen oder diesem Subjekt zugeschrieben werden können, aufgeklärt hat, nämlich ein Substitut für das fehlende Beharrliche im inneren Sinn anzugeben.“⁷³

Das heißt, der innere Sinn – als (empirischer) Grund unseres Ich – bleibt, Kants Kritikern zufolge, unbestimmt.⁷⁴ Der Umstand, dass dem inneren Sinn die Modalität des Beharrlichen fehlt und er also – wie weiter oben zitiert – eine „fließende Qualität“ oder Modalität hat, macht ihn aber empfänglich für Unwägbarkeiten. Dies könnte einerseits als Freiheit des Subjekts verstanden werden, andererseits aber auch als Grund für den regelmäßigen Verstoß gegen die von uns selbst verfassten moralischen Ansprüche.

⁷⁰ Vgl. Heiner F. Klemme: *Kants Philosophie des Subjekts*, a.a.O., S 228

⁷¹ Vgl. *ibid.*, S 229

⁷² *Ibid.*, S 228

⁷³ *Ibid.*, S 229

⁷⁴ Kant selbst will ihn ja durch den Verstand bestimmen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die prädikative Unbestimmtheit des Ich nicht Ausweis seiner Substantialität, sondern seines Status als transzendentaler Bestimmung ist. „Das Ich ist [...] transzendentales Subjekt, das als Bedingung der Möglichkeit aller Prädikationen selbst prädikativ unbestimmt bleiben muss.“⁷⁵

Dies hat zur Folge bzw. ist der Grund dafür, dass die Konzeption einer anschauenden Selbsterkenntnis von Kant aufgegeben wird. Bestehen bleibt „[...] der durch den Begriff der synthetischen Selbstbestimmung der eigenen im bloßen Selbstbewusstsein gedachten Existenz vermittelte Zusammenhang von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis [...]“.⁷⁶

In beiden Auflagen der Kritik orientiert sich Kant allerdings an einer Konzeption, nach der die transzendente Ästhetik der transzendentalen Analytik und somit jeder Art von Erkenntnis vorgängig ist. Das bedeutet, Selbsterkenntnis meint immer die Erkenntnis eines Subjekts, welches durch die transzendente Ästhetik in einen Weltzusammenhang (Raum und Zeit) gestellt ist, der zugleich von diesem Subjekt der Erkenntnis aber durch die apriorischen Formen der Anschauung allererst gestiftet werden muss.⁷⁷

Dieser Weltzusammenhang nun führt uns zum sogenannten „Ding an sich“, das heißt, zur Welt, wie sie „an sich“ beschaffen ist und nicht wie sie nur erscheint. Mit anderen Worten, was erkennt das Subjekt eigentlich, wenn es von Erkenntnis spricht?

Um auf diese Frage eingehen zu können, möchte ich die in der Fachliteratur bis heute nicht abgeschlossene Diskussion des „Ding an sich“ und den Begriff des transzendentalen Gegenstandes näher beleuchten.

1.3.3 „Ding an sich“ und transzendentales Bewusstsein

Von Kant kann man sagen, dass er „[...] in der Tat mit dem mundus sensibilis und dem mundus intelligibilis von zwei ‚metaphysisch‘ distinkten Welten ausgeht, deren Glieder wir als theoretische und praktische Wesen ‚zugleich‘ sind.“⁷⁸

Dieses „zugleich sein“ in zwei verschiedenen Welten – zu der Kant dann noch die dritte Welt des ‚Ding an sich‘ hinzufügt – ist schwer vermittelbar innerhalb einer Welt der Wissenschaft, zumal als Kant selbst den Anspruch hat, wissenschaftlich zu arbeiten, wissenschaftlicher als einige seiner Vorgänger. Widersprüche und Brüche tun sich auf, vor allem bei der Frage, was

⁷⁵ Frank Kuhne: *Selbstbewusstsein und Erfahrung bei Kant und Fichte*, a.a.O., S 64

⁷⁶ Vgl. *ibid*, S 9

⁷⁷ Vgl. *ibid*, S 11

⁷⁸ Heiner F. Klemme: *Kants Philosophie des Subjekts*, a.a.O., S 270

nun als „Welt“, vor allem aber als „Ding an sich“ verstanden werden kann. Der Begriff des „Ding an sich“ bereitet nämlich erhebliche Schwierigkeiten, die bis heute nicht gelöst sind. Besondere Bedeutung erlangt dabei das Problem, ob „Ding an sich“ und Erfahrungsgegenstand zwei verschiedene Objektbereiche bezeichnen, oder aber zwei verschiedene Weisen darstellen, ein und denselben Gegenstand zu betrachten. Die erstgenannte Position würde dabei eine metaphysische Interpretation bezeichnen, während die zweitgenannte Position einen phänomenologischen oder methodologischen Perspektivismus darstellt.⁷⁹

Das Problem resultiert aus dem Umstand der „doppelten Affektion“. In den Eingangsüberlegungen zur transzendentalen Ästhetik weist Kant darauf hin, dass die Fähigkeit, Vorstellungen zu bekommen, durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, Sinnlichkeit bezeichne.⁸⁰ „Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden, ist Empfindung. Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heißt empirisch. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt Erscheinung.“⁸¹

Das Problem, das sich aus diesen begrifflichen Bestimmungen ergibt, wird – wie oben erwähnt – unter dem Stichwort der „doppelten Affektion“ des Erkenntnissubjekts in der Fachliteratur thematisiert. Die Frage ist, durch welchen Gegenstand genau, werden wir nun affiziert? Durch das „Ding an sich“ (transzendente Affektion) oder durch den empirischen Gegenstand (empirische Affektion), das heißt durch den inneren Sinn vermittelt dessen Affizierung durch den Verstand (empirisches Ich) – oder durch beides? Beides führt – nach Kant – zu einer Erscheinung für das Subjekt.⁸² Allein die Implikationen sind völlig unterschiedliche, hier der Verstand, dort die Sinne, die für die Erscheinung verantwortlich sind. Die zu ziehenden Schlüsse bzw. die zu entwickelnden Hypothesen wären also sehr unterschiedlicher Natur.

In der Fachdiskussion⁸³ ist man zu einer „Zwei-Perspektiven-Interpretation“ gelangt, die darauf hinausläuft, dass Kants Rede vom „Ding an sich“ elliptisch sei und die vollständig Rede daher laute „Ding-an-sich-selbst-betrachtet“. Das „an sich“ sei eine adverbiale Bestimmung zu ‚betrachtet und keine adominale Bestimmung zu ‚Ding“. Dies wird von Prauss durch eine Reihe von Textstellen belegt. Im übrigen spreche Kant – so Prauss –

⁷⁹ Vgl. Heiner F. Klemme: *Kants Philosophie des Subjekts*, a.a.O., S 245

⁸⁰ Immanuel Kant: *KrV* (1787), S 49. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa03/049.html> (Zugriff: 1.3.14 um 19:27 h)

⁸¹ Ibid, S 50. Digital: <http://korpora.org/Kant/aa03/050.html> (Zugriff: 1.3.14 um 19:31 h)

⁸² Vgl. Heiner F. Klemme: *Kants Philosophie des Subjekts*, a.a.O., S 246

⁸³ Vgl. Gerold Prauss: „Kant und das Problem der Dinge an sich“, Bonn (1974), S 22-23. In: Heiner F. Klemme: *Kants Philosophie des Subjekts*, a.a.O., S 246 ff

anstelle von Ding promiscue auch von Objekt, Sache und Gegenstand, was mit Mitteln der Sprachstatistik belegt sei. Es handle sich demnach bei dem Ding, das auf der Ebene der philosophischen Reflexion einmal als Erscheinung, ein anderes Mal als „Ding an sich selbst“ betrachtet wird, um ein und denselben Gegenstand.⁸⁴ Gleichzeitig unterscheidet Prauss aufgrund der Kantischen Textlage zwischen einem „transzendental-philosophischen“ und einem „transzendent-metaphysischen“ Sinn des „Dinges an sich“. Nur bei letzterem habe Kant an einen selbständigen Objektbereich der „Dinge an sich“ gedacht.⁸⁵ „Jedoch habe Kant dabei, so Prauss, seine eigene Theorie nicht richtig verstanden bzw. ausgelegt, da er sonst von ihrer Unhaltbarkeit überzeugt gewesen wäre.“⁸⁶

Und weiter heißt es bei Prauss: „ »Nicht einmal in ihren Ansätzen läßt sich die Kantische Philosophie etwa den Kantischen Schriften einfach entnehmen. Sie muß vielmehr, wie keine andere Philosophie, aus diesen Schriften erst rekonstruiert, ja oft genug sogar geradezu gegen diese Schriften überhaupt erst konstruiert werden.«⁸⁷

Unter Rückgriff auf Prauss' Überlegungen hat Henry Allison⁸⁸ eine Zwei-Perspektiven-Interpretation vorgelegt, die als methodologische Interpretation Schwierigkeiten der metaphysischen Zwei-Welten-Interpretation von „Ding an sich“ und Erscheinung vermeiden soll. Die Besonderheit seiner Sichtweise liegt darin, dass er an der Raum-Zeit Theorie Kants und ihrer apriorischen Qualität für unser Erkenntnisvermögen festhält, darin aber keine Schwierigkeiten für die Zwei-Perspektiven-Theorie sieht. Er meint, bei dem „Ding an sich“ und dem empirischen Gegenstand handle es sich um zwei verschiedene Betrachtungsweisen eines numerisch identischen Gegenstandes. Es werde einfach bei der Betrachtung des „Dinges an sich“ von dessen epistemischen Bedingungen abstrahiert, unter denen eine Erkenntnis des empirischen Gegenstandes allein möglich sei.⁸⁹ Folglich beruhe Kants Unterscheidung zwischen „Ding an sich“ und dem empirischen Objekt der Erkenntnis auf einer veränderten methodologischen Zugangsweise. Außerdem habe Kant selbst nie die These zweier numerisch distinkter Objekte vertreten.⁹⁰

⁸⁴ Vgl. *ibid*, S 52. In: Heiner F. Klemme: *Kants Philosophie des Subjekts*, a.a.O., S 246, 247

⁸⁵ Vgl. *ibid*, S 197. In: Heiner F. Klemme: *Kants Philosophie des Subjekts*, a.a.O., S 248

⁸⁶ Heiner F. Klemme: *Kants Philosophie des Subjekts*, a.a.O., S 248

⁸⁷ Gerold Prauss: „*Kant und das Problem der Dinge an sich*“, Bonn (1974), S 195. In: Heiner F. Klemme: *Kants Philosophie des Subjekts*, a.a.O., S 248

⁸⁸ Vgl. Henry E. Allison: „*The Non-Spatiality of Things in Themselves for Kant*“. In: *Journal of the History of Philosophy*, N° 14, 1976, S 313-321, S 320 ff. In: Heiner F. Klemme: *Kants Philosophie des Subjekts*, a.a.O., S 247 ff

⁸⁹ Vgl. *ibid*

⁹⁰ Vgl. Heiner F. Klemme: *Kants Philosophie des Subjekts*, a.a.O., S 247

Festzuhalten ist also, dass nicht nur unklar ist, wie das Verhältnis von „Ding an sich“ und Erscheinung im Rahmen des Kantischen Kritizismus im einzelnen verstanden werden muss, sondern unklar ist auch, in welcher Beziehung das „Ding an sich“ zum transzendentalen Gegenstand steht, ein Konzept das Kant im Rahmen der *Kritik der reinen Vernunft* erstmals in der Deduktion A zur Sprache bringt.⁹¹ Eine Schwierigkeit besteht darin, dass Kant das „Ding an sich“ und den „transzendentalen Gegenstand“ gleichzusetzen scheint, entgegen anders lautender Ausführungen in seinen Texten.⁹² Das „Ding an sich“ wird hier im Kontext der Rezeptivität unserer Sinnlichkeit verhandelt, während der transzendente Gegenstand sein Gegenüber auf der Seite der Spontaneität unseres Verstandes ist.⁹³

Zusätzlich verschärft wird diese Problematik durch den Umstand, dass Kant – in der transzendentalen Analytik – mit den Phaenomena und Noumena eine zusätzliche Unterscheidung eingeführt hat, „[...] die in einem nicht gerade auf der Hand liegenden Verhältnis zu den oben benannten Schlüsselbegriffen steht.“⁹⁴

Was Heiner F. Klemme hier meint, sei mit folgendem Zitat von Kant verdeutlicht: „Ich nenne dasjenige an einem Gegenstande der Sinne, was selbst nicht Erscheinung ist, intelligibel. Wenn demnach dasjenige, was in der Sinnenwelt als Erscheinung angesehen werden muß, an sich selbst auch ein Vermögen hat, welches kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist, wodurch es aber doch die Ursache von Erscheinungen sein kann: so kann man die Causalität dieses Wesens auf zwei Seiten betrachten, als intelligibel⁹⁵ nach ihrer Handlung als eines Dinges an sich selbst, und als sensibel nach den Wirkungen derselben als einer Erscheinung in der Sinnenwelt.“⁹⁶

Wie wir sehen, unterstellt Kant hier dem „Ding an sich“ Ursache von Erscheinungen⁹⁷ auf der sinnlichen Ebene und Ursache von intelligiblen Handlungen auf der Ebene des „Dinges an sich selbst“ zu sein. Hier kommen wir dann zum sogenannten transzendentalen Gegenstand als Gegenüber zum Gegenstand unserer sinnlichen Erfahrung. Dieser transzendente Gegenstand muss den Erscheinungen sozusagen „in Gedanken zum Grunde gelegt“ werden.⁹⁸

⁹¹ Vgl. *ibid.*, S 249

⁹² Vgl. *ibid.*, S 249,250

⁹³ Vgl. *ibid.*, S 262

⁹⁴ *Ibid.*, S 249

⁹⁵ Für Kant ist die intelligible Welt gleichzusetzen mit der moralischen Welt (vgl. *KrV* (1787). Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa03/525.html> (Zugriff: 3.3.14 um 19:13 h)

⁹⁶ *Ibid.*, S 366. Digital: <http://korpora.org/Kant/aa03/366.html> (Zugriff: 3.3.14 um 17:31 h)

⁹⁷ Auf den Widerspruch einer Kausalität zwischen ‚Ding an sich‘ und Erscheinung – da wir ja vom ‚Ding an sich‘ - nach Kant nichts wissen können - hat bereits Heinrich Jacobi, ein Zeitgenosse Kants, hingewiesen (vgl. Heiner F. Klemme: *Kants Philosophie des Subjekts*, .a.a.O, S 245)

⁹⁸ Vgl. Heiner F. Klemme: *Kants Philosophie des Subjekts*.a.a.O.,S 263

Heiner F. Klemme zufolge ist das transzendente Gegenstandsbewusstsein „[...] demnach wesentlich intentional, auf etwas gerichtet, was es nicht selbst ist, ohne doch eine Erscheinung zu meinen.“⁹⁹ Das bedeutet, das transzendente Gegenstandsbewusstsein ist also immer ein Bewusstsein von etwas.¹⁰⁰ Worauf dieses transzendente Gegenstandsbewusstsein gerichtet ist bzw. was dessen Gehalt ist, bleibt allerdings unbestimmt.

Trotzdem vertritt Heiner F. Klemme folgende Meinung: „Mit der Konzeption des durch die Kategorien als den Formen eines Gegenstandes überhaupt gedachten transzendentalen Gegenstandes hat Kant einen Beitrag zur Lösung der Frage, warum Sein bzw. Existenz kein reales Prädikat ist, geleistet. Denn wenn der transzendente Gegenstand ein Etwas und damit eine (jedoch nicht kategorial gemeinte) Realität bezeichnet, dann ist ‚Existenz‘ oder ‚Realität‘ bei der kategorialen Bestimmung dieses Gegenstandes immer schon mitgedacht. In der Bestimmung des Mannigfaltigen der Anschauung bedürfen wir der Kategorie der Existenz nicht, weil Existenz immer schon gedacht wird. Vergleichen wir diese Konzeption mit dem 1787 in die Diskussion eingeführten Begriff der Existenz, der im bloßen Selbstbewußtsein schon enthalten ist, dann haben wir es in beiden Fällen mit einem kategorial unbestimmten Existenzbegriff zu tun, der ein Dasein anzeigt, welches durch den Gebrauch der Kategorien, d. h. ihrer Anwendung auf das Mannigfaltige der Sinnlichkeit, noch zu bestimmen ist. Beide Begriffe sind insofern epistemischer Natur. Erst durch ihre Bestimmung gerät eine ‚ontologische‘ Bedeutung in den Blick.“¹⁰¹

Diese Bestimmung entfaltet Kant nun über das „Reich der Zwecke“ (seine Teleologie), innerhalb des transzendentalen Idealismus. Die Bestimmung der menschlichen Existenz ist die eines sich durch sein moralisches Verhalten als für die höchsten Ideen würdig erweisenden, Subjekts.

Heiner F. Klemme schreibt – abschließend zu dieser Problematik – es zeige sich, dass Kant seiner bereits in der Inauguraldissertation von 1770 gezeigten Auffassung treu geblieben sei. Einer Auffassung, die besage, dass wir nur durch unseren Tod die Dinge so erkennen können, wie sie wirklich beschaffen sind – das praktische Postulat der Unsterblichkeit der Seele vorausgesetzt.¹⁰²

⁹⁹ Ibid, S 257

¹⁰⁰ Ibid, S 256

¹⁰¹ Ibid, S 257,258

¹⁰² Vgl. ibid, S 270

„Die Schwierigkeiten mit Kants Begriffen von Ding an sich und Erscheinung, Noumenon und Phaenomenon leiten sich gerade aus der Annahme ab, daß wir auf der einen Seite in theoretischer Hinsicht nur von Gegenständen unserer Erfahrung sprechen können, daß wir aber auf der anderen Seite die Dinge so erkennen werden, wie sie wirklich sind, wenn wir von unserer Sinnlichkeit 'befreit' werden. Ironischerweise hat Kant damit eine Zwei-Perspektiven-Theorie von Ding an sich und Erscheinung vorgelegt, die sich aber von der Zwei-Perspektiven-Interpretation dadurch fundamental unterscheidet, daß sie aus der Perspektive unserer epistemischen Erkenntnisbedingungen zwei 'ontologisch' verschiedene Welten und Objektbereiche (Phaenomena, Noumena) annimmt, die unter Vernachlässigung dieser Bedingungen jedoch miteinander identifiziert werden. Wie aber im Rahmen der Kantischen Theorie noch sinnvoll davon gesprochen werden kann, daß in theoretischer Hinsicht ein als Phaenomenon bestimmter Gegenstand identisch sein soll mit eben diesem als Noumenon erkannten Gegenstand, wird wohl unter Bedingungen unserer Sinnlichkeit nicht zu klären sein.“¹⁰³

Kant widmet sich allerdings nicht dieser theoretischen Problematik, sondern widmet sich – gerade weil die „letzten Fragen“ nicht beantwortet werden können – der Praxis. Das heißt, für ihn ist entscheidend, was der Mensch unter diesen Bedingungen leisten kann, was er tun soll, auch, was er hoffen darf. Daher ist für Kant die Frage entscheidender, was der Mensch mit seiner – wohl angenommenen, aber dadurch auch nicht widerlegbaren – Freiheit tun soll. Wie soll er sich verhalten, um sich als Mensch würdig zu erweisen?

Auch Lévinas' Philosophie sieht sich übrigens derselben Problematik gegenüber, die Heiner F. Klemme thematisiert. Auch bei ihm vereinigen sich im Subjekt, in Form der Unendlichkeit „intelligible“ Aspekte mit Aspekten der sinnlichen Erfahrung, die die Subjekte im Beziehungsgeschehen machen. Wie die Unendlichkeit hier im sinnlichen Wesen vermittelt werden soll, bleibt Gegenstand spekulativer Gedankengänge. Diese Problematik wird aber so lange bestehen bleiben, so lange der Mensch nicht erklären kann, was denken ist, woher oder wie es zustande kommt. Messungen der Hirnströme und sezieren des Gehirns selbst, helfen hier nicht weiter und daher wird die Frage, wie Denken oder wie menschliches Bewusstsein zu verstehen ist, die PhilosophInnen weiterhin beschäftigen. Kant und Lévinas' metaphysisches Prinzip rekurriert auf den Begriff „heilig“¹⁰⁴. Das heißt, sie sprechen über ein

¹⁰³ Ibid, S 270

¹⁰⁴ Zum Begriff der ‚Heiligkeit‘ in Kants Werk vgl. Rudolf Eisler: *Kant-Lexikon* (1930). Digital: <http://www.textlog.de/32426.html> (Zugriff: 23.3.14 um 15:58 h). Bzgl. Lévinas vgl. Emmanuel Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Karl Alber Studienausgabe, Freiburg, München 2008, S 279. Hier befindet

Prinzip, das ihnen als unantastbar gilt, ein Prinzip, das als unbedingtes angesehen wird und von dem alle anderen Prinzipien oder – nach Kant – Zwecke, hergeleitet werden. Auch der „gute Wille“ wird bei Kant unter die „Heiligkeit“ gestellt. „[...] Kant hat die ›Heiligkeit des Willens‹ als ›praktische Idee‹ bestimmt, »welche notwendig zum *Urbilde* dienen muß, welchem sich ins Unendliche zu nähern das einzige ist, was allen endlichen vernünftigen Wesen zusteht« (KpV A 58).¹⁰⁵

Für Lévinas definiert der Begriff der Heiligkeit das Anthropologische jenseits der Gattung Mensch.¹⁰⁶ Hier nimmt er auch Bezug auf „[...] eine wirkmächtige Denkfigur Platons [...], die am Anfang der abendländischen Philosophie steht. In der *Politeia* 509b wird das Göttliche in der Gestalt der ›Idee des Guten‹ als ›jenseits der Seiendheit‹ [...] charakterisiert. Als transzendenter Ursprung der gesamten Wirklichkeit liegt er eben jenseits dieser.“¹⁰⁷

Unter dem Aspekt, dass Philosophie als Wissenschaft gilt und sich daher eigentlich mit Themen beschäftigt, die – dem wissenschaftlichen Postulat entsprechend – intersubjektiv nachvollziehbar sein müssen, sind Heiner F. Klemmes folgende Gedanken zu verstehen: „Wenn es nun einerseits der Fall ist, daß Erkenntnis genau dann vorliegt, wenn wir reine Verstandesbegriffe auf Erscheinungen beziehen; der Gegenstand, auf den sie im Erkenntnisurteil bezogen werden, andererseits aber nichts anderes ist, als die Einheit des reinen Verstandes, die transzendente Apperzeption, dann nimmt man mit Erstaunen zur Kenntnis, warum Kant so beharrlich darauf hinweist, daß wir niemals den Gegenstand so, wie er an sich selbst beschaffen sein mag, erkennen können. Dies ist deshalb so erstaunlich, weil Kant – wie David Hume – darauf hätte hinweisen können, daß dasjenige, was die Grundlage oder das Material der Erkenntnis auf Seiten der Sinnlichkeit ausmacht, ein bloßer Strom von Wahrnehmungen ist. Wie und durch wen diese im menschlichen Geist hervorgerufen werden, ob durch einen uns unbekanntem Gegenstand, durch Gott oder durch uns selbst, kann demgegenüber als eine zu vernachlässigende Problematik angesehen werden. Hume verabschiedet in wenigen Worten diese Frage der alten Metaphysik; für Kant ist sie ein zentraler Gegenstand seiner Philosophie.“¹⁰⁸

Lévinas, dass das ‚Numinose‘ einen ‚Beigeschmack‘ habe, während die ‚Heiligkeit‘ diesen offenbar nicht hat.

¹⁰⁵ Norbert Fischer, Jakub Sirovátka (Hrsg.): *Die Gottesfrage in der Philosophie von Emmanuel Levinas*, Felix Meiner Verlag, Hamburg (2013), S 253 (Fußnote 56)

¹⁰⁶ Vgl. *ibid*

¹⁰⁷ *Ibid*, S 252 (Fußnote 50)

¹⁰⁸ Heiner F. Klemme: *Kants Philosophie des Subjekts*, a.a.O., S 253,254

Es stellt sich die Frage, was denn nun unser Dasein bestimmt, wenn nicht das auf Gegenstände – die sich uns als Erscheinungen zeigen und für unsere Selbstbestimmung bzw. unsere Selbsterkenntnis daher nur unzureichende Erkenntnis liefern – gerichtete Denken? Von welcher Perspektive her bestimmt sich das Subjekt – oder wird es gar „ontologisch“ bestimmt?

1.4 Antinomien der reinen Vernunft und die daraus folgenden regulativen Ideen

Die einzelnen – in der *Kritik der reinen Vernunft*, in der transzendentalen Dialektik – entwickelten vier Antinomien¹⁰⁹ können an dieser Stelle nicht nachgezeichnet werden – es würde den Rahmen der Arbeit sprengen. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich die reine Vernunft in dem Versuch das Unbedingte zu erkennen und damit die sinnliche Erfahrung zu übersteigen, in Widersprüche verwickelt, da jenseits der Erfahrung das Wahrheitskriterium eines synthetischen Satzes a priori nicht herangezogen werden kann und der Satz des Widerspruches uns nicht das Unbedingte aufzeigt, sondern im Gegenteil, zu einem infiniten Regress führt. „Kants Antinomien sind insgesamt auf dem Dualismus von Vernunft und Sinnlichkeit erbaut und resultieren aus der zuvor als unzulässig erkannten Überschreitung von dessen innerer Grenze (innerer Sinn, Anm.Verf.) [...]“¹¹⁰

Nach Kant hat aber die Vernunft dennoch ein notwendiges Bedürfnis, über die Erfahrungserkenntnis hinaus, zu weiteren Erkenntnissen zu gelangen.

Kant selbst sieht nun den „transzendentalen Idealismus“ als Schlüssel zur Auflösung der „kosmologischen Dialektik“, wie er im sechsten Abschnitt der Antinomie der reinen Vernunft anführt.¹¹¹ Hier kommt also der weiter oben bereits behandelte „transzendente Gegenstand“ zum Tragen. Diesen stellt sich Kant folgendermaßen vor: „Uns ist wirklich nichts gegeben, als die Wahrnehmung und der empirische Fortschritt von dieser zu andern möglichen Wahrnehmungen.[...] Die nichtsinnliche Ursache dieser Vorstellungen ist uns gänzlich unbekannt, und diese können wir daher nicht als Objekt anschauen; denn dergleichen Gegenstand würde weder im Raume, noch der Zeit (als bloßen Bedingungen der sinnlichen

¹⁰⁹ Auf die Entwicklung derselben kann – aufgrund des formal festgesetzten Umfanges dieser Arbeit - an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden. Wir werden uns deshalb vor allem den Resultaten bzw. den von Kant hieraus entwickelten Schlüssen widmen. Ich verweise auf die *Kritik der reinen Vernunft* (1787), S 281 ff (Digital: <http://korpora.org/Kant/aa03/281.html> (Zugriff: 1.3.14 um 17:02h) und die in dieser Arbeit in diesem Zusammenhang zitierte Sekundärliteratur.

¹¹⁰ Michael Städtler: *Kant und die Aporetik moderner Subjektivität. Zur Verschränkung historischer und systematischer Momente im Begriff der Selbstbestimmung*, Akademie Verlag, Berlin 2011, S 325

¹¹¹ Immanuel Kant: *KrV* (1787), S 338. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa03/338.html> (Zugriff: 7.3.14 um 13:44 h)

Vorstellung) vorgestellt werden müssen, ohne welche Bedingungen wir uns gar keine Anschauung denken können. Indessen können wir die bloß intelligibele Ursache, der Erscheinungen überhaupt, das transzendente Objekt nennen, bloß, damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Rezeptivität korrespondiert. Diesem transzendentalen Objekt können wir allen Umfang und Zusammenhang unserer möglichen Wahrnehmungen zuschreiben, und sagen: daß es vor aller Erfahrung an sich selbst gegeben sei.¹¹²

Mit anderen Worten, Kant geht als Eckpfeiler seines Gedankengebäudes von der Funktionalität und Einsichtigkeit einer „Idee vom Dasein Gottes“, von der „Unsterblichkeit der Seele“ und der „Unendlichkeit der Welt“ aus. Diese „regulativen Ideen“ der reinen (praktischen) Vernunft stiften in seinem philosophischen System die benötigte Einheit und den Ursprung, auf den hin eine sinnvoll geordnete intelligible Welt für das Subjekt errichtet werden kann.

In diesem Zusammenhang stellt Michael Städtler¹¹³ fest: „Weil die Annahme der Realität der Erscheinungen auf einen Widerspruch aus zwei falschen Sätzen führe, folge als Bedingung der Möglichkeit eines vermittelnden dritten die transzendente Idealität aller Erscheinungen. Nun hatte aber erst die Annahme des transzendentalen Idealismus auf die Einsicht in jene Widerspruchsdiagnostik geführt, aus der er nun indirekt bewiesen werden soll. Einerseits wird durch diesen Zirkel die Vernunftdiagnostik als bloßes Spiel von *entia rationis*, als eine Verirrung der Vernunft in sich selbst, vorgestellt, aus der aber indirekt an allen Enden die Erfahrung hervorspringen soll, und zwar als eine von Dialektik und Antinomie ganz unberührte: 'Der Widerstreit der daraus gezogenen Sätze entdeckt aber, dass in der Voraussetzung eine Falschheit liege, und bringt uns dadurch zu einer Entdeckung, der wahren Beschaffenheit der Dinge als Gegenstände der Sinne'.“¹¹⁴

Das bedeutet, dass die Beschaffenheit der Dinge, deren Reflexion die Vernunft in Antinomien stürzte, für Kant das Wahre ist; die Widersprüche der Vernunft fallen nicht in deren Verhältnis zu ihren Gegenständen, sondern in die Vernunft selbst. Dies deshalb, weil sie sich Gegenstände als ihre Gegenstände vorstelle und sich so nur mit sich beschäftige.¹¹⁵

Kant entwickelt in der dritten Antinomie der reinen Vernunft sein „Postulat der Freiheit des Menschen“. Er fragt, ob der Mensch den Kausalgesetzen der Natur unterliege und es daher keine Freiheit für ihn gebe oder ob er diesen Kausalgesetzen nicht ausschließlich unterliege.

¹¹² Ibid, S 340 ff. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa03/340.html> (Zugriff: 7.3.14 um 14:07 h). Siehe S 29 dieser Arbeit.

¹¹³ Michael Städtler: *Kant und die Aporetik moderner Subjektivität*, a.a.O., S 332

¹¹⁴ Immanuel Kant: *KrV* (1787), S 535. In: Michael Städtler: *Kant und die Aporetik moderner Subjektivität*, a.a.O., S 332

¹¹⁵ Vgl. *ibid*, S 535. In: Michael Städtler: *Kant und die Aporetik moderner Subjektivität*, a.a.O., S 332

Kant kommt zu dem Schluss: „[...]wir reden hier nicht vom absolut ersten Anfange der Zeit nach, sondern der Causalität nach. Wenn ich jetzt (zum Beispiel) völlig frei und ohne den nothwendig bestimmenden Einfluß der Naturursachen von meinem Stuhle aufstehe, so fängt in dieser Begebenheit sammt deren natürlichen Folgen ins Unendliche eine neue Reihe schlechthin an, obgleich der Zeit nach diese Begebenheit nur die Fortsetzung einer vorhergehenden Reihe ist. Denn diese Entschließung und That liegt gar nicht in der Abfolge bloßer Naturwirkungen und ist nicht eine bloße Fortsetzung derselben; sondern die bestimmenden Naturursachen hören oberhalb derselben in Ansehung dieses Eräugnisses ganz auf, das zwar auf jene folgt, aber daraus nicht erfolgt und daher zwar nicht der Zeit nach, aber doch in Ansehung der Causalität ein schlechthin erster Anfang einer Reihe von Erscheinungen genannt werden muß.[...] Die Bestätigung von dem Bedürfniß der Vernunft, in der Reihe der Naturursachen sich auf einen ersten Anfang aus Freiheit zu berufen, leuchtet daran sehr klar in die Augen: daß (die Epikurische Schule ausgenommen) alle Philosophen des Alterthums sich gedrungen sahen, zur Erklärung der Weltbewegungen einen ersten Bewegter anzunehmen, d. i. eine freihandelnde Ursache, welche diese Reihe von Zuständen zuerst und von selbst anfing. Denn aus bloßer Natur unterfingen sie sich nicht, einen ersten Anfang begreiflich zu machen.“¹¹⁶

Kant nimmt nun die sich selbst in Widersprüche verwickelnde Vernunft zum Anlass, hier einen Übergang von der theoretischen bzw. erkenntnistheoretischen Sphäre in die praktische Sphäre des Subjekts zu vollziehen. Es wird ihm also nicht mehr um die Selbsterkenntnis des Subjekts gehen, sondern vielmehr darum, was das Subjekt – nachdem es die Frage, was wir wissen können in der *Kritik der reinen Vernunft* mit den hier aufgezeigten Grenzen unseres Erkenntnisvermögens, auch in Bezug auf unser „Subjekt sein“, beantwortete – tun soll.

Mit anderen Worten, wie soll dieses Subjekt handeln, damit es sich seiner Freiheit würdig erweist?

1.4.1 Regulative Ideen der reinen Vernunft

Kant begründet sein Konzept der regulativen Ideen der Vernunft folgendermaßen:

„[...] Zuerst ein gewisses praktisches Interesse, woran jeder Wohlgesinnter, wenn er sich auf seinen wahren Vorteil versteht, herzlich Teil nimmt. Daß die Welt einen Anfang habe, daß mein denkendes Selbst einfacher und daher unverweslicher Natur, daß dieses zu gleich in

¹¹⁶ Immanuel Kant: *KrV* (1787), S 312. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa03/312.html> (Zugriff: 23.3.14 um 17:42 h)

seinen willkürlichen Handlungen frei und über den Naturzwang erhoben sei, und daß endlich die ganze Ordnung der Dinge, welche die Welt ausmachen, von einem Urwesen abstamme, von welchem alles seine Einheit und zweckmäßige Verknüpfung entlehnt, das sind so viel Grundsteine der Moral und Religion. Die Antithesis raubt uns alle diese Stützen, oder scheint wenigstens sie uns zu rauben.“¹¹⁷ Kant sieht also in den „regulativen Ideen“ eine psychologische Funktion, nämlich die, dem Subjekt Halt und Zuversicht zu vermitteln.

Gleichzeitig attestiert er der menschlichen Vernunft auch ein spekulatives Interesse, ein Unbedingtes anzunehmen, von dem her sich die »ganze Kette der Bedingungen« fassen lassen und die Ableitung des Bedingten begriffen werden könne.¹¹⁸

Kant zufolge bedient sich auch der Empirismus, „regulativer Ideen“, ohne dies jedoch auszuweisen. „[...] [W]o es ihrer (den Empiristen, Anm. Verf.) Gemächlichkeit zuträglich ist, den Faden physischer Untersuchungen abzureißen, und, mit einem Vorgeben von Erweiterung der Erkenntnis, ihn an transzendente Ideen zu knüpfen, durch die man eigentlich nur erkennt, daß man nichts wisse; [...]. So aber, wenn der Empirismus in Ansehung der Ideen (wie es mehrertheils geschieht) selbst dogmatisch wird und dasjenige dreist verneinet, was über der Sphäre seiner anschauenden Erkenntnisse ist, so fällt er selbst in den Fehler der Unbescheidenheit, der hier um desto tadelbarer ist, weil dadurch dem praktischen Interesse der Vernunft ein unersetzlicher Nachteil verursacht wird.“¹¹⁹

Heiner F. Klemme sieht zwei Motive, die Kant dazu bewogen hätten, unter der Perspektive einer Theorie der Erfahrung ein essentielles Interesse an einem Reich noumenaler Gegenstände zu haben. Das erste Motiv sieht Klemme in der „Kultivierung“ des „Dinges an sich“, im Interesse einer Widerlegung des Idealismus. Das zweite Motiv sei das der Grenzbestimmung durch den Begriff des Noumen. Die Rede vom transzendentalen Gegenstand als Ursache der Erscheinungen sei dabei als Grenzziehung der Anmaßungen der Sinnlichkeit durch den Verstand zu verstehen, so Heiner F. Klemme.¹²⁰

Kant selbst schreibt vom letzten Zweck der reinen Vernunft in der Kritik derselben, im Abschnitt der transzendentalen Methodenlehre: „Die Endabsicht, worauf die Spekulation der

¹¹⁷ Immanuel Kant: *KrV* (1787), S 324 ff. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa03/324.html> (Zugriff: 6.3.14 um 16:06 h)

¹¹⁸ Vgl. *ibid.*, S 324 ff

¹¹⁹ *Ibid.*, S 327. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa03/327.html> (Zugriff: 7.3.14 um 18:01 h)

¹²⁰ Vgl. Heiner F. Klemme: *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*. (Kant-Forschungen, Reinhard Brandt; Werner Stark (Hrsg.), Bd. 7), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1996, S 254

Vernunft im transzendentalen Gebrauche zuletzt hinausläuft, betrifft drei Gegenstände: die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele, und das Dasein Gottes.¹²¹

Im Anschluss an obige Aussage merkt Kant an, dass wir für unser Wissen die Erkenntnis obiger Gegenstände eigentlich nicht brauchen. Dass unsere Vernunft sich aber trotzdem diese Fragen stellt und sich mit ihnen seit Jahrhunderten beschäftigt, lässt Kant schließen, dass ihre Wichtigkeit eigentlich das Praktische angehen müsse.¹²² Dieses Praktische wiederum siedelt Kant im reinen Verstand an, das heißt, die Ideen des Praktischen. „[...] Dagegen würden reine praktische Gesetze, deren Zweck durch die Vernunft völlig a priori gegeben ist, und die nicht empirisch bedingt, sondern schlechthin gebieten, Produkte der reinen Vernunft sein. Dergleichen aber sind die moralischen Gesetze, mithin gehören diese allein zum praktischen Gebrauche der reinen Vernunft, und erlauben einen Kanon. Die ganze Zurüstung also der Vernunft, in der Bearbeitung, die man reine Philosophie nennen kann, ist in der Tat nur auf die drei gedachten Probleme gerichtet. Diese selber aber haben wiederum ihre entferntere Absicht, nämlich, was zu tun sei, wenn der Wille frei, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist. Da dieses nun unser Verhalten in Beziehung auf den höchsten Zweck betrifft, so ist die letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur, bei der Einrichtung unserer Vernunft, eigentlich nur aufs Moralische gestellt.“¹²³

Kant selbst „verteidigt“ sein Gedankengebäude des transzendentalen Idealismus bzw. der regulativen Ideen der Vernunft in der Kritik derselben, im dritten Abschnitt: Vom Meinen, Wissen und Glauben, indem er schreibt: „Ist das aber alles, wird man sagen, was reine Vernunft ausrichtet, indem sie über die Grenzen der Erfahrung hinaus Aussichten eröffnet? Nichts mehr als zwei Glaubensartikel? So viel hätte auch wohl der gemeine Verstand, ohne darüber die Philosophen zu Rathe zu ziehen, ausrichten können!

[...]Aber verlangt ihr denn, daß ein Erkenntniß, welches alle Menschen angeht, den gemeinen Verstand übersteigen und euch nur von Philosophen entdeckt werden solle? Eben das, was ihr tadelt, ist die beste Bestätigung von der Richtigkeit der bisherigen Behauptungen, da es das, was man anfangs nicht vorhersehen konnte, entdeckt, nämlich daß die Natur in dem, was Menschen ohne Unterschied angelegen ist, keiner parteiischen Austheilung ihrer Gaben zu beschuldigen sei, und die höchste Philosophie in Ansehung der wesentlichen Zwecke der

¹²¹ Immanuel Kant: *KrV* (1787), S 518. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa03/518.html> (Zugriff: 7.3.14 um 16:51 h)

¹²² Vgl. *ibid*, S 519. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa03/519.html> (Zugriff: 7.3.14 um 16:57 h)

¹²³ *Ibid*, S 520. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa03/520.html> (Zugriff: 7.3.14 um 17:22 h)

menschlichen Natur es nicht weiter bringen könne, als die Leitung, welche sie auch dem gemeinsten Verstande hat angedeihen lassen.“¹²⁴

1.5 Das Subjekt in seinem (praktischen) Weltzusammenhang

1.5.1 Die praktischen Vernunft

Kant unterscheidet zwischen praktischer und theoretischer Vernunft. Wenn es um das Vermögen als solchem geht, so gibt es nur eine Vernunft. Bei der Kantischen Unterscheidung zwischen theoretisch und praktisch geht es vielmehr um die *Anwendung* dieses Vermögens. Daher spricht Kant auch vom „Gebrauch der Vernunft“.

„Der theoretische Gebrauch der Vernunft beschäftigte sich mit Gegenständen des bloßen Erkenntnisvermögens, [...] Mit dem praktischen Gebrauche der Vernunft verhält es sich schon anders. In diesem beschäftigt sich die Vernunft mit Bestimmungsgründen des Willens, [...] Hier ist also die erste Frage: ob reine Vernunft zur Bestimmung des Willens für sich allein zulange, oder ob sie nur als empirisch – bedingte ein Bestimmungsgrund derselben sein könne. Nun tritt hier ein durch die *Kritik der reinen Vernunft* gerechtfertigter, obzwar keiner empirischen Darstellung fähiger Begriff der Kausalität, nämlich der der *Freiheit*, ein, und wenn wir anjetzt Gründe ausfindig machen können, zu beweisen, daß diese Eigenschaft dem menschlichen Willen (und so auch dem Willen aller vernünftigen Wesen) in der Tat zukomme, so wird dadurch nicht allein dargetan, daß reine Vernunft praktisch sein könne, sondern daß sie allein, und nicht die empirisch-beschränkte, unbedingterweise praktisch sei. [...] Die *Kritik der praktischen Vernunft* überhaupt hat also die Obliegenheit, die empirisch bedingte Vernunft von der Anmaßung abzuhalten, ausschließungsweise den Bestimmungsgrund des Willens allein abgeben zu wollen.“¹²⁵

Kant schafft hier also eine „Nische“, einen Freiraum für das Subjekt, in welchem es – als vernunftbegabtes Wesen – zu seinem eigentlichen „Subjekt sein“ findet. Dies geschieht dadurch, dass es in Ausübung seiner Handlungs- und Urteilsfreiheit seinen Willen lenkt. In welche Richtung und zu welchem Zweck das Subjekt seinen Willen lenkt, das haben wir im vorigen Kapitel dieser Arbeit – in groben Zügen – vernommen. Wie sich das nun praktisch vollziehen soll, werden wir im Folgenden sehen.

¹²⁴ Ibid, S 537 ff. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa03/537.html> (Zugriff: 7.3.14 um 18:37 h)

¹²⁵ Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), S 15 ff. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa05/015.html> (Zugriff: 7.3.14 um 10:53 h)

1.5.2 Zur Freiheit des Subjekts

In der *Kritik der reinen Vernunft* schreibt Kant im 9. Abschnitt „[v]on dem empirischen Gebrauche des regulativen Princips der Vernunft in Ansehung aller kosmologischen Ideen“ unter Punkt III. über die „Auflösung der kosmologischen Ideen von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen“¹²⁶ über die Kausalität der Freiheit folgendes: „Man kann sich nur zweierlei Kausalität in Ansehung dessen, was geschieht, denken, entweder nach der Natur, oder aus Freiheit. Die erste ist die Verknüpfung eines Zustandes mit einem vorigen in der Sinnenwelt, worauf jener nach einer Regel folgt. Da nun die Kausalität der Erscheinungen auf Zeitbedingungen beruht, und der vorige Zustand, wenn er jederzeit gewesen wäre, auch keine Wirkung, die allererst in der Zeit entspringt, hervorgebracht hätte: so ist die Kausalität der Ursache dessen, was geschieht, oder entsteht, auch entstanden, und bedarf nach dem Verstandesgrundsatz selbst wiederum eine Ursache. Dagegen verstehe ich unter Freiheit, im kosmologischen Verstande, das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, deren Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte. Die Freiheit ist in dieser Bedeutung eine reine transzendente Idee, die erstlich nichts von der Erfahrung Entlehntes enthält, zweitens deren Gegenstand auch in keiner Erfahrung bestimmt gegeben werden kann, [...] Da aber auf solche Weise keine absolute Totalität der Bedingungen im Kausalverhältnisse heraus zu bekommen ist, so schafft sich die Vernunft die Idee von einer Spontaneität, die von selbst anheben könne zu handeln, ohne daß eine andere Ursache vorangeschickt werden dürfe, sie wiederum nach dem Gesetze der Kausalverknüpfung zur Handlung zu bestimmen.“¹²⁷

Kant fragt sich nun – entsprechend der Systematik seines Werkes – auf welchen praktischen Begriff der Freiheit, sich der transzendente Begriff gründet und findet folgende Lösung:

„Die Freiheit im praktischen Verstande ist die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit. Denn eine Willkür ist sinnlich, so fern sie pathologisch (durch Bewegursachen der Sinnlichkeit) affiziert ist; sie heißt tierisch (*arbitrium brutum*), wenn sie pathologisch neccessitiert werden kann. Die menschliche Willkür

¹²⁶ Ich führe diese Überschrift an, um anzuzeigen, dass es auch Kant um eine Aufhebung von ‚Totalität‘ geht. Er schreibt lieber von ‚Einheit des Bewusstseins‘, die er aber nicht als Homogenität der verschiedenen Subjekte verstanden wissen will, sondern eher als regulative Idee, um die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen überhaupt wahrnehmen zu können. Bei dieser artikulierten, also manifest gemachten lediglich ‚regulativen‘ Funktion kann das Andere immer mitgedacht werden, so wie die transzendente Existenz der Gegenstände bei deren Manifestation als Erscheinungen - wie weiter oben erläutert - immer mitgedacht wird. Mit anderen Worten, eine Gleichzeitigkeit von unverfügbarem Sein („Ding an sich“) ist immer mit ‚gemeint‘ wenn Bestimmungen angewendet werden.

¹²⁷ Immanuel Kant: *KrV* (1787), S 362 ff. Digital: <http://korpora.org/Kant/aa03/362.html> (Zugriff: 6.3.14 um 12:54 h)

ist zwar ein *arbitrium sensitivum*, aber nicht *brutum*, sondern *liberum*, weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht notwendig macht, sondern dem Menschen ein Vermögen beiwohnt, sich, unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe, von selbst zu bestimmen.“¹²⁸

Interessant ist hier der Gedanke Kants, dass die Aufhebung der Idee der transzendentalen Freiheit auch alle praktische Freiheit „vertilgen“ würde. Denn so schreibt Kant: “diese (die transzendente Freiheit, Anm.Verf.) setzt voraus, daß, obgleich etwas nicht geschehen ist, es doch habe geschehen *sollen*, und seine Ursache in der Erscheinung also nicht so bestimmend war, daß nicht in unserer Willkür eine Kausalität liege, unabhängig von jenen Naturursachen und selbst wider ihre Gewalt und Einfluß etwas hervorzubringen, was in der Zeitordnung nach empirischen Gesetzen bestimmt ist, mithin eine Reihe von Begebenheiten ganz v o n s e l b s t anzufangen.“¹²⁹

Was bedeutet das aber nun auf der Ebene des Subjekts? „Dieses handelnde Subjekt würde nun, nach seinem intelligibelen Charakter, unter keinen Zeitbedingungen stehen, denn die Zeit ist nur die Bedingung der Erscheinungen, nicht aber der Dinge an sich selbst. [...]Nach seinem empirischen Charakter würde also dieses Subjekt, als Erscheinung, allen Gesetzen der Bestimmung nach, der Kausalverbindung unterworfen sein, und es wäre so fern nichts, als ein Teil der Sinnenwelt, dessen Wirkungen, so wie jede andere Erscheinung, aus der Natur unausbleiblich abfließen. [...]Nach dem intelligibelen Charakter desselben aber (ob wir zwar davon nichts als bloß den allgemeinen Begriff desselben haben können) würde dasselbe Subjekt dennoch von allem Einflusse der Sinnlichkeit und Bestimmung durch Erscheinungen freigesprochen werden müssen, und, da in ihm, so fern es Noumenon ist, nichts geschieht, keine Veränderung, welche dynamische Zeitbestimmung erheischt, mithin keine Verknüpfung mit Erscheinungen als Ursachen angetroffen wird, so würde dieses tätige Wesen, so fern in seinen Handlungen von aller Naturnotwendigkeit, als die lediglich in der Sinnenwelt angetroffen wird, unabhängig und frei sein. Man würde von ihm ganz richtig sagen, daß es seine Wirkungen in der Sinnenwelt von selbst anfange, ohne daß die Handlung in ihm selbst anfängt; und dieses würde gültig sein, [...]So würde denn Freiheit und Natur, jedes in seiner vollständigen Bedeutung, bei eben denselben Handlungen, nachdem man sie mit ihrer intelligibelen oder sensibelen Ursache vergleicht, zugleich und ohne allen Widerstreit angetroffen werden.“¹³⁰

¹²⁸ Ibid, S 363 ff. Digital: <http://korpora.org/Kant/aa03/363.html> (Zugriff: 6.3.14 um 13:04 h)

¹²⁹ Ibid, S 364. Digital: <http://korpora.org/Kant/aa03/364.html> (Zugriff: 6.3.14 um 13:27 h)

¹³⁰ Ibid, S 367 ff. Digital : <http://www.korpora.org/kant/aa03/367.html> (Zugriff: 6.3.14 um 13:58 h)

Wenn nun aber dieses „von selbst“ anfangen des Subjekts nicht doch wieder in Willkür, purer Selbstbehauptung oder gar Tyrannei enden soll, muss es sein „von selbst“ anfangen unter ein moralisches Gesetz stellen, das sich wiederum an einem größeren Ganzen, einer übergeordneten Idee orientiert. Für den Menschen gilt, dass sein höchster Lebenszweck nur im Hinblick auf die transzendentalen Ideen von der Unsterblichkeit der Seele, dem Dasein Gottes und der Unendlichkeit der Welt sinnvoll erscheint und dass er sich dieser Idee würdig erweisen soll – auch mit Bezug auf seine Selbstachtung – indem er seine Sittlichkeit und Moralität entwickelt und sich an den Maximen der Vernunft orientiert, die den Mitmenschen aber auch ihn selbst einschließen. Diese dem Subjekt aus der Vernunft vorgeschriebenen moralischen Gesetze und Pflichten muss es aus freien Stücken und nach gründlicher Abwägung, also nicht aus reiner Gewohnheit oder Nachahmung, befolgen.

Gleichzeitig unterlässt es Kant aber nicht, diese seine aufgestellten Ideen insofern kritisch zu hinterfragen als er schreibt: „Ob aber die Vernunft selbst in diesen Handlungen, dadurch sie Gesetze vorschreibt, nicht wiederum durch anderweitige Einflüsse bestimmt sei, und das, was in Absicht auf sinnliche Antriebe Freiheit heißt, in Ansehung höherer und entfernterer wirkenden Ursachen nicht wiederum Natur sein möge, das geht uns im Praktischen, da wir nur die Vernunft um die Vorschrift des Verhaltens zunächst befragen, nichts an, sondern ist eine bloß speculative Frage, die wir, so lange als unsere Absicht aufs Thun oder Lassen gerichtet ist, bei Seite setzen können.“¹³¹

Wie soll aber nun dieser moralisch-sittliche Lebensvollzug praktisch von statten gehen?

1.5.3 Reflektierende Urteilskraft

Wie bzw. nach welchen Kriterien können wir sinnvoll Urteile fällen, Entscheidungen treffen, Handlungen abwägen? Hier kommt unsere Urteilskraft ins Spiel. Kant unterscheidet bekanntlich zwischen „bestimmender“ und „reflektierender“ Urteilskraft. Während erstere bereits vorhandene Begriffe anwendet, soll zweitere diese Begriffe erst finden, in einem Zusammenspiel unserer (sinnlichen) Einbildungskraft und Begriffen, die aus den Kategorien abgeleitet werden. Kant definiert Urteilskraft folgendermaßen: „Urteilskraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilskraft, [...] b e s t i m –

¹³¹ Immanuel Kant: *KrV* (1787), S 521. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa03/521.html> (Zugriff: 6.3.14 um 16:49 h)

m e n d. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilskraft bloß r e f l e k t i e r e n d. [...] Die reflektierende Urteilskraft, die von dem Besondern in der Natur zum Allgemeinen aufzusteigen die Obliegenheit hat, bedarf also eines Prinzips, welches sie nicht von der Erfahrung entlehnen kann, weil es eben die Einheit aller empirischen Prinzipien unter gleichfalls empirischen aber höheren Prinzipien, und also die Möglichkeit der systematischen Unterordnung derselben unter einander, begründen soll.[...] so ist das Prinzip der Urteilskraft, in Ansehung der Form der Dinge der Natur unter empirischen Gesetzen überhaupt, die Z w e c k m ä ß i g k e i t d e r N a t u r in ihrer Mannigfaltigkeit. D. i. die Natur wird durch diesen Begriff so vorgestellt, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte. Die Zweckmäßigkeit der Natur ist also ein besonderer Begriff a priori, der lediglich in der reflektierenden Urteilskraft seinen Ursprung hat.“¹³²

Das heißt also, „weil der Zweckbegriff nicht zu den Verstandeskategorien gehört, sind unsere Urteile über die Zweckmäßigkeit der Natur auch nicht von konstitutiver, sondern bloß von regulativer Art.“¹³³

Die reflektierende Urteilskraft¹³⁴, die über das Schweben der Einbildungskraft in einen unbestimmten Zustand versetzt wird und so eine Übereinstimmung zwischen dem Urteil und dem zu Beurteilenden zu erlangen sucht, manifestiert sich auf der sinnlichen Ebene in Form von Lust oder Unlustgefühlen, was Kant folgendermaßen beschreibt: „Für das Begehungsvermögen, als ein oberes Vermögen nach dem Freiheitsbegriffe, ist allein die Vernunft (in der allein dieser Begriff statthat) a priori gesetzgebend. – Nun ist zwischen dem Erkenntnis- und dem Begehungsvermögen das Gefühl der Lust, so wie zwischen dem Verstande und der Vernunft die Urteilskraft, enthalten. Es ist also wenigstens vorläufig zu vermuten, daß die Urteilskraft eben so wohl für sich ein Prinzip a priori enthalte, und, da mit dem Begehungsvermögen notwendig Lust oder Unlust verbunden ist (es sei, daß sie, wie beim unteren, vor dem Prinzip desselben vorhergehe, oder, wie beim oberen, nur aus der Bestimmung desselben durch das moralische Gesetz folge), eben so wohl einen Übergang von reinen Erkenntnisvermögen, d.i. vom Gebiete der Naturbegriffe zum Gebiete des Freiheitsbegriffs, bewirken

¹³² Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft* (1788), Heiner F. Klemme (Hrsg.), Felix Meiner Verlag, Hamburg 2006, S 19-21

¹³³ Ibid, Einleitung von Heiner F. Klemme, S XXXVIII

¹³⁴ Bzgl. einer Kritik der reflektierenden Urteilskraft, insofern sie sich eigentlich nur auf bereits im Raum kategorial bestimmte Gegenstände beziehen könne - nach Kants Theorie von Raum und Zeit, die besagt, dass Gegenstände nur durch unser Erkenntnisvermögen a priori in Raum und Zeit gegeben sind und also mithin bereits bestimmt worden sein müssen und daher nicht noch einmal bestimmt werden können - siehe Heiner F. Klemme in der Einleitung in der Kritik der Urteilskraft, Felix Meiner Verlag 2006, S XLIV

werde, als sie im logischen Gebrauche den Übergang vom Verstande zur Vernunft möglich macht.“¹³⁵

Das heißt, Kant verknüpft hier die reflektierende Urteilskraft mit dem Begriff der Freiheit und mit dem Begriff der Vernunft, die – wie wir gesehen haben – die höchsten Ideen in Bezug auf unseren Lebenszweck und davon abgeleitet unser moralisches Verhalten entwickelt. Innerhalb der reflektierenden Urteilskraft obliegt es also dem Subjekt die „richtige“ Entscheidung zu treffen und die Freiheitsgrade, die es hat, entsprechend zu nutzen. Kant unterscheidet zwischen zwei unterschiedlichen Freiheiten, der moralischen Freiheit und der physiologischen Freiheit. Die moralische Freiheit entsteht aus der Unterordnung der physiologischen Willkür unter das moralische Gesetz – wie wir im nächsten Kapitel sehen werden. Kant macht sich auch Gedanken darüber, wie sich – neben dem Lust- oder Unlustgefühl – eine richtig getroffene Entscheidung auf der Ebene des intelligiblen Subjekts auswirken könnte und kommt zu folgendem Schluss: „Ich nenne die Idee einer solchen Intelligenz, in welcher der moralisch vollkommenste Wille, mit der höchsten Seligkeit verbunden, die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist, so fern sie mit der Sittlichkeit (als der Würdigkeit glücklich zu sein) in genauem Verhältnisse steht, das Ideal des höchsten Guts.“¹³⁶

Dieses „genaue Verhältnis“ freilich ist eine theoretische Idee – wie Kant selbst ausführt. Diese Übereinstimmung zu erreichen, ist Aufgabe der reflektierenden Urteilskraft in Ausübung ihrer Freiheit, die sie selbst restringiert – um des „höchsten Gutes“ willen. Dieses „höchste Gut“ bedeutet nun aber nicht, die eigene Glückseligkeit zu maximieren.¹³⁷ Im Gegenteil bedeutet dies, die Glückseligkeit des Anderen, des Mitmenschen zu fördern und hierzu die eigene (moralische) Vollkommenheit zu entwickeln. Im nächsten Kapitel wird dieser Umstand ausführlicher behandelt.

Kant schreibt der Urteilskraft, aber vor allem den ihr zugeordneten bzw. von ihr a priori bestimmten Naturzwecken – die auf der intelligiblen Ebene analog zu einem Reich der ideellen Zwecke geordnet werden – eine höhere Wichtigkeit zu, als deren Verwandtschaft mit den anderen Erkenntnisvermögen, dem Verstand und der Vernunft, wenn er schreibt:

¹³⁵ Ibid, S 18

¹³⁶ Immanuel Kant: *KrV* (1787), S 526. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa03/526.html> (Zugriff: 8.3.14 um 10:29 h)

¹³⁷ Kant geht hier einen Schritt über die überlieferten Tugendlehren bzw. die Lehren über das ‚gute Leben‘ der griech. Philosophie hinaus, indem er eben nicht das ‚gute Leben‘ als erstrebenswert erachtet, sondern das moralische Leben – allerdings im Hinblick auf die Unsterblichkeit der Seele und ein Leben nach dem Tod. Aber auch bei Lévinas ist der Andere – wenn man einschlägigen Theorien folgen will – nicht um seiner selbst willen Mittelpunkt unseres Handelns, sondern er ist Zweck oder Ziel der von Gott erhaltenen ‚Weisung‘, der Thora. Jedoch – vielleicht würde sich Lévinas gegen diese Auslegung seiner Philosophie verwehren.

„Allein in der Familie der oberen Erkenntnisvermögen gibt es doch noch ein Mittelglied zwischen dem Verstande und der Vernunft. Dieses ist die *U r t e i l s k r a f t*, von welcher man Ursache hat, nach der Analogie zu vermuten, daß sie eben sowohl, wenn gleich nicht eine eigene Gesetzgebung, doch ein ihr eigenes Prinzip, nach Gesetzen zu suchen, allenfalls ein bloß subjektives a priori, in sich enthalten dürfte: welches, wenn ihm gleich kein Feld der Gegenstände als sein Gebiet zustände, doch irgend einen Boden haben kann, und eine gewisse Beschaffenheit desselben, wofür gerade nur dieses Prinzip geltend sein möchte. Hierzu kommt aber noch (nach der Analogie zu urteilen) ein neuer Grund, die Urteilskraft mit einer anderen Ordnung unserer Vorstellungskräfte in Verknüpfung zu bringen, welche von noch größerer Wichtigkeit zu sein scheint, als die der Verwandtschaft mit der Familie der Erkenntnisvermögen.“¹³⁸

Hier sehen wir also wieder Kants Bevorzugung des Praktischen vor dem Theoretischen, auch wenn sich faktisch das Praktische am Theoretischen orientiert, um handlungsfähig zu sein, sprich, praktisch agieren zu können. Diese Orientierung am Theoretischen, das heißt an einem Reich der Zwecke, welches sich dem ‚höchsten Gut‘ verdankt und welches auf der praktischen Ebene, sich als sittlich-moralisches Handeln der Subjekte widerspiegelt, bleibt aber nicht ohne Folgen. Denn: „Den Übergang vom intelligiblen zum empirischen Charakter bestimmt Kant konsequent als Bruch.[...] Kant kommt es weniger auf die Möglichkeit der Verknüpfung von Intelligiblem und Empirie an, als auf deren deutliche Trennung.[...] Daher konstruiert Kant Spontaneität als reines Denken in der Form der Zeitlosigkeit.“¹³⁹

Michael Städtler merkt daher kritisch – wobei, wie gesagt, das Problem der Verknüpfung von intelligibler und sinnlicher Sphäre nach wie vor in allen wissenschaftlichen Disziplinen virulent ist – folgendes an: „Am Ende erscheint dies als Versuch, einer dem subjektiven Begreifen brüchig gewordenen Welt noch *als solcher* eine widerspruchsfreie Auffassung durchs Subjekt anzuschaffen und sie damit selbst als widerspruchsfrei erscheinen zu lassen, so dass die Einheit des Selbstbewusstseins des Subjekts in seinem Verhältnis zum Objekt ungestört erscheint. Erkauft ist dies mit der Spaltung des Subjekts, das allgemeine Ordnung zu denken, aber nie sie zu realisieren vermag. Alle Anstrengung von Verstand und Vernunft in der Sinnenwelt bleibt partikular, deren Ordnung könnte nur pragmatisch sein.“¹⁴⁰

¹³⁸ Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft* (1788), Heiner F. Klemme (Hrsg.), Felix Meiner Verlag, Hamburg 2006, S 16

¹³⁹ Michael Städtler: *Kant und die Aporetik moderner Subjektivität. Zur Verschränkung historischer und systematischer Momente im Begriff der Selbstbestimmung*, Akademie Verlag, Berlin 2011, S 345,346

¹⁴⁰ *Ibid*, S 355

Soweit Michael Städtler. Schauen wir uns nun trotzdem näher an, wie sich Kant Sittlichkeit und moralisches Bewusstsein vorstellt.

1.6 Sittlichkeit und moralisches Bewusstsein

Was die Sittlichkeit und das moralische Bewusstsein anbelangt, so rekurriert Kant gerade hier auf das Unbedingte, wenn er schreibt: „Das menschliche Gemüth nimmt (so wie ich glaube, daß es bei jedem vernünftigen Wesen nothwendig geschieht) ein natürliches Interesse an der Moralität, ob es gleich nicht ungetheilt und praktisch überwiegend ist.“¹⁴¹ Was das moralische Bewusstsein anbelangt, so bezieht sich dieses auf die Vernunft bzw. entspringt derselben.

„Was können wir für einen Gebrauch von unserem Verstande machen selbst in Ansehung der Erfahrung, wenn wir uns nicht Zwecke vorsetzen? Die höchsten Zwecke aber sind die der Moralität, und diese kann uns nur reine Vernunft zu erkennen geben.“¹⁴² Und weiter vermerkt Kant: „Diese giebt daher auch Gesetze, welche Imperativen, d.i. objective Gesetze der Freiheit, sind, und welche sagen, was geschehen soll, ob es gleich vielleicht nie geschieht, und sich darin von Naturgesetzen, die nur von dem handeln, was geschieht, unterscheiden, weshalb sie auch praktische Gesetze genannt werden.“¹⁴³

Kant versteht unter diesen praktischen Gesetzen also vor allem die moralischen Gesetze. „Woher“ diese Gesetze kommen, welchem Prinzip oder Ursprung sie entspringen kann — wie erwähnt — nicht hergeleitet oder irgendwie begründet werden.

Kant geht einfach davon aus, dass es diese Gesetze gibt — und zwar a priori. Dies argumentiert er folgendermaßen: „Ich nehme an, daß es wirklich reine moralische Gesetze gebe, die völlig a priori (ohne Rücksicht auf empirische Bewegungsgründe, d.i. Glückseligkeit) das Tun und Lassen, d.i. den Gebrauch der Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt, bestimmen, und daß diese Gesetze *schlechterdings* (nicht bloß hypothetisch unter Voraussetzung anderer empirischen Zwecke) gebieten, und also in aller Absicht notwendig sein. Diesen Satz kann ich mit Recht voraussetzen, nicht allein, indem ich mich auf die Beweise der aufgeklärtesten Moralisten, sondern auf das sittliche Urteil eines jeden Menschen berufe, wenn er sich ein dergleichen Gesetz deutlich denken will.“¹⁴⁴

Wie sich Kant ein solche moralische Welt, nach Prinzipien der regulativen Vernunft geordnet, vorstellt, beschreibt er folgendermaßen : „Ich nenne die Welt, so fern sie allen sittlichen

¹⁴¹ Immanuel Kant: *KrV* (1787), S 537. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa03/537.html> (Zugriff: 6.3.14 um 10:29 h)

¹⁴² Ibid, S 529. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa03/529.html> (Zugriff: 9.3.14 um 11:51 h)

¹⁴³ Ibid, S 521. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa03/521.html> (Zugriff: 8.3.14 um 12:47 h)

¹⁴⁴ Ibid, S 524. Digital: <http://www.korpora.org/Kant/aa03/524.html> (Zugriff: 8.3.14 um 14:29 h)

Gesetzen gemäß wäre (wie sie es denn, nach der F r e i h e i t der vernünftigen Wesen, sein k a n n, und, nach den notwendigen Gesetzen der S i t t l i c h k e i t, sein s o l l), eine m o r a l i s c h e W e l t. Diese wird so fern bloß als intelligibele Welt gedacht, weil darin von allen Bedingungen (Zwecken) und selbst von allen Hindernissen der Moralität in derselben (Schwäche oder Unlauterkeit der menschlichen Natur) abstrahiert wird.¹⁴⁵

Michael Städtler spricht wohl diese Konzeption an, wenn er kritisiert, dass das Subjekt eine allgemeine Ordnung zu denken, sie aber nie zu realisieren vermag.

Kant ist sich indes sehr wohl dieser Problematik bewusst, weshalb er sich Gedanken macht, welchen „Lohn“ jemand erhalten wird bzw. sich erwarten darf, wenn er ein moralisch einwandfreies Leben führt. Dies drückt eine seiner berühmt gewordenen Fragen, nämlich – »was darf ich hoffen« – aus. Einerseits ist da die Glückseligkeit, die sich einstellt, wenn ich mich so verhalte, dass ich derselben würdig bin, auf der anderen Seite geht Kant davon aus, dass wenn das moralische sittliche Verhalten nicht an ein höheres Wesen angebunden wird, es nicht statt fände – auch wenn er, wie oben zitiert, dem Menschen grundsätzlich ein angeborenes Sittlichkeitsgefühl unterstellt. „Die Sittlichkeit an sich selbst macht ein System aus, aber nicht die Glückseligkeit, außer sofern sie der Moralität genau angemessen ausgetheilt ist. Dieses aber ist nur möglich in der intelligibelen Welt unter einem weisen Urheber und Regierer. Einem solchen sammt dem Leben in einer solchen Welt, die wir als eine künftige ansehen müssen, sieht sich die Vernunft genöthigt anzunehmen, oder die moralischen Gesetze als leere Hirngespinnste anzusehen, weil der nothwendige Erfolg derselben, den dieselbe Vernunft mit ihnen verknüpft, ohne jene Voraussetzung wegfallen müßte.“¹⁴⁶

Hier stellt sich die Frage, warum der Mensch nicht ohne diese Ausrichtung moralisch integer handeln können soll. Die sogenannte „Goldene Regel“ von Konfuzius zum Beispiel – „Was du nicht willst, das man dir tu’, das füg’ auch keinem andern zu“ – , bei welcher sich der Mensch an seinem eigenen Sein und dem hieraus Gewünschten orientiert, unterstellt dem Menschen eine grundsätzliche Fähigkeit zu einem friedvollen und glückenden Lebensvollzug, den er auch dem Anderen wünscht. Anzumerken ist, dass diese Regel vermutlich aus eben diesem Lebensvollzug, also sprich aus der Praxis, entstanden ist, da die Menschen ein „Aug um Aug oder Zahn um Zahn“, speziell in der je eigenen Gruppe, als nicht Ziel führend und

¹⁴⁵ Ibid, S 524 ff

¹⁴⁶ Immanuel Kant: *KrV* (1787). Digital: <http://korpora.org/Kant/aa03/526.html> (Zugriff: 8.3.14 um 16:50 h)

förderlich erlebt haben und sich daher für Kooperation entschieden haben¹⁴⁷ – allerdings, wie erwähnt, vorerst in der Regel nur in der eigenen Gruppe.

Kant hingegen geht von einer rein intelligiblen Welt des Subjekts aus, welcher alle moralischen Gebote entspringen sollen. Freilich habe diese dann auch Einfluss auf die sinnliche Welt, wie Kant betont. Trotzdem entspricht diese Vorstellung Kants seinem konsequent unterstellten „Zwei-Stämme-Konzept der Erkenntnisvermögen“ und lässt daher keinen Spielraum für andere Möglichkeiten offen, weil er offensichtlich davon ausgeht, dass der Mensch ohne Selbstbeschränkung, allein aus seiner „Natur“ heraus, nicht moralisch handeln würde.

Man könnte meinen, Kant möchte sich bzw. seine Vorstellungen in doppelter Hinsicht absichern. Einmal, indem er von einem angeborenen moralischen Interesse spricht und – weil dieses offensichtlich nur partiell in der Praxis in Erscheinung tritt – ein andermal, indem er die Unbedingtheit eines moralischen Systems vertritt, dessen Ursprung er in eine für den Menschen in dieser Welt unerreichbare Sphäre verlegt, so dass sie in jedem Fall nicht widerlegt noch bestätigt werden kann – außer durch Gefühle der Selbstachtung, Würde und Glückseligkeit als Wegweiser für den „rechten Weg“. Nun kennt aber schon das Alte Testament die Geschichte des „Hiob“, die die Kantische Annahme des Lohnes für moralisches Verhalten konterkariert. Kant begegnet diesem Argument folgendermaßen: „Das einzige Bedenkliche, das sich hiebei findet, ist, daß sich dieser Vernunftglaube auf die Voraussetzung moralischer Gesinnungen gründet. Gehn wir davon ab und nehmen einen, der in Ansehung sittlicher Gesetze gänzlich gleichgültig wäre, so wird die Frage, welche die Vernunft aufwirft, bloß eine Aufgabe für die Speculation und kann als dann zwar noch mit starken Gründen aus der Analogie, aber nicht mit solchen, denen sich die hartnäckigste Zweifelsucht ergeben müßte, unterstützt werden.“¹⁴⁸

Mit anderen Worten, Kant gesteht zu, dass er jemandem, der hartnäckig an der Vernunftmoral zweifelt, nichts entgegenzusetzen hat. Er argumentiert jedoch weiter: „Es ist aber kein Mensch bei diesen Fragen frei von allem Interesse. Denn, ob er gleich von dem moralischen, durch den Mangel guter Gesinnungen, getrennt sein möchte: so bleibt doch auch in diesem Falle genug übrig, um zu machen, daß er ein göttliches Dasein und eine Zukunft *fürchte*. Denn hiezu wird nichts mehr erfordert, als daß er wenigstens keine *Gewißheit* vorschützen könne, daß *kein* solches Wesen und *kein* künftig Leben anzutreffen sei, wozu, weil es durch

¹⁴⁷ Vgl. hierzu z.B. Joachim Bauer: *Prinzip Menschlichkeit. Warum wir von Natur aus kooperieren*. Hoffmann und Campe, Hamburg 2006

¹⁴⁸ Immanuel Kant: *KrV* (1787), S 537. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa03/537.html> (Zugriff: 9.3.14 um 16:06 h)

bloße Vernunft, mithin apodiktisch bewiesen werden müßte, er die Unmöglichkeit von beiden darzutun haben würde, welches gewiß kein vernünftiger Mensch übernehmen kann. Das würde ein *negativer* Glaube sein, der zwar nicht Moralität und gute Gesinnungen, aber doch das Analogen derselben bewirken, nämlich den Ausbruch der bösen mächtig zurückhalten könnte.¹⁴⁹

Kant macht sich in dieser Argumentation die faktische Unbeweisbarkeit eines Gottes zu nutze, indem er fehlende Gewissheit argumentativ als „Drohkulisse“ aufbaut – ganz im Geiste eines religiösen Monotheismus, bei welchem keine Differenzierung in „gute und böse Götter“ und daher ein für den Menschen nachvollziehbares und leichter handhabbares „Gut-Böse-Schema“ statt findet. Das bedeutet, fehlende Gewissheit und Unsicherheit soll den Menschen, wenn schon nicht zu gutem Verhalten anleiten, dann doch wenigstens vor schlechtem Verhalten zurückschrecken lassen. Ein Blick in die Geschichte des Menschengeschlechts genügt allerdings, um festzustellen, dass womöglich gerade diese fehlende Gewissheit und Unsicherheit zu verheerendem Verhalten, zu ideologischen Grabenkämpfen, ja zu Kriegen geführt hat und immer noch führt – gerade weil die verschiedenen Positionen nicht mit letzter Sicherheit bewiesen werden können. Außerdem – wie in diesem Zusammenhang dann noch von der Freiheit des Subjekts gesprochen werden kann, bleibt unklar bzw. unbeantwortet.

Demgegenüber spricht Kant aber auch über die „moralische Empfänglichkeit des Gemüts“, die jedem Menschen – seinem Dafürhalten nach – inne wohnt, und diese Empfänglichkeit ist es, die dazu führen soll, dass der Mensch für den Pflichtbegriff offen ist.

1.6.1 Moralische Empfänglichkeit des Gemüts

Im zweiten Teil der Metaphysik der Sitten, in den metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre unter dem Punkt „Ästhetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt“ schreibt Kant folgendes: „Es sind solche moralische Beschaffenheiten, die, wenn man sie nicht besitzt, es auch keine Pflicht geben kann sich in ihren Besitz zu setzen. Sie sind das moralische Gefühl, das Gewissen, die Liebe des Nächsten und die Achtung für sich selbst (Selbstschätzung), welche zu haben es keine Verbindlichkeit giebt: weil sie als subjective Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff, nicht als objective Bedingungen der Moralität zum Grunde liegen. Sie sind insgesamt ästhetisch und vorhergehende, aber natürliche Gemüthsanlagen (*praedispositio*) durch Pflichtbegriffe

¹⁴⁹ Ibid, S 537. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa03/537.html> (Zugriff: 9.3.14 um 17:28 h)

afficirt zu werden; welche Anlagen zu haben nicht als Pflicht angesehen werden kann, sondern die jeder Mensch hat und kraft deren er verpflichtet werden kann. – Das Bewußtsein derselben ist nicht empirischen Ursprungs, sondern kann nur auf das eines moralischen Gesetzes, als Wirkung desselben aufs Gemüth, folgen. [...] Nun kann es keine Pflicht geben ein moralisches Gefühl zu haben, oder sich ein solches zu erwerben; denn alles Bewußtsein der Verbindlichkeit legt dieses Gefühl zum Grunde, um sich der Nöthigung, die im Pflichtbegriffe liegt, bewußt zu werden: sondern ein jeder Mensch (als ein moralisches Wesen) hat es ursprünglich in sich; die Verbindlichkeit aber kann nur darauf gehen, es zu cultiviren und selbst durch die Bewunderung seines unerforschlichen Ursprungs zu verstärken [...].¹⁵⁰ An dieser Stelle könnte man meinen, dass Kant vermitteln will, dass das (philosophische) Staunen der Ursprung des moralischen Bewusstseins ist. Sein berühmter Ausspruch „[z]wei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir“¹⁵¹ weist ebenfalls in diese Richtung. Kant betont die Unbedingtheit der moralischen Gesinnung, wenn er schreibt: „Daß der erste subjective Grund der Annehmung moralischer Maximen unerforschlich sei, ist daraus schon vorläufig zu ersehen: daß, da diese Annehmung frei ist, der Grund derselben (warum ich z. B. eine böse und nicht vielmehr eine gute Maxime angenommen habe) in keiner Triebfeder der Natur, sondern immer wiederum in einer Maxime gesucht werden muß; und, da auch diese eben so wohl ihren Grund haben muß, außer der Maxime aber kein Bestimmungsgrund der freien Willkür angeführt werden soll und kann, man in der Reihe der subjectiven Bestimmungsgründe ins Unendliche immer weiter zurück gewiesen wird, ohne auf den ersten Grund kommen zu können.“¹⁵²

Das moralische Gefühl begreift Kant als etwas „bloß Subjektives“, das keine Erkenntnis abgibt, daher bedarf es – wie oben zitiert – der Maximen der Vernunft, die dieses moralische Gefühl anleiten.¹⁵³ Kant schreibt der Anlage zur Empfänglichkeit des moralischen Gefühls, den Umstand zu, dass diese die Persönlichkeit des Menschen ausmache. „Die Anlage für die Persönlichkeit ist die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, als einer für

¹⁵⁰ Immanuel Kant: *Metaphysik der Sitten* (1797), S 399 ff. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa06/399.html> (Zugriff: 10.3.14 um 13:40 h)

¹⁵¹ Immanuel Kant: *KpV* (1788), S 161. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa05/161.html> (Zugriff: 7.5.14 um 11:55 h)

¹⁵² Immanuel Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), S 21. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa06/021.html> (Zugriff: 21.3.14 um 10:28 h)

¹⁵³ Vgl. Immanuel Kant: *Metaphysik der Sitten* (1797), S 400. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa06/400.html> (Zugriff: 10.3.14 um 16:43 h)

sich hinreichenden Triebfeder der Willkür.“¹⁵⁴ Insofern verknüpft Kant den Subjektbegriff, wenn wir darunter die Persönlichkeit eines Menschen verstehen wollen, mit der Achtung des moralischen Gesetzes. Ähnlich wie Lévinas die Annahme der Verantwortung für den Anderen mit der Subjektwerdung des Menschen verknüpft, verknüpft Kant hier die Annahme oder Achtung des moralischen Gesetzes mit der Konstitution der Persönlichkeit. Allerdings geht es bei Kant hier nicht um ein intersubjektives Geschehen, wie dies bei Lévinas der Fall ist.

Obwohl Kant den Ursprung des moralischen Gefühls nicht benennen kann, schreibt er:

„Ohne alles moralische Gefühl ist kein Mensch; denn bei völliger Unempfänglichkeit für diese Empfindung wäre er sittlich todt, und wenn (um in der Sprache der Ärzte zu reden) die sittliche Lebenskraft keinen Reiz mehr auf dieses Gefühl bewirken könnte, so würde sich die Menschheit (gleichsam nach chemischen Gesetzen) in die bloße Thierheit auflösen und mit der Masse anderer Naturwesen unwiederbringlich vermischt werden. – Wir haben aber für das (Sittlich=) Gute und Böse eben so wenig einen besonderen Sinn, als wir einen solchen für die Wahrheit haben, ob man sich gleich oft so ausdrückt, sondern Empfänglichkeit der freien Willkür für die Bewegung derselben durch praktische reine Vernunft (und ihr Gesetz), und das ist es, was wir das moralische Gefühl nennen.“¹⁵⁵

Mit anderen Worten, w e i l wir für unsere oder die Willkür anderer Menschen empfänglich sind und diese als unangemessen – man könnte auch sagen ungerecht – e m p f i n d e n, suchen wir mittels der praktischen Vernunft Zwecke, die uns angemessen erscheinen bzw. Kant suchte solche Zwecke und fand zwei solcher Zwecke, die er zugleich als Pflichten bestimmte. Diese Zwecke haben nun – im Gegensatz zu der ursprünglich von der regulativen Vernunft rein formalen Bestimmung der Zwecke – eine „unmittelbar positive Potenz“.¹⁵⁶ Kant bestimmt diese folgendermaßen: „Was im Verhältniß der Menschen zu sich selbst und anderen Zweck sein k a n n, das i s t Zweck vor der reinen praktischen Vernunft; [...] Die reine Vernunft kann a priori keine Zwecke gebieten, als nur so fern sie solche zugleich als Pflicht ankündigt; welche Pflicht alsdann Tugendpflicht heißt.“¹⁵⁷

¹⁵⁴ Immanuel Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), S 21. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa06/021.html> (Zugriff: 21.3.14 um 11:03 h)

¹⁵⁵ Ibid, S 400

¹⁵⁶ Vgl. Michael Städtler: *Kant und die Aporetik moderner Subjektivität*, a.a.O., S 288

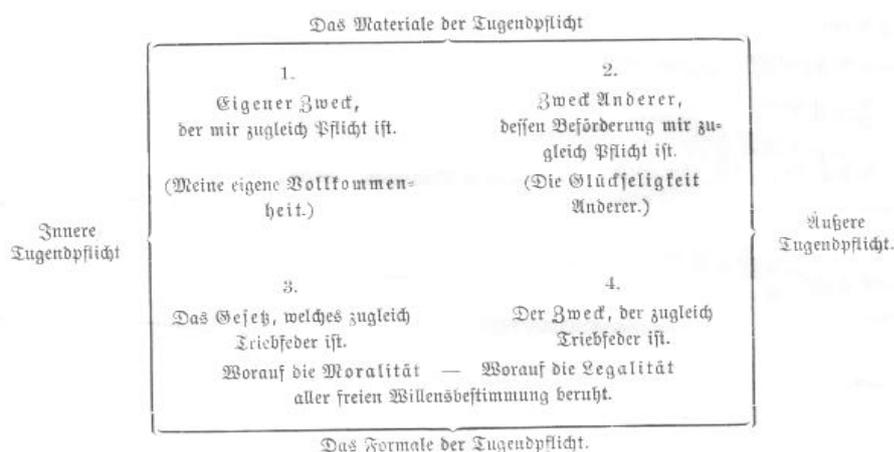
¹⁵⁷ Immanuel Kant: *Metaphysik der Sitten* (1797), S 395. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa06/395.html> (Zugriff: 10.3.14 um 17:48 h)

1.6.2 Pflichtgefühl – Gewissen

„Der Pflichtbegriff ist an sich schon der Begriff von einer Nöthigung (Zwang) der freien Willkür durchs Gesetz; dieser Zwang mag nun ein äußerer oder ein Selbstzwang sein. Der moralische Imperativ verkündigt durch seinen kategorischen Ausspruch (das unbedingte Sollen) diesen Zwang, [...]. Da aber der Mensch doch ein freies (moralisches) Wesen ist, so kann der Pflichtbegriff keinen anderen als den Selbstzwang (durch die Vorstellung des Gesetzes allein) enthalten, wenn es auf die innere Willensbestimmung (die Triebfeder) angesehen ist, denn dadurch allein wird es möglich jene Nöthigung (selbst wenn sie eine äußere wäre) mit der Freiheit der Willkür zu vereinigen, wobei aber alsdann der Pflichtbegriff ein ethischer sein wird.“¹⁵⁸

Um die Orientierung am Pflichtbegriff zu argumentieren, führt Kant weiter aus: „[...] wenn Eudämonie (das Glückseligkeitsprincip) statt der Eleutheronomie (des Freiheitsprincips der inneren Gesetzgebung) zum Grundsatz aufgestellt wird, so ist die Folge davon Euthanasie (der sanfte Tod) aller Moral.“¹⁵⁹ Hier schreibt Kant offensichtlich gegen die Philosophie des „guten Lebens“, das die eigene Glückseligkeit als Ziel vorsieht, an.

Kant findet zwei oberste Zwecke, die zugleich Pflicht sind, nämlich die *eigene Vollkommenheit* und – trotzdem – die *Fremde Glückseligkeit*. Diese versteht er als das „Materiale der Tugendpflicht“:¹⁶⁰



Kant definiert hier das intersubjektive Verhältnis der Individuen. Er erläutert, warum er die Glückseligkeit anderer, nicht aber deren Vollkommenheit, zum eigenen Zweck sich zu

¹⁵⁸ Ibid, S 379 ff. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa06/379.html> (Zugriff: 11.3.14 um 13:03 h)

¹⁵⁹ Ibid, S 378. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa06/378.html> (Zugriff: 24.3.14 um 15:56 h)

¹⁶⁰ Ibid, S 398. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa06/398.html> (Zugriff: 10.3.14, 16:53 h)

machen als Pflicht ansieht. „Allerdings: Eben so ist es ein Widerspruch: eines anderen Vollkommenheit mir zum Zweck zu machen und mich zu deren Beförderung für verpflichtet zu halten. Denn darin besteht eben die Vollkommenheit eines andern Menschen, als einer Person, daß er selbst vermögend ist sich seinen Zweck nach seinen eigenen Begriffen von Pflicht zu setzen, und es widerspricht sich, zu fordern (mir zur Pflicht zu machen), daß ich etwas thun soll, was kein anderer als er selbst thun kann.“¹⁶¹

Hier erweist Kant sein feines Gespür, seine Sensibilität für die Verhältnisse. Es kann eine Verantwortungsübernahme am falschen Platz oder zu einem falschen Zeitpunkt, die Würde eines Menschen empfindlich stören. Dies lässt sich bei Kindern gut feststellen, wenn sie in der Phase sind, in der sie alles alleine machen, selbst ausprobieren wollen und keine Anleitung der Bezugspersonen mehr wünschen – obwohl ihr Verhalten mit einem Risiko verbunden sein kann, welches das Kind selbst nicht einzuschätzen vermag. Wie wird sich eine erwachsene Person fühlen, wenn sie hilfsbedürftig ist? Die idealistische Vorstellung jeder und jedem helfen zu wollen oder zu können, Verantwortung für diese Menschen übernehmen zu wollen, könnte in der Praxis öfters auf Menschen treffen, die diese Hilfe und Verantwortungsübernahme gar nicht wollen, ja sie brüsk ablehnen. Gegenwärtig sind daher Schlagwörter wie „Empowerment“ oder „Hilfe zur Selbsthilfe“ en vogue. Die Würde eines Menschen ist antastbar.

Was versteht Kant nun unter der „Beförderung der Glückseligkeit anderer“?

„Wenn es also auf Glückseligkeit ankommt, worauf als meinen Zweck hinzuwirken es Pflicht sein soll, so muß es die Glückseligkeit anderer Menschen sein, deren (erlaubten) Zweck ich hiemit auch zu dem meinigen mache. Was diese zu ihrer Glückseligkeit zählen mögen, bleibt ihnen selbst zu beurtheilen überlassen; [...]“¹⁶²

Kant geht davon aus, dass die eigene Glückseligkeit deswegen nie zu einer Pflicht werden kann, da sie schon „von selbst“ gewollt wird, und daher nicht unter den Begriff der Pflicht gehört. Unter Pflicht versteht Kant eine Nötigung zu einem ungerne genommenen Zweck.¹⁶³ Daher widerspreche es sich, die Pflicht zur eigenen Glückseligkeit mit allen Kräften befördern zu wollen.¹⁶⁴

¹⁶¹ Ibid, S 386. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa06/386.html> (Zugriff: 10.3.14 um 17:00 h)

¹⁶² Ibid, S 388. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa06/388.html> (Zugriff: 10.3.14 um 17:26 h)

¹⁶³ Ähnliches vermerkt Lévinas, wenn er schreibt, der Mensch müsse die Last des Lebens und so auch die Last der Verantwortung auf sich nehmen.

¹⁶⁴ Vgl. Immanuel Kant: *Metaphysik der Sitten* (1797), S 386. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa06/386.html> (Zugriff: 10.3.14 um 17:30 h)

Die Orientierung an der eigenen Vervollkommnung und an der fremden Glückseligkeit versteht Kant als sittliche Gesinnung, insofern sie gegen selbstsüchtige Neigungen (eigener Vorteil) auftritt und bezeichnet sie als Tugend (*virtus, fortitudo, moralis*). Daher versteht er unter seiner allgemeinen Pflichtenlehre „[...] in dem Theil, der nicht die äußere Freiheit, sondern die innere unter Gesetze bringt, eine Tugendlehre.“¹⁶⁵ Kant spricht daher auch von Tugendpflichten. Diese Tugendpflichten sind weit gefasst. Das kommt daher, dass sie miteinander kollidieren können, wie z.B. die allgemeine Nächstenliebe mit der Elternliebe.¹⁶⁶ „So begründet Kant zunächst die Bestimmung, dass Tugendpflichten keine Gesetze für *Handlungen* angeben, sondern für *Maximen*. Sie schreiben vor, bestimmte Maximen zu bestimmten tugendhaften Zwecken zu haben, aber sie schreiben nicht die korrespondierenden Handlungen vor.“¹⁶⁷

Es geht Kant also auch um die Praktikabilität seiner Tugendlehre. Kant trägt dem Umstand Rechnung, dass eine Pflichtmaxime durch eine andere eingeschränkt werden können muss, damit das Subjekt handlungsfähig bleibt.¹⁶⁸ Daher sieht Kant in der Gesinnung, nicht in der Handlung die wahre Tugendhaftigkeit. „Je weiter die Pflicht, je unvollkommener also die Verbindlichkeit des Menschen zur Handlung ist, je näher er gleichwohl die Maxime der Observanz derselben (in seiner Gesinnung) der engen Pflicht (des Rechts) bringt, desto vollkommener ist seine Tugendhandlung.“¹⁶⁹

Die Gesinnung in der Rechtsprechung zu berücksichtigen, ist zumindest gängige Rechtspraxis (Affekthandlung oder geplante Handlung z.B.). Auch ist aus phänomenologischer Perspektive gesehen, der Wunsch und die Wohlgesonnenheit – Lévinas spricht von Großzügigkeit und Gastlichkeit – oftmals entscheidender, als das Vermögen, diese Gesinnung dann auf materieller Ebene umsetzen zu können.

Die Gesinnung ist für Kant auch deshalb wichtig, weil „[...] Wahre Sittlichkeit (s. d.) ist nicht nach dem Erfolg zu bemessen, sondern nach der Güte des Willens (s. Moralität) [...]“¹⁷⁰

Im „guten Willen“ sieht Kant die Möglichkeit der Selbstbestimmung und Freiheit *durch* moralisches Handeln, denn: „Wenn der Wille irgend worin anders, als in der Tauglichkeit

¹⁶⁵ Ibid, S 380. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa06/380.html> (Zugriff: 11.3.14 um 13:28 h)

¹⁶⁶ Vgl. Michael Städtler: *Kant und die Aporetik moderner Subjektivität*, a.a.O., S 289

¹⁶⁷ Ibid, S 289

¹⁶⁸ Vgl. Immanuel Kant: *Metaphysik der Sitten* (1797), S 390. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa06/390.html> (Zugriff: 11.3.14 um 14:03 h)

¹⁶⁹ Ibid, S 390

¹⁷⁰ Rudolf Eisler: *Kant-Lexikon* (1930). Digital: <http://www.textlog.de/32359.html> (Zugriff: 24.3.14 um 16:7 h)

seiner Maximen zu seiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, mithin, wenn er, indem er über sich selbst hinausgeht, in der Beschaffenheit irgend eines seiner Objekte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so kommt jederzeit Heteronomie heraus. Der Wille gibt alsdenn sich nicht selbst, sondern das Objekt durch sein Verhältnis zum Willen gibt diesem das Gesetz. Dies Verhältnis, es beruhe nun auf der Neigung, oder auf Vorstellungen der Vernunft, läßt nur hypothetische Imperativen möglich werden: ich soll etwas tun darum, weil ich etwas anderes will. Dagegen sagt der moralische, mithin kategorische Imperativ: ich soll so oder so handeln, ob ich gleich nichts anderes wollte.“¹⁷¹

Was das Gewissen anbelangt, so schreibt Kant im zweiten Teil der Metaphysik der Sitten, in den metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre unter dem Punkt „Ästhetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt“ folgendes:

„Eben so ist das Gewissen nicht etwas Erwerbliches, und es giebt keine Pflicht sich eines anzuschaffen; sondern jeder Mensch, als sittliches Wesen, hat ein solches ursprünglich in sich. Zum Gewissen verbunden zu sein, würde so viel sagen als: die Pflicht auf sich haben Pflichten anzuerkennen. Denn Gewissen ist die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurtheilen vorhaltende praktische Vernunft.“¹⁷² Kant verortet das Gewissen also in der praktischen Vernunft, was in Bezug auf sein Lehrgebäude plausibel erscheint. „Die Achtung vor sich selbst als gesetzgebendem Subjekt fungiert hier als subjektive Bedingung, um überhaupt Pflichten denken zu können. Zentral erscheinen das moralische Gefühl der Empfänglichkeit der Willkür der Vernunft [...] sowie das Gewissen, das die Funktion der praktischen Vernunft vorstellt, dem Subjekt im Einzelfall seine Pflicht vorzuhalten und dadurch eine Wirkung im moralischen Gefühl – oder der Selbstachtung – zu erzeugen. Beide wirken im Grunde nur zusammen und sollen kultiviert werden, um ihre Wirkung aufs Subjekt zu stärken.“¹⁷³

Kant selbst schreibt in diesem Zusammenhang: „Denn obgleich das Vermögen (*facultas*) der Überwindung aller sinnlich entgegenwirkenden Antriebe seiner Freiheit halber schlechthin vorausgesetzt werden kann und muß: so ist doch dieses Vermögen als Stärke (*robur*) etwas, was erworben werden muß, dadurch daß die moralische Triebfeder (die Vorstellung des

¹⁷¹ Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). Digital: <http://korpora.org/Kant/aa04/441.html> (Zugriff: 24.3.14 um 16:7 h)

¹⁷² Immanuel Kant: *Metaphysik der Sitten* (1797), S 400. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa06/400.html> (Zugriff: 11.3.14 um 15:17 h)

¹⁷³ Michael Städtler: *Kant und die Aporetik moderner Subjektivität*, a.a.O., S 295

Gesetzes) durch Betrachtung (*contemplatione*) der Würde des reinen Vernunftgesetzes in uns, zugleich aber auch durch Übung (*exercitio*) erhoben wird.“¹⁷⁴

Also mit anderen Worten, Kant ist der Gedanke der Gewöhnung nicht fremd. Die Pflicht im Erwachsenenalter sollte jedoch nicht durch unreflektierte Gewohnheit erfolgen, sondern überlegt und reflektiert.¹⁷⁵ Insofern könnte man Kants Begriff der „selbstverschuldeten Unmündigkeit“ verstehen als ein sich emanzipieren und befreien aus einem anerzogenen und nicht auf Einsicht beruhenden Pflichtbegriff.

Kant konstatiert, dass ein Leben unter diesem Pflichtbegriff mitunter auch „sauer“ sein kann.¹⁷⁶ Jedoch kann die Pflichterfüllung wiederum ein positives Gefühl im Menschen wecken. „Der denkende Mensch nämlich, wenn er über die Anreize zum Laster gesiegt hat und seine oft saure Pflicht gethan zu haben sich bewußt ist, findet sich in einem Zustande der Seelenruhe und Zufriedenheit, den man gar wohl Glückseligkeit nennen kann, in welchem die Tugend ihr eigener Lohn ist.“¹⁷⁷ Nun argumentiert Kant, dass, selbst wenn jemand sagen würde, nur um dieser Glückseligkeit willen bin ich tugendhaft, dieser doch erst den Begriff der Pflicht kennen und befolgen müsse, damit es dann zum Lohn dieser Tugendhaftigkeit führe. Und diese Pflichtausübung muss unter Unsicherheit, also im Glauben auf den Erfolg geschehen, da dieser erst in der Zukunft eintrete. Kant kann deshalb schreiben: „ Der kategorische Imperativ, aus dem diese Gesetze dictatorisch hervorgehen, will denen, die bloß an physiologische Erklärungen gewohnt sind, nicht in den Kopf; unerachtet sie sich doch durch ihn unwiderstehlich gedrungen fühlen. Sieh aber das nicht erklären zu können, was über jenen Kreis gänzlich hinaus liegt (die Freiheit der Willkür), so seelenerhebend auch eben dieser Vorzug des Menschen ist, einer solchen Idee fähig zu sein, wird durch die stolzen Ansprüche der speculativen Vernunft, [...] gleichsam zum allgemeinen Aufgebot der für die Allgewalt der theoretischen Vernunft Verbündeten gereizt, sich jener Idee zu widersetzen und so den moralischen Freiheitsbegriff jetzt und vielleicht noch lange, obzwar am Ende doch vergeblich, anzufechten und wo möglich verdächtig zu machen.“¹⁷⁸

¹⁷⁴ Immanuel Kant: *Metaphysik der Sitten* (1797), S 397. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa06/397.html> (Zugriff: 10.3.14 um 16:29 h)

¹⁷⁵ vgl. Michael Städtler: *Kant und die Aporetik moderner Subjektivität*. a.a.O., S 294

¹⁷⁶ Lévinas spricht von der ‚Last des Lebens‘

¹⁷⁷ Immanuel Kant: *Metaphysik der Sitten* (1797),S 377. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa06/377.html> (Zugriff: 10.3.14 um 12:13h)

¹⁷⁸ Ibid, S 378. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa06/378.html> (Zugriff: 10.3.14 um 12:31 h)

1.7 Ethische Implikationen

Kant geht von einem Subjekt aus, das zwei unterschiedliche Ebenen – die er strikt trennt – in sich vereinigt. Diese zwei Ebenen, die intelligible und die sinnliche, sollen trotzdem verknüpft sein und zwar insofern die intelligible Ebene oder Sphäre auf die sinnliche Sphäre einwirkt. Der intelligiblen Sphäre entspringt das moralische Gesetz. Damit dieser aber „wahrgenommen“ werden kann, bedarf es – nach Kant – einer moralischen Empfänglichkeit des Gemüts, die er für den Menschen als angeboren annimmt.

Für das moralische Verhalten des Subjekts bedeutet das nun, dass es seine der physiologischen Willkür entspringende Freiheit dem moralischen Gesetz, das ist der Pflicht, unterstellen soll und zwar um des Gesetzes willen und nicht um eines anderen selbstbezogenen Grundes Willen. Aus diesem Akt entsteht die moralische Freiheit für das Subjekt sowie seine Selbstbestimmung. Das Sittengesetz äußert sich in der rechten Gesinnung, der die Maximen für die Handlungen entspringen. Diese sittlich guten Maximen führen dann zu Zwecken, die zugleich Pflichten sind. Diese Pflichten gilt es – wie erwähnt – um ihrer selbst willen einzuhalten. Kant führt zwei oberste Pflichten an. Diese sind die eigne Vervollkommnung und die Förderung der fremden Glückseligkeit. Insofern beide Pflichten dieselbe Notwendigkeit haben, ist der Andere also immer mit eingeschlossen in meinem Bemühen um einen moralisch guten Lebenswandel.

Kant verweist in seiner Philosophie zudem auf das „Ding an sich“, auf das unverfügbare Sein, auf ein transzendentes Sein, eine Existenz, die beim empirischen Subjekt immer schon mitgedacht ist. Da dieses transzendente Sein immer mitgedacht ist, ist es, da nicht bestimmbar, auch nicht der Totalität abendländischen Philosophierens im Sinne Lévinas – also dem gedanklichen und begrifflichen Zugriff – ausgesetzt. Kant belässt es beim Unbestimmbaren, läßt den Begriff des „Ding an sich“ bewusst nicht metaphysisch auf, sondern will damit die Grenzen der Vernunft aufzeigen. Die transzendente Existenz des Subjekts hat zur Folge, dass auch dieses selbst mehr oder weniger unbestimmt bleibt. Auch hier könnte man sagen, dass es Kant eben nicht um einen determinierenden Zugriff geht, sondern vielmehr darum, was diese Subjekte tun sollen, um sich ihres Menschseins würdig zu erweisen und eine menschenwürdige Gesellschaft zu schaffen.

Die Unbestimmtheit des Subjekts – Michael Städtler nennt das transzendente Subjekt ein „bloßes Etwas“, verweist auch – könnte man sagen – im Sinne Lévinas auf *den* bzw. *das Andere* –. Städtler selbst fügt in diesem Zusammenhang an, dass die Dialektik der

Transzendentalienlehre mit seinem Begriff des „Etwas“ auf den Begriff *des Anderen* verwiesen habe – und das schon lange vor Hegel.¹⁷⁹

Der Begriff des Anderen führt uns in jedem Fall zur Philosophie Emmanuel Lévinas, die wir im Folgenden näher beleuchten werden.

2. Emmanuel Lévinas

Lévinas wurde 1906 in Kaunas, Litauen, geboren und verstarb 1995 in Paris. Er entstammt einer strenggläubigen jüdischen Familie und seine frühen geistigen Quellen sind die hebräische Bibel, Puschkin und Tolstoi. Als Kind in Charkow (Ukraine), wohin seine Familie 1914 umgezogen war, erlebt er die russische Revolution. In Straßburg beginnt er 1923 mit seiner philosophischen Ausbildung. 1927/28 studierte er zwei Semester bei Husserl in Freiburg, bevor Heidegger sein Nachfolger wurde, um dann noch ein Semester bei diesem zu studieren.¹⁸⁰

Lévinas durchlebte zwei Weltkriege, wobei er im Zweiten Weltkrieg als Offizier in der französischen Armee diente und hier 1940 in deutsche Kriegsgefangenschaft geriet. Seiner Ehefrau und seiner Tochter gelingt es, sich bis zu seiner Rückkehr in einem Kloster zu verstecken, und so der nationalsozialistischen Vernichtungsmaschinerie zu entkommen. Seine Herkunftsfamilie hingegen wird in deutschen Konzentrationslagern ermordet.¹⁸¹ Lévinas wird Zeit seines Lebens keinen Fuß mehr auf deutsche Erde setzen. Diese Erfahrung, so kann man in einer biografischen Skizze nachlesen, soll sein Spätwerk, vor allem sein Werk *Totalität und Unendlichkeit*¹⁸² beeinflusst haben.¹⁸³

„This experience, coupled with Heidegger's affiliation to National Socialism during the war, led to a profound crisis in Levinas' enthusiasm for Heidegger“¹⁸⁴ – ist hier zu lesen.

¹⁷⁹ Vgl. Michael Städtler: *Kant und die Aporetik moderner Subjektivität*. a.a.O., S 367. Städtler verweist in diesem Zusammenhang z.B. auf Thomas von Aquin, *Von der Wahrheit, De Veritate*, Hamburg 1985 oder eben auf G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Lehre vom Sein*, Hamburg 1984, S 105 ff

¹⁸⁰ Vgl. Wolzogen, Chr. v.: „Im Angesicht des Anderen“, FAZ 25.1.1986, Nr. 21. In: Rafael Capurro: *Sprengsätze. Hinweise zu E. Lévinas ‚Totalität und Unendlichkeit‘*. Digital: <http://www.capurro.de/levinas.htm> (Zugriff: 13.3.14 um 13:22h)

¹⁸¹ Vgl. „Emmanuel Levinas – Biography“. In: *The European Graduate School. Graduate & Postgraduate Studies*. Digital: <http://www.egs.edu/library/emmanuel-levinas/biography/> (Zugriff: 18.2.14 um 18:00 h)

¹⁸² *Totalité et Infini. Essai sur l'Exteriorité*, 1. Auflage, Martinus Nijhoff Publishers B.V., 1980

¹⁸³ Vgl. „Emmanuel Levinas – Biography“, a.a.O. Digital: <http://www.egs.edu/library/emmanuel-levinas/biography/> (Zugriff: 18.2.14 um 18:00 h)

¹⁸⁴ Ibid

Seine ersten Werke waren beeinflusst von Husserl und Heidegger. “Both Husserl and Heidegger can be seen to have influenced Levinas' first three major publications: *Theorie de l'intuition dans la phenomenologie de Husserl* (The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology 1930), *Existence and Existents* (1947), and *En Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949).“¹⁸⁵

Trotzdem sich Lévinas in seinem späteren Werk ostentativ von Heidegger distanziert, bleibt, dass “[...] [d]er Gestus, mit dem Lévinas *in* der Überschreitung des phänomenologischen Denkens am programmatischen Titel einer Phänomenologie festhält, [...]“¹⁸⁶ insgesamt charakteristisch ist für ein Denken, in dem traditionelle Termini nicht einfach fallen gelassen, sondern neu gedacht werden.

Aber kehren wir vorerst kurz zu den wesentlichsten Grundlagen der Phänomenologie Husserls und Heideggers, auf die sich Lévinas in seinem Werk bezieht, zurück.

2.1 Ontologie – ein kurzer geschichtlicher Rückblick

Der Begriff der Ontologie (von griech. *to on*, ›das Seiende‹ und *logos*, ›Wort, Lehre‹) wurde im 17. Jahrhundert als allgemeiner Name für die entsprechende philosophische Disziplin vermutlich von Goclenius eingeführt. In der deutschen Schulmetaphysik wurde sie durch den Einfluss von Wolff zu einem allgemeinen Disziplinenbegriff in der Philosophie ausgearbeitet. Ihr Objekt ist das ›Sein als solches‹.¹⁸⁷ „Die Lehre vom Seienden als solchem bzw. vom Sein tritt historisch meist mit dem Anspruch auf, „erste Philosophie“ zu sein.“

Begonnen mit der Metaphysik Aristoteles' und dem Fragen nach den ersten Prinzipien und Ursachen des Seienden, hat sich die Ontologie in diesem Zusammenhang in zwei Teile aufgespalten, nämlich in die Theologie – mit der Frage nach dem höchsten Seienden – und in die erste Philosophie oder Ontologie mit der Frage nach dem Seienden als solchem. Theologie und Ontologie bilden in diesem System eine Einheit, die sich bis in die Neuzeit hinein in dieser Form behaupten konnte.

In der Neuzeit schließlich kommt es – durch die zunehmende Trennung von Wissenschaft und Theologie – zum Bruch zwischen letzterer und der ersten Philosophie, also spricht der

¹⁸⁵ Ibid

¹⁸⁶ Andreas Gelhard: *Lévinas*, Reclam Verlag, Leipzig 2005, S 8

¹⁸⁷ Vgl. *UTB Handwörterbuch der Philosophie*. Digital: http://www.philosophie-woerterbuch.de/online-woerterbuch/?tx_gbwphilosophie_main%5Bentry%5D=638&tx_gbwphilosophie_main%5Baction%5D=show&tx_gbwphilosophie_main%5Bcontroller%5D=Lexicon&cHash=8a6c127d068dcab069c60511ef42ed35 (Zugriff: 12.3.14 um 17:03 h)

Ontologie.¹⁸⁸ Unter dem Einfluss von Wolff hat sich jedoch schließlich eine weithin stabile terminologische Einheitlichkeit durchgesetzt, die die *metaphysica generalis* von der *metaphysica specialis* unterscheidet.¹⁸⁹ Die Ontologie als *metaphysica generalis* hat die Stellung einer Grundwissenschaft aller Wissenschaften inne und hat die Aufgabe durch begriffliche Deduktionen zu all jenen Bestimmungen zu kommen, die dem Seienden als solchem zukommen und so von höchster Allgemeinheit sind.

Kant kritisiert dieses Ontologiekonzept scharf. Er hält das Ontologieverständnis der deutschen Schulphilosophie für »anmaßend«, da es noch gar keinen wissenschaftlichen Stand erreicht habe. Diesen sieht er in einer synthetischen Erkenntnis a priori von Dingen überhaupt begründet, obwohl »der Verstand niemals mehr leisten könne, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu antizipieren«.¹⁹⁰ „Kants kritische Einsichten führten ihn dazu, die Ontologie zu einer Transzendentalphilosophie abzuwandeln, die in der »Analytik des reinen Verstandes«

die Formen der möglichen Erfahrung entwickelt. Die ursprüngliche Fragestellung der Ontologie nach den ersten Ursachen und Prinzipien des Seienden wird dabei in eine Fragestellung transformiert, die es mit den ersten Elementen und den Bedingungen aller unserer Erkenntnis zu tun hat. Die derart abgewandelte Ontologie hat es nicht mit der Erkenntnis der Wirklichkeit als solcher oder mit Aussagen zu einem ›Übersinnlichen‹ zu tun, sondern beschränkt sich auf eine Analyse der Begriffe und der auf die Sinnlichkeit beschränkten Erfahrung.«¹⁹¹

Eine andere Meinung vertritt zum Beispiel Elena Ficara, wenn sie schreibt: „Die beiden einzigen thematischen Äußerungen Kants über sein eigenes Verständnis des Begriffs ‚transzendental‘ finden sich an zwei Stellen der *Kritik der reinen Vernunft* [...] an denen Kant die Definition der transzendentalen Erkenntnis in die Darstellung seiner Idee einer neuen und besonderen Wissenschaft integriert. Die transzendente Erkenntnis scheint sich an beiden Stellen mit dem Verfahren dieser, die Metaphysik ermöglichenden, Wissenschaft zu identifizieren und so die alte Rolle der Ontologie im Rahmen der Metaphysik zu übernehmen, nämlich diejenige einer Begründung der Erkenntnisse der speziellen Metaphysik. [...] Die

¹⁸⁸ Vgl. ibid

¹⁸⁹ Vgl. ibid

¹⁹⁰ Vgl. ibid

¹⁹¹ Ibid

„neue Wissenschaft‘ tritt als eine Untersuchung auf, die sich einerseits von der Metaphysik unterscheidet, andererseits selbst aber auch Metaphysik ist.“¹⁹²

Im 20. Jahrhundert entsteht ein neues Interesse an der Ontologie – das der Kritik an lebensphilosophischen, positivistischen und subjektivistischen Positionen geschuldet ist.¹⁹³

Husserl entwickelt seine Phänomenologie und Heidegger, als sein Schüler und Nachfolger, seine Fundamentalontologie.

2.2 Von der Phänomenologie Husserls u. Heideggers zur „Ethik als Erste Philosophie“

Lévinas philosophische „Heimat“ ist die Phänomenologie Husserls und Heideggers – auch wenn er die Ontologie später als totalitär, ja gewaltvoll, dem Subjekt nicht gerecht werdend, kritisieren wird. Entsprechend versucht er einen neuen Zugang – in seinem späteren Werk auch sprachlich – zum Phänomen des „Mensch seins“ zu entwickeln, teilweise auf der Phänomenologie Husserls und Heideggers fußend, teilweise diese ablehnend .

„Husserl ist in gewisser Hinsicht der Vollender einer von Descartes, über Leibniz und Kant bis auf Fichte und Schelling reichenden idealistischen Tradition, welche die Erkenntnis und Konstitution der Welt aus den Erkenntnisleistungen eines Ich oder Bewusstseins erklären will. Schon in seinem ersten Hauptwerk, den *Logischen Untersuchungen* zielt Husserls Bemühen darauf, Begriffen der Bedeutungstheorie wie Sinn, Bedeutung und Wahrheit ein Fundament in den kognitiven Leistungen eines Subjekts zu geben.“¹⁹⁴

Husserl entwickelt in seiner Phänomenologie die sogenannte eidetische Reduktion „[...] durch welche es möglich sein soll, eine Analyse der Bewusstseinsenerlebnisse mit Rücksicht auf das in ihnen Vermeinte, den Sinn, durchzuführen. Diese Analyse führt bei Husserl zur Erkenntnis verschiedener Seinsregionen, die in den regionalen Ontologien auf eine apriorische Weise untersucht werden können. Die regionalen Ontologien bilden jeweils das Fundament einer auf denselben Gegenstandsbereich ausgerichteten empirischen Wissenschaft. Die formale Ontologie steht noch über den Regionalontologien, da sie alle in einem »Gegenstand überhaupt« gründenden Kategorien herausarbeitet.“¹⁹⁵

¹⁹² Elena Ficara: *Die Ontologie in der ‚Kritik der reinen Vernunft‘*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006, S 48

¹⁹³ Vgl. *UTB Handwörterbuch der Philosophie*. Digital: http://www.philosophie-woerterbuch.de/online-woerterbuch/?tx_gbwphilosophie_main%5Bentry%5D=638&tx_gbwphilosophie_main%5Baction%5D=show&tx_gbwphilosophie_main%5Bcontroller%5D=Lexicon&cHash=8a6c127d068dcab069c60511ef42ed35 (Zugriff: 12.3.14 um 19:54 h)

¹⁹⁴ *UTB Handwörterbuch der Philosophie*. Digital: http://www.philosophie-woerterbuch.de/online-woerterbuch/?tx_gbwphilosophie_main%5Bentry%5D=25&tx_gbwphilosophie_main%5Baction%5D=show&tx_gbwphilosophie_main%5Bcontroller%5D=Lexicon&cHash=5ac1f527a8787cc5980dca537c43e832 (Zugriff: 13.3.14 um 11:12 h)

¹⁹⁵ Ibid

Von dieser Art der Phänomenologie wird sich Lévinas jedoch weit entfernen. Ihm geht es gerade darum, Einverleibungen, Zugriffe und fertige Systematiken, die unseren Zugang zur Welt und zum Anderen prägen, zu verabschieden. Er empfindet diese Art des Weltzugangs als totalitär, er wird dem Anderen nicht gerecht.¹⁹⁶

Martin Heidegger hat Lévinas tief beeindruckt – anfänglich. Er schreibt: „Das Wunder der Phänomenologie ist *Sein und Zeit*. Alles, was dort gesagt wird, die Applikation der phänomenologischen Methode, ohne gerade auf das konstituierende Bewußtsein zurückzukommen: die Seiten über die Befindlichkeit, das Sein zum Tode – all das ist ein Wunder.“¹⁹⁷

Weiters führt Lévinas über Heidegger in einem Interview der Frankfurter Allgemeinen Zeitung (1986) folgendes aus: „Heidegger ist für mich der größte Philosoph des Jahrhunderts, vielleicht einer der ganz Großen des Jahrtausends; und doch bin ich sehr betrübt darüber, denn niemals kann ich vergessen, was er im Jahre 1933 war, selbst wenn er es nur eine kurze Periode lang war. Was ich an seinem Werk bewundere, ist *Sein und Zeit*. Das ist ein Gipfel der Phänomenologie. Die Analysen sind genial. Was den späten Heidegger betrifft, den kenne ich viel weniger. Was mich erschreckt, ist auch die Entfaltung einer Reflexion, in der das Menschliche zur Äußerung einer anonymen oder neutralen Intelligibilität wird, der die Offenbarung Gottes untergeordnet ist, [...]“.¹⁹⁸

Zeitgenössische Meinungen – vertreten durch z.B. Hassan Givsan¹⁹⁹ oder Heinz Paetzold, der sich in seinem Aufsatz „[d]as Ende des Heidegger-Mythos“²⁰⁰, mit Hassan Givsan und seiner Heidegger Kritik auseinandersetzt – sehen Heidegger und seine Ontologie sehr kritisch. Dabei geht es Paetzold darum, „[...] die extremen Haltungen der ehrfürchtigen Bewunderung einerseits und der pauschalen Ablehnung andererseits endlich zu verabschieden.“²⁰¹ Was hierbei – laut Paetzold – auf der Strecke bleibt, ist die sachkundige Differenzierung.

Um eben diese bemüht sich Lévinas – spätestens nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges – .

¹⁹⁶ Vgl. Andreas Gelhard: *Levinas*, a.a.O., S 7

¹⁹⁷ Wolzogen, Chr. v.: „*Im Angesicht des Anderen*“, FAZ 25.1.1986, Nr. 21, a.a.O. Digital: <http://www.capurro.de/levinas.htm> (Zugriff: 13.3.14 um 13:29h)

¹⁹⁸ Ibid

¹⁹⁹ Hassan Givsan: *Heidegger – das Denken der Inhumanität. Eine ontologische Auseinandersetzung mit Heideggers Denken*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1998 sowie *Eine bestürzende Geschichte. Warum Philosophen sich durch den ‚Fall Heidegger‘ korrumpieren lassen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1998

²⁰⁰ Vgl. Heinz Paetzold: „*Das Ende des Heidegger-Mythos. H. Givsans Heidegger Kritik*“. In: Heidelinde Beckers; Christine Magdalene Noll (Hrsg.): *Die Welt als fragwürdig begreifen – ein philosophischer Anspruch*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006, S 131 - 150

²⁰¹ Ibid, S 131

Givsan kommt zu dem Ergebnis, dass für Heidegger das Sein ein „Hergestelltsein“ bedeutet, weil es nur durch „poiesis“ und „techne“ zu enthüllen ist. „Da das Sein nur durch das Dasein entborgen werden kann, Dasein jedoch nichts Menschliches ist, ist Heideggers Seinsdenken das Denken der *Inhumanität*. Es sieht von dem konkreten Menschen gerade ab und blickt nur auf das Sein hin. Für Heidegger ist das natürliche Seiende als etwas, welches von-sich-her aufgeht gerade das Problem, weil es der Herrschaft des Seins entzogen ist. Analog gilt dies von dem Blick auf den Menschen. Der Mensch hat bei Heidegger keine Würde an sich selbst, nur aus seiner Funktion, als Dasein vom Sein gebraucht zu werden, wird der Mensch ontologisch relevant.“²⁰² Lévinas sieht dieses Problem im Begriff der „Jemeinigkeit“ von Heidegger manifestiert. Er lehnt aus oben genannten Gründen dieses Seinsverhältnis ab und bezieht sich vor allem auf den Begriff der „Geworfenheit“ des Seienden, was für ihn bedeutet, dass es gerade keinen gegenseitigen Zugriff von Sein und Seiendem gibt. Was das Sein anbelangt so entwickelt Lévinas dieses aus der Geworfenheit, insofern als es gerade nicht zur Disposition steht, es ist unverfügbar für unseren Zugriff. Das bedeutet aber nicht, dass es sich nicht zeigt bzw. dass es nicht manifest wäre. Die Manifestation des Seins sieht Lévinas in seinem „Lastcharakter“ für das Dasein bzw. das Seiende. A. Gelhard zufolge ist hier von nichts anderem die Rede als von Heideggers in *Sein und Zeit* entfaltetem »Lastcharakter« des Daseins. „Der in der Stimmung erfahrene »Lastcharakter des Daseins« lässt »das Sein des Daseins als nacktes ›Daß es ist und zu sein hat‹ aufbrechen.“²⁰³ Das Sein *gilt* und muss als solches *übernommen* werden. Die eigene Existenz steht nicht zur Disposition²⁰⁴ – wie dies z.B. – könnte man zumindest meinen – der Existenzialismus Sartres suggeriert.²⁰⁵ Das Seiende wiederum manifestiert sich im Subjekt²⁰⁶, welches zwei Phasen durchschreitet. Einerseits die Phase des „il y a“ und andererseits die Phase der „Subjektwerdung“ im Vollzug der Verantwortungsübernahme aufgrund des Anrufes, der sich im Antlitz des Anderen zeigt. Daher kann Lévinas auch von zwei Freiheiten sprechen, von der Freiheit der Setzung des Subjekts, durch welche es sich aus dem indifferenten und gleichgültigen Strom des Seins

²⁰² Ibid, S 134

²⁰³ Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, 17. Aufl., Tübingen 1993, S 183. In: Andreas Gelhard: *Levinas*, a.a.O., S 15

²⁰⁴ Vgl. Andreas Gelhard: *Levinas*, a.a.O., S 15

²⁰⁵ Vgl. *dtv-Atlas Philosophie*, 13. Aufl., München 2007, S 203. Der Existenzialismus Sartres wird hier u.a. folgendermaßen beschrieben: „Der Mensch kann sich auch nicht auf das faktisch Gegebene reduzieren, er ist nicht *nur*, was er ist, sondern er ist, wozu er sich macht. [...] Freiheit ist die Nichtung des An-sich durch den Entwurf.“ Wobei hier unter dem „An-sich“ das Sein als solches verstanden wird.

²⁰⁶ Lévinas schreibt in *Die Zeit und der Andere*: „So entsteht die Idee eines Seins, das sich ohne uns, ohne Subjekt, vollzieht, eines Seins ohne Seiendes.“ (*Die Zeit und der Andere*, 3. Aufl., übers. von Ludwig Wenzler, Hamburg 1995. In: Andreas Gelhard: *Levinas*, a.a.O., S 14)

herausdifferenziert und der moralischen Freiheit durch Verantwortungsübernahme für den Anderen. Beide Aspekte werden in den folgenden Kapiteln dieser Arbeit näher erörtert.

Givsan bezeichnet Heideggers Humanismus als „Humanismus seltsamer Art“, bei dem es gerade nicht auf den Menschen ankomme, und charakterisiert ihn folgendermaßen: „ (1) Nicht der Mensch als Mensch zählt, sondern das Dasein. (2) Das Wesen des Menschen liegt nicht im Menschen, sondern außerhalb seiner. (3) Der Begriff *Mensch* wird aufgelöst in geschichtliche ‚Menschentümer‘. Für Heidegger sind das griechische und das deutsche Menschentum die ‚eigentlichen‘ Menschentümer.“²⁰⁷ Heinz Paetzold vermerkt zu den Aussagen von Givsan: „Givsans Grundthese, dass Heideggers Seinsdenken ein Denken der Inhumanität ist, wird also durch den *Brief über den ‚Humanismus‘* nicht etwa infrage gestellt, sondern geradezu glänzend bestätigt.“²⁰⁸

Wie aus diesen einführenden Zeilen hervorgeht, bewegte Heidegger zu seiner Zeit – und tut dies auch heute noch, wie die aktuelle Diskussion anlässlich der Herausgabe der „Schwarzen Hefte“ Heideggers Anfang 2014 zeigt²⁰⁹ – die Gemüter. Die Ausarbeitung seiner Fundamentalontologie stellt Heidegger in den Rahmen einer umfassenden Kritik des abendländischen Ontologie-verständnisses. Heidegger zufolge sei es den traditionellen Ontologien nie um das »Sein als solches« gegangen, sondern immer nur um das »Sein des Seienden« im Sinne des Anwesenden. „Seine Fundamentalontologie fordert daher eine bestimmte Denkhaltung einzunehmen, der es nicht vordergründig um ein bestimmtes gegenständliches Seiendes, sondern um ein Andenken an das Sein geht. In seinem frühen Hauptwerk *Sein und Zeit* formt Heidegger die traditionelle Ontologie in eine »existenziale Analytik des Daseins« um, welche auf der Frage nach dem »Sinn von Sein überhaupt« beruht. Später verzichtet Heidegger jedoch auf den Begriff der Fundamentalontologie, da sie, wie alle Ontologien, einen szientifischen Charakter der Erkenntnishaltung und einen technischen Standard der Wahrheitsfindung mit sich bringt, den Heidegger in seinem Spätwerk ablehnt.“²¹⁰

²⁰⁷ Ibid, S 139

²⁰⁸ Ibid, S 139

²⁰⁹ Vgl. z.B. die Diskussion in der Zeitschrift „DIE ZEIT“ v. 21.3.2014. Digital: <http://www.zeit.de/2014/12/heidegger-schwarze-hefte-veroeffentlicht> (Zugriff: 8.5.14 um 16:10 h)

²¹⁰ *UTB Handwörterbuch der Philosophie*. Digital: http://www.philosophie-woerterbuch.de/online-woerterbuch/?tx_gbwphilosophie_main%5Bentry%5D=638&tx_gbwphilosophie_main%5Baction%5D=show&tx_gbwphilosophie_main%5Bcontroller%5D=Lexicon&cHash=8a6c127d068dcab069c60511ef42ed35 (Zugriff: 13.3.14 um 15:12 h)

Lévinas wird sich auch von dieser Position weit entfernen, da es ihm gerade um den Menschen geht, der in Form des absolut Anderen, des uneinholbar Fremden auftritt.

Daher distanziert sich Lévinas in weiten Stücken von Heidegger, ja wird sein Denken als totalitär und dem Wesen des Menschen unangemessen empfinden. Lévinas geht es darum eine „[...] neue Konzeption eines sozialen Pluralismus, der die zwanghafte Wiederkehr des Problems der Einheit, das die europäische Philosophie und Geschichte von Parmenides bis Heidegger in Atem hält, [...]“ zu entwickeln und dieses Problem zu vermeiden.²¹¹

Diese „zwanghafte Wiederkehr des Problems der Einheit“ sieht Lévinas als die Totalität im Denken abendländischer Philosophie an, die versucht Pluralität, zu der – nach Lévinas – auch die Erfahrung der nicht einzuholenden Fremdheit des anderen Menschen gehört – in Homogenität, die letztlich in die Denkfigur vom Allumfassenden, vom Ursprung, von dem Einen mündet – umzuwandeln. Im Mittelpunkt von Lévinas’ Denken steht daher diese Erfahrung der Fremdheit des Anderen. Fragen nach der Zeit, der Sprache und der Ethik werfen daher für Lévinas immer auch die Frage auf, wie der Andere als Anderer gedacht werden kann. Wie kann eine philosophische Sprache gefunden werden, die die Fremdheit als solche zum Ausdruck bringt?²¹² „Lévinas’ Philosophie begreift sich als Phänomenologie, sie ist » Phänomenologie der Beziehung zum Anderen« [...].“²¹³

Im Gefolge von Martin Heidegger, der das „Phänomen“ als das „Sich-an-ihm-selbst-zeigende“ begreift, denkt Lévinas das Begegnen des Anderen als das Extrem eines Erscheinens „von sich her“. Diese Denkfigur lässt sich weder meinen gewohnten Wahrnehmungsmustern einverleiben, noch im Horizont meiner Erfahrungen verstehen, sondern stellt selbst die Rede vom „Erscheinen“ des Anderen und von einer Erfahrung des Fremden infrage.²¹⁴

Dies ist nur konsequent, da sich das Fremde eben als uns Fremdes „zu verstehen“ gibt und sich also schwerlich von uns definieren und begrifflich fassen lässt, da es ja dann bereits von uns – zumindest teilweise – einverleibt worden wäre.

Wie lässt sich also von etwas sprechen, über das eigentlich nicht gesprochen werden kann, von etwas von dem wir nichts wissen können? Und vor allem, welche Bedingungen sind notwendig, damit der Andere oder das Andere erfahren werden kann? Wie äußert sich diese Erfahrung? Das Phänomen selbst, das heißt die Phänomenologie der Beziehung zum

²¹¹ Emmanuel Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Karl Alber Studienausgabe, Freiburg, München 2008, Umschlag-Innenseite

²¹² Vgl. Andreas Gelhard: *Levinas*, a.a.O., S 7

²¹³ Ibid, S 7

²¹⁴ Vgl. ibid, S 7

Anderen, „[...] treibt die Phänomenologie an ihre Grenze, sie entdeckt den Anderen in der »Zweideutigkeit des Phänomens und seines Ausbleibens.«²¹⁵

Mit anderen Worten, es geht Lévinas auch darum, diese Fremdheit begrifflich möglichst unangetastet zu lassen. Eher werden die Wirkungen, die Konsequenzen und Bedingungen, die diese Fremdheit mit sich bringt, untersucht und vorgestellt. Vielleicht gerade weil Lévinas die „Ethik als Erste Philosophie“ etablieren will, stellt er fest „[...] die »ethische Situation«, [...], lasse sich »nicht von der Ethik her verstehen.«²¹⁶ Denn „[...] [e]ine Infragestellung des Selben – die im Rahmen der egoistischen Spontaneität des Selben unmöglich ist – geschieht durch den Anderen. Diese Infragestellung meiner Spontaneität durch die Gegenwart des Anderen heißt Ethik.“²¹⁷

Das heißt, der Begriff der Ethik kann dem Phänomen des Beziehungsgeschehens nicht gerecht werden, sondern er beschränkt sich darauf in seiner Funktion als Adjektiv eine Eigenschaft dieses Beziehungsgeschehens anzudeuten.²¹⁸ Das Beziehungsgeschehen selbst hebt Lévinas dann in die philosophische Dimension, das heißt, in einen theoretischen Rahmen oder Kontext, der – trotzdem es ihm gerade immer um die Erfahrung geht – nicht als Ethik im Sinne eines Wertekanons verstanden werden kann. Überhaupt ist Lévinas ausdrücklich gegen Traditionen, die das Charakteristikum des Ethischen im Gebrauch von Regeln der Klugheit oder in der Universalisierung von Handlungsmaximen – hier spricht er Kant an – sehen. Vielmehr rekurriert Lévinas auf einen elementaren Begriff des Ethischen, wie ihn die Dialogphilosophie formuliert hat, indem sie besagt, dass das Ethische im Ich-Du Dialog beginne. Gleichzeitig sieht Lévinas die Notwendigkeit über die Ich-Du Philosophie Martin Bubers (1878 – 1965) hinaus zu gehen, sofern diese Ich-Du Beziehung – im Sinne Bubers – als eine symmetrische Beziehung unter Gleichen gedacht wird.²¹⁹ Das heißt für Lévinas ist die Ethik die erste Philosophie, weil es in ihr nicht um das Sein an sich geht, sondern um ein Beziehungs-geschehen, in dem dieses Sein sich „zeigt“. Das bedeutet, dieses Beziehungsgeschehen ist philosophisch bzw. phänomenologisch aufzufassen – auch wenn es sich natürlich als Erfahrung innerhalb seiner je eigenen Leiblichkeit vollzieht. Es ist zumindest nicht aufzufassen, als ein unter gewissen ethischen Regeln stehendes Handeln von Subjekten.

²¹⁵ Emmanuel Lévinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übers. von Thomas Wiemer, 2. Aufl., Freiburg/München 1998, S 201. In: Andreas Gelhard: *Levinas*, a.a.O., S 8

²¹⁶ Ibid, S 268. In: Andreas Gelhard: *Levinas*, a.a.O., S 9

²¹⁷ Emmanuel Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit* (2008), a.a.O., S 51

²¹⁸ Vgl. Andreas Gelhard: *Levinas*, a.a.O., S 9

²¹⁹ Vgl. *ibid*, S 9

2.3 Von der Totalität abendländischen philosophischen Denkens

Mit der Kritik der Totalität in Lévinas' Werk ist die Betonung der Unendlichkeit als deren Gegenteil verbunden. Lévinas setzt sich in diesem Zusammenhang mit dem Vorrang des „Sehens“ in der abendländischen Philosophie auseinander.²²⁰ Im Vorwort seines Werkes *Totalität und Unendlichkeit* entfaltet Lévinas die Kritik der Totalität. „Von dieser Kritik sagt Lévinas später, sie sei »infolge einer politischen Erfahrung entstanden, die wir noch nicht vergessen haben«.²²¹ Lévinas schreibt nun in diesem Vorwort: „Besteht die Hellsichtigkeit – die Öffnung des Geistes für das Wahre – nicht darin, die permanente Möglichkeit des Krieges im Auge zu behalten? Der Kriegszustand setzt die Moral außer Kraft; [...] Er macht die Moral lächerlich.“²²²

So nachvollziehbar diese Aussage ist, so erstaunlich ist, dass Lévinas, wenn er vom Verhalten der Subjekte im Krieg spricht, von einem anonymen Befehl, ja von einem absoluten Befehl, der die Kontinuität der Personen unterbreche, der ihnen Rollen zuweise, die sie zu Verrätern an ihrer eigenen Substanz mache, spricht.²²³ Angesichts des Grauens eines Krieges und der tatsächlichen Anonymität – im „Feind-Freund“ Verhältnis – sucht Lévinas den Ursprung der Entmenschlichung also nicht im Menschen selbst, sondern in einem anonymen Befehl, der dieselben ereilt. „Das ontologische Ereignis, das sich in dieser schwarzen Klarheit abzeichnet, ist die Mobilisierung der bis dahin in ihrer Identität verankerten Seienden; die absoluten Seienden werden mobilisiert kraft eines absoluten Befehls, dem sie sich nicht zu entziehen vermögen.“²²⁴ Und weiter schreibt Lévinas: „Der Krieg errichtet eine Ordnung, zu der niemand Abstand wahren kann. So gibt es nichts Äußeres. Der Krieg zeigt nicht die Exteriorität und das Andere als anderes; er zerstört die Identität des Selben. Das Gesicht des Seins, das sich im Krieg zeigt, konkretisiert sich im Begriff der Totalität.“²²⁵ Auch wenn Lévinas hier in aller Klarheit – wie er sagt – die dunklen Seiten des Kriegsgeschehens ausführt, so ist er doch davon überzeugt, dass ein „Jenseits“ dieser Totalität und objektiven Erfahrung nicht bloß negativ verstanden werden kann. Im Gegenteil spiegelt sich das

²²⁰ Vgl. *ibid.*, S 59

²²¹ Emmanuel Lévinas: *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*, Wien 1996, S 60. In: Andreas Gelhard: *Lévinas*, a.a.O., S 59

²²² Emmanuel Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit* (2008), a.a.O., S 19

²²³ Vgl. *ibid.*, S 20

²²⁴ *Ibid.*, S 20

²²⁵ *Ibid.*, S 20

„Jenseits“ wider *innerhalb* der Totalität und der Geschichte, *innerhalb* der Erfahrung der Subjekte.“²²⁶

Dass eine Exteriorität, in der sich das Andere als anderes zeigt, möglich ist – selbst im Krieg – zeigen die historischen Beispiele der Geschwister Scholl, Franz Jägerstätters oder des Priesters Dietrich Bonhoeffer. Sie haben sich der Vernichtung des Anderen nicht anheimgegeben und haben so – im Sinne Lévinas – die Exteriorität des Anderen, das Antlitz des Anderen und sein »sagen« ‚du wirst mich nicht töten‘ als eigene Verantwortung verstanden bzw. wahrgenommen. – Und das in seiner äußersten Form, indem sie anstatt zu töten, bewusst in Kauf nahmen, sich selbst töten zu lassen. Lévinas kann deshalb ausführen: „Freilich ist die Beschreibung dieses ‚Jenseits‘ der Totalität und objektiven Erfahrung nicht bloß negativ. Das ‚Jenseits‘ spiegelt sich wieder *innerhalb* der Totalität und der Geschichte, *innerhalb* der Erfahrung.“²²⁷

Trotzdem kommt Lévinas zum Schluss, dass der Begriff der Totalität die abendländische Philosophie beherrsche. „Der Kern der Totalitätskritik von *Totalität und Unendlichkeit* liegt in der Auseinandersetzung mit einem Grundgedanken der neuzeitlichen Philosophie, der seit Thomas Hobbes (1588-1679) immer wieder variiert, aber selten konsequent infrage gestellt worden ist: mit dem Gedanken einer ursprünglichen, wilden zerstörerischen Gewalttätigkeit des Menschen, die sich nur durch eine zweite, rational begrenzte, legitime Gewalt eindämmen lässt.“²²⁸ Andreas Gelhard zufolge, sei diese „Logik der unausweichlichen Gewalttätigkeit“ bis heute unangetastet geblieben und demzufolge sei es sehr schwierig, diesem gedanklichen Mainstream der neuzeitlichen Philosophie zu entkommen.²²⁹ Lévinas zufolge ist es unmöglich, dieser als Faktum (miß-)verstandenen Annahme über die „Natur des Menschen“ in einem philosophischen Diskurs zu entkommen, um so mehr als er von den Protagonisten dieser Strömung noch als philosophisch anerkannt werde.²³⁰ Folglich beschäftigt Lévinas, „[...] wie sich das Jenseits der Totalität »innerhalb von Totalität und Geschichte« zeigen könne [...]“.²³¹

Diesem „Jenseits der Totalität“ werden wir im Folgenden nachgehen und uns fragen, welche Bedingungen notwendig oder verantwortlich sind, welche Verfasstheit ein Subjekt – nach Lévinas – hat oder haben muss, um dieses „Jenseits“ erfahren zu können.

²²⁶ Vgl. Emmanuel Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit* (2008), a.a.O., S 22

²²⁷ Ibid, S 22

²²⁸ Andreas Gelhard: *Levinas*, a.a.O., S 60

²²⁹ Vgl. ibid, S 61

²³⁰ Vgl. ibid S 61

²³¹ Ibid, S 63

2.4 Lévinas' „Ethik als Erste Philosophie“ – vom „Sein“ zum Anderen

Die Beziehung zum Anderen und das hiermit verbundene „in der Verantwortung stehen“ ist *der Kerngedanke* der Lévinas'schen Philosophie. Lévinas rekurriert in seinen Überlegungen auf seine jüdischen Wurzeln, wenn er schreibt: „Worauf bezieht sich das jüdische Denken? [...] [S]eine grundlegende Botschaft besteht darin, den Sinn jeder Erfahrung auf die ethische Beziehung zwischen den Menschen zurückzuführen – an die persönliche Verantwortung des Menschen zu appellieren, in der er sich auserwählt und unersetzlich fühlt, um eine menschliche Gesellschaft zu verwirklichen, in der die Menschen als Menschen miteinander umgehen. Diese Verwirklichung der gerechten Gesellschaft ist ipso facto die Erhebung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott. Diese Gemeinschaft ist die menschliche Glückseligkeit schlechthin und der Sinn des Lebens. So dass die Aussage, der Sinn des Realen werde in bezug auf die Ethik begriffen, der Aussage gleichkommt, daß das Universum heilig ist. Heilig aber ist es in ethischem Sinne. Die Ethik ist eine Sicht des Göttlichen. Das Göttliche kann sich nur über den Mitmenschen manifestieren [...].“²³²

In dem Aufsatz „Eine Religion für Erwachsene“²³³ führt Lévinas im Kapitel „Die ethische Beziehung als religiöse Beziehung“ folgendes aus: „Die *ethische* Beziehung erscheint dem Judentum als eine außergewöhnliche Beziehung: in ihr wird die menschliche Souveränität durch den Kontakt mit einem äußeren Sein nicht gefährdet, sondern im Gegenteil gestiftet und eingesetzt. Anders als die Philosophie, für die das *Selbst* das Tor zum Reich des Absoluten ist [...], lehrt uns das Judentum eine *reale* Transzendenz, eine Beziehung zu Demjenigen, den die Seele nicht enthalten kann und ohne den sie sich in gewisser Weise selbst nicht enthalten kann. Für sich allein befindet sich das Ich in einem Zustand der Zerrissenheit und des Ungleichgewichts. Das heißt: es sieht sich als ein Ich, das bereits auf den anderen übergegriffen hat, gleichsam willkürlich und gewaltsam.“²³⁴ In diesen Zeilen lässt sich sehr gut erkennen, was Lévinas darunter versteht, wenn er von der „Ethik als Erster Philosophie“ spricht. Erst die ethische Beziehung – nach Lévinas zu einem äußeren Sein – das in der Folge zeitlich gefasst und als Unendlichkeit verstanden wird, und „ins Denken einfällt“, kann die Totalität, in der sich das egoistische Subjekt befindet, aufheben. Dies geschieht in der Begegnung mit dem Anderen, die durch den Einbruch der Unendlichkeit ins Denken zu einem asymmetrischen Beziehungsgeschehen wird und sich im Antlitz des Anderen als Anruf

²³² Emmanuel Lévinas: „*Das jüdische Denken heute*“, S 116-125. In: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, übers. von Eva Moldenhauer, Jüdischer Verlag, Frankfurt a.M. 1992, S 116

²³³ Emmanuel Lévinas: „*Eine Religion für Erwachsene*“, S 21-37. In: *Schwierige Freiheit*, a.a.O.

²³⁴ *Ibid*, S 27,28

manifestiert. Dieser Anruf verlangt nach eine Antwort, verstanden als Verantwortung, die ich nicht wählen kann, sondern in der ich von Anfang an stehe. Erst die Annahme dieser Verantwortung stiftet Freiheit (Souveränität) und in der Folge Subjektivität.

A. Gelhard zufolge bleibt Lévinas – auch wenn er versucht mit seiner Philosophie die Ontologie zu überschreiten, doch ihrer elementaren Denkfigur eines ursprünglichen Seins, v o r dem oder innerhalb dessen sich u n s e r D a s e i n oder Sein vollzieht, verhaftet. Gleichzeitig ist es Lévinas aber wichtig auf das Verb „sein“ hinzuweisen, das erst wieder entdeckt hatte werden müssen. „Man spricht üblicherweise vom Wort Sein (être), als wäre es ein Substantiv, obwohl es das Verb schlechthin ist. [...] Mit Heidegger ist die ›Verbalität‹ des Wortes Sein wiedererweckt worden, das, was in ihm Ereignis, was in ihm ›Geschehen‹ des Seins ist.“²³⁵ Wichtig dabei ist jedoch, dass Lévinas im Gegensatz zu Heidegger davon spricht, dass das „sein“ und das Sein getrennt sind. Sie sind nicht wie bei Heidegger nur unterschieden in Sein und Dasein oder Seiendes. „Diese Unterscheidung (zwischen Sein und „sein“ oder Seiendem, Anm.Verf.) ist für mich das Tiefste in *Sein und Zeit*. Doch bei Heidegger gibt es nur Unterscheidung, keine Trennung. Das Sein wird im Seienden ergriffen, und für das Seiende, das der Mensch ist, drückt der Heideggersche Ausdruck der *Jemeinigkeit* genau die Tatsache aus, daß das Sein immer von jemandem besessen wird.“²³⁶ Dem stellt Lévinas den Begriff der „Geworfenheit“ gegenüber, den er allerdings ebenfalls Heidegger entlehnt. „Man muß *Geworfenheit* durch ›le fait-d’être-jeté-dans....l’existence‹ übersetzen. So, wie wenn das Seiende (l’existant) nur in einem Sein (l’existence) erschiene, das ihm vorangeht, wie wenn das Sein vom Seienden unabhängig wäre, so, wie wenn das Seiende, das sich in das Sein geworfen findet, seiner niemals Herr werden könnte. [...] So entsteht die Idee eines Seins, das sich ohne uns, ohne Subjekt, vollzieht, eines Seins ohne Seiendes.“²³⁷

A. Gelhard zufolge versucht Lévinas hier ein zentrales Lehrstück von *Sein und Zeit* zu unterlaufen, „[...] das man mit Heidegger als »Abhängigkeit des Seins von Seinsverständnis« bezeichnen kann.“²³⁸ „Diesem Lehrstück zufolge explizieren ontologische Analysen nur, was jeder schon weiß, sofern sich jedes noch so alltägliche Verhalten in einem »durchschnittlichen

²³⁵ Emmanuel Lévinas: „*Ethik und Unendliches*“. *Gespräche mit Philippe Nemo*, Wien 1996, S 27. In: Andreas Gelhard: *Levinas*, a.a.O., S 13

²³⁶ Emmanuel Lévinas: *Die Zeit und der Andere*, 1995, a.a.O., S 22. In: Andreas Gelhard: *Levinas*, a.a.O., S 13,14

²³⁷ *Ibid*, S 22. In: Andreas Gelhard: *Levinas*, a.a.O., S 13,14

²³⁸ Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, 17. Aufl., Tübingen 1993, S 183. In: Andreas Gelhard: *Levinas*, a.a.O., S 14

Seinsverständnis bewegt²³⁹. Die Ontologie erfindet keinen Zugang zum Sein, sondern verwandelt den alltäglichen Zugang in einen artikulierten.²⁴⁰

Für das Subjektverständnis Lévinas' ist es entscheidend, dass sich das Sein zum Seienden in Unabhängigkeit befindet, dass es mehr ist, als ein bloß Unterschiedenes. Gerade hier sieht Lévinas die Totalität aufgehoben, das Besitzergreifende, ja Gewalttätige in der Getrenntheit des Seienden vom Sein durchbrochen – wie er es in obigem Zitat aus dem Aufsatz „Eine Religion für Erwachsene“ zum Ausdruck bringt. Es ist ein getrenntes Seiendes und so das uneinholbar Andere, das sich auch in der Begegnung mit dem anderen Subjekt als das Fremde zeigt.

Ephraim Meir zufolge ist das Denken Lévinas' ein „inklusives Denken“. In diesem stellt Lévinas „[...] die Philosophie, das ‚griechische‘ Denken, neben das ‚hebräische‘ Denken: Es gibt eine ‚hebräische‘ Dimension in seinen ‚griechischen‘ Schriften. Gleichzeitig ist auch das ‚Griechische‘ präsent in seinen ‚hebräischen‘ Schriften.“²⁴¹ Dieser Umstand lässt sich anhand der Ausführungen Lévinas' in dem Aufsatz „Eine Religion für Erwachsene“, speziell im Kapitel „Die ethische Beziehung als religiöse Beziehung“, gut nachvollziehen.

Für die vorliegende Arbeit von Bedeutung ist jedoch v.a. der Begriff des Subjekts bei Lévinas und dem wollen wir im Folgenden nun nachgehen.

2.4.1 Das „il y a“ und die Setzung des Subjekts oder die erste Freiheit

Aufgrund der ontologischen Begrifflichkeit vom „Sein“ und vom „Seienden“ und ihrer Getrenntheit, ergibt sich, dass das „Seiende“, verstanden als das Subjekt, gesetzt wird – begrifflich. Dieses „Seiende“ oder Subjekt findet sich in einem „Sein“ wieder, in welches es „geworfen“ wurde – um den Heideggerschen Begriff nochmals zu bemühen. Lévinas selbst spricht von Ausgesetzttheit (l'exposition). „Lévinas kürzeste Formel für die anonyme Teilhabe am Sein lautet: »Man ist ausgesetzt« – »On est exposé«.“²⁴² Und er führt weiter aus: „Genau deswegen gibt es Verlassenheit und Preisgabe.“²⁴³ Diese Verlassenheit und Preisgabe sind wesentliche Züge des Anderen, weswegen der Begriff der „Gastlichkeit“, neben der Großzügigkeit und Güte für Lévinas besonders wichtig ist.

²³⁹ Ibid, S 8. In: ibid, S 14

²⁴⁰ Andreas Gelhard: *Levinas*, a.a.O., S 14

²⁴¹ Ephraim Meir: *Differenz und Dialog*, (Religionen im Dialog, Bd. 4), Waxmann Verlag, Münster 2011, S 19

²⁴² Emmanuel Lévinas: *Vom Sein zum Seienden*, übers. von Anna Maria Krewani und Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg/München 1997, S 71. In: Andreas Gelhard: *Levinas*, a.a.O., S 19

²⁴³ Emmanuel Lévinas: *Die Zeit und der Andere*, 1995, a.a.O., S 22. In: Andreas Gelhard: *Levinas*, a.a.O., S 14

Allerdings ist die Frage zu klären, wie sich diese Setzung vollzieht und vor allem was unter diesem Sein, in das sich das Subjekt setzt, verstanden werden kann. Zumindest kann die Setzung im Sein – das geht schon aus den obigen Zeilen hervor – nicht als ein sich einrichten an einem gemütlichen Ort vorgestellt werden, „[...] sondern nur als Ausbruch aus einem Geschehen, an dem das Subjekt – als » Seiendes« – doch unausweichlich teilhat: als » Exzendenz«²⁴⁴ „²⁴⁵.

Was versteht Lévinas nun unter dieser ‚Exzendenz‘? Er geht in diesem Zusammenhang klar auf Distanz zu Heideggers ‚ontologischer Differenz‘. Bekanntlich versucht ja Heidegger in der ‚ontologischen Differenz‘ zum Seienden das Sein als solches zu erschließen und es als Horizont der Möglichkeit bzw. der Freiheit zu deuten.²⁴⁶ Lévinas sieht dagegen im Sein „[...] eine bedrückende Verschlossenheit, ja sogar ein Gefängnis [...] aus dem der Mensch entfliehen will. Dieses Bedürfnis der Flucht bzw. des Ausbruchs (*lévasion*) ist nach Lévinas die wahre ‚condition humaine‘, trotz aller Paradoxie, die eine solche Behauptung mit sich bringt.“²⁴⁷

Es geht Lévinas also um ein „Jenseits des Seins“. Seine Bemühungen dieses „Jenseits des Seins“ zu fassen, werden ihn stets begleiten und sein Denken nachhaltig bestimmen.²⁴⁸

Lévinas versucht die Anonymität des Seins, in die das „Dasein“ gestellt ist, zu durchbrechen, um dem Dasein bzw. dem Seienden, Subjektivität und „Gehör“ im endlosen Strom von Geburt und Tod – also von Sein – zu verschaffen. Die Sprache spielt in diesem Zusammenhang für Lévinas eine bedeutende Rolle. Das „Sagen“ des Seienden soll Raum finden, soll nicht im Strom des Seins verschluckt und „unerhört“ bleiben. Aus dieser Anonymität, die das Seiende bedroht, will das Seiende fliehen, ja ausbrechen. Lévinas geht es darum, „[...] die Perspektive Heideggers, die den Vollzug (mit Lévinas’ Formulierung: die „Verbalität“) des Seins vor jede Konstitution eines Seienden stellt, wieder umzukehren. Anstatt eines unpersönlichen, neutralen Seinsvollzugs, innerhalb dessen sich die Identität eines Seienden erst nachträglich konstituiert, befürwortet Lévinas den Vorrang des Seienden [...].“²⁴⁹ Diesen Vorrang versucht das Seiende nun eben durch den „Ausbruch“ aus dem Sein zu erlangen. Der frühe Lévinas findet diese Anonymität vor allem in der Erfahrung der Schlaflosigkeit.

²⁴⁴ Emmanuel Lévinas: *Vom Sein zum Seienden*, 1997, a.a.O., S 11. In: Andreas Gelhard: *Levinas*, a.a.O., S 19

²⁴⁵ Andreas Gelhard: *Levinas*, a.a.O., S 19

²⁴⁶ Vgl. Branko Klun: *Metaphysikkritik und biblisches Erbe*, LIT Verlag, Wien 2010, S 70

²⁴⁷ Ibid, S 70

²⁴⁸ Vgl. ibid, S 70

²⁴⁹ Ibid, S 70

Er betont den anonymen, vorpersonalen Charakter des schlaflosen Starrens in die Nacht, des Horchens, dem die Stille zum Geräusch wird. In dieser Schlaflosigkeit, diesem Wachen, besteht eine Beziehung zum Sein, die diesseits des Bewusstseins liegt, das heißt an der das Bewusstsein teil hat, ohne mit ihr identisch zu sein. Für Lévinas ist Bewusstsein nur als Bewusstsein eines Ich denkbar, deshalb schreibt er in „Vom Sein zum Seienden“²⁵⁰ „es wacht“ („ca veille“).²⁵¹ Dieses Bewusstsein des Ich wird als Akt des Ausbruchs aus dem Sein verstanden, als Hypostase, als Setzung des Ich im Sein. Es handelt sich hier um einen Ausbruch aus dem anonymen, anfangs- und endlosen Strom der Existenz, der nicht negierbar ist, „[...] weil er *in* jeder Negation mit am Werk ist, und dem die »private Domäne« eines Ich im Geschehen der Hypostase allererst abgerungen werden muss.“²⁵² In diesem abgerungenen Sein, in dieser „privaten Domäne“ besteht sodann die erste Freiheit des Subjekts, die Freiheit, dem anonymen Sein, dem gleichgültigen Strom von Vergehen und Werden „entkommen“ zu sein. Allerdings findet sich das Subjekt in einem Zustand der Isolation und Einsamkeit wider, dem es nun ebenfalls zu entkommen gilt und zwar durch die Beziehung zum anderen Menschen, kurz zum Anderen. Und erst in diesem Beziehungsgeschehen ereignet sich dann die „wahre“ Freiheit des Subjekts, wie wir weiter unten darlegen werden.

2.4.2 Die Zeitlichkeit bei Lévinas – Idee des Unendlichen

Im Jahre 1930 promovierte Lévinas in Straßburg zum Thema „Théorie de l’intuition dans la phénoménologie d’Husserl“. Die Frage, die sich Husserl stellte, war die: „[...] Wie kommt der ‚transzendente Gegenstand‘ in die ‚Immanenz des Bewusstseins‘?“²⁵³ Husserl findet eine Lösung in der Intentionalität des Subjekts. Nach ihm ist Bewusstsein nie leeres Bewusstsein, auch nicht eine formal-apriorische Struktur, die von Außen, vom „Ding an sich“ affiziert wird und in geregelter Weise Erscheinungen hervorbringt. Für Husserl ist Bewusstsein immer „Bewusstsein von etwas“.²⁵⁴ Letztlich führen Husserl seine Gedanken zur sogenannten phänomenologischen Reduktion, was bedeutet, „[...] dass die Geltung unserer Urteile, besonders derer, welche die Existenz der Welt betreffen, aufgehoben wird. Im Stadium der phänomenologischen Reduktion sieht man es nicht mehr als selbstverständlich an, dass die

²⁵⁰ Emmanuel Lévinas: *Vom Sein zum Seienden*, 1997, a.a.O., S 80. In: Andreas Gelhard: *Levinas*, a.a.O., S 18

²⁵¹ Vgl. Andreas Gelhard: *Levinas*, a.a.O., S 18

²⁵² *Ibid*, S 135

²⁵³ Rudolf Süßke: „Abschied von der Intentionalität. Bemerkungen zum Verhältnis von Lévinas zur Phänomenologie Husserls“. In: Mayer, M.; Hentschel, M. (Hrsg.): *Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie*, Gießen 1990, S 101ff. Digital: <http://www.text-galerie.de/pdf/levinas.pdf>, S 2, (Zugriff: 16.3.14 um 10:51 h)

²⁵⁴ *Ibid*, S 2

Welt existiert, sondern fragt sich, worauf sich ihre Existenz überhaupt gründet. Husserls Antwort auf diese Frage lautet: Die Welt erweist sich als abhängig von einem Bewusstsein und seinen weltkonstitutiven Leistungen. Die Welt, wie sie uns alltäglich begegnet, ist in Wirklichkeit Ergebnis von Strukturen, die ihren Grund im Bewusstsein eines Subjekts haben.²⁵⁵

Lévinas ist mit Husserls Theorie der Intention nicht wirklich einverstanden, denn „[...] Wenn die Beziehung zum Fremden als intentionale Beziehung begriffen wird, so handelt es sich um eine Relation, die das monadische Ego – wie jede andere Bewusstseinsleistung - »in sich befasst«. Darin liegt das zentrale Paradox von Husserls Analysen der Fremderfahrung. Das Ego befasst »wie jede so auch die auf Fremdes gerichtete Intentionalität« [...].²⁵⁶ Allerdings gibt es auch bei Husserl den Versuch den durch diese Intentionalität konstituierten ‚Seinssinn‘ so zu verstehen, dass er „[...] »mein monadisches Ego in meiner Selbsteigenheit überschreitet«.²⁵⁷

Lévinas nun versucht nicht, diese Immanenz durch Transzendenz zu übersteigen, sondern er versucht diese zu „durchbrechen“, indem er vom radikal Anderen, Fremden spricht, das nie eine Annäherung an das Eigene sein kann und auch nicht ein Übersteigen meiner selbst, da in diesem Fall immer mein Eigenes im Fremden sein würde. Wie soll nun aber dieses Fremde vermittelt werden? Hierzu bedient sich Lévinas des Begriffs der Zeitlichkeit. Das heißt, vor aller Selbstrepräsentation tritt etwas in mich ein oder – um mit Lévinas zu sprechen – fällt etwas in mein Denken ein und das ist die Unendlichkeit im Anblick des Anderen. Dieses Geschehen erst konstituiert – Lévinas zufolge – mein Subjekt.

Allerdings bedeutet das nicht, dass sich das Selbe kraft des bloßen Gegensatzes zum Anderen identifiziert, denn dann „[...] wäre es schon Teil einer das Selbe und das Andere umfassenden Totalität.“²⁵⁸ Für Lévinas ist das Selbe, das heißt, das Selbstsein des Subjekts, konkreter Egoismus, der sich in Form des sich Ausbreitens und in Besitznehmens der Welt und der in ihr vorhandenen Dinge manifestiert.

Lévinas fragt sich daher, wie das Selbe, das als Egoismus auftritt, eine Beziehung zum Anderen eingehen kann, ohne es seiner Andersheit zu berauben?²⁵⁹ Er kommt zu dem Schluss: „Das metaphysische Andere ist anders in einer Andersheit, die nicht formal ist, in

²⁵⁵ *UTB Handwörterbuch der Philosophie*. Digital: http://www.philosophie-woerterbuch.de/online-woerterbuch/?tx_gbwphilosophie_main%5Bentry%5D=25&tx_gbwphilosophie_main%5Baction%5D=show&tx_gbwphilosophie_main%5Bcontroller%5D=Lexicon&cHash=5ac1f527a8787cc5980dca537c43e832 (Zugriff: 16.3.14 um 11:47 h)

²⁵⁶ Andreas Gelhard: *Levinas*, a.a.O., S 46

²⁵⁷ Edmund Husserl: *Cartesianische Meditationen*, § 44, S 96. In: Andreas Gelhard: *Levinas*, a.a.O., S 46

²⁵⁸ Emmanuel Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit* (2008), a.a.O. S 43

²⁵⁹ *Ibid*, S 43

einer Andersheit, die weder die bloße Umkehr der Identität noch das Ergebnis des Widerstandes gegen das Selbe ist, es ist vielmehr von einer Andersheit, die aller Initiative, aller Herrschaft des Selben vorausgeht. Anders in einer Andersheit, die den eigentlichen Inhalt des Anderen ausmacht.²⁶⁰ Diesen Inhalt kann Lévinas naturgemäß nicht bestimmen. Das Andere der Totalität tritt in seiner Philosophie als Zeitlichkeit – die Unendlichkeit ist – in Erscheinung. Unendlichkeit die sich dem menschlichen Zugriff, da dieser der Endlichkeit verhaftet bleibt, entzieht. Um diese Unendlichkeit „empfangen“ zu können, bedarf das Subjekt einer ausgesprochenen Passivität. Diese spielt daher eine wesentliche Rolle bei der Bestimmung des Subjekts im Denken von Lévinas.

Die Unendlichkeit ist dem menschlichen Zugriff der Einteilung in Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft, enthoben. Und diese Zeitlichkeit kann sich nur durch die Erfahrung im Beziehungsgeschehen „verwirklichen“. Lévinas kann deshalb sagen: „Das absolut Andere ist *der* Andere.“²⁶¹ Lévinas wird nicht müde zu betonen, der Andere „[...] bildet keine Mehrzahl mit mir. Die Gemeinsamkeit, in der ich ‚Du‘ oder ‚Wir‘ sage, ist nicht ein Plural von ‚Ich‘. Ich, Du sind nicht Individuen eines gemeinsamen Begriffs.“²⁶²

Mit Andreas Gelhard gesprochen: „Das im Gesicht des anderen Menschen begegnende Unendliche lässt sich empfangen, aber nicht integrieren [...].“²⁶³

Wie muss man sich dann diese Beziehung zum anderen vorstellen? Lévinas zufolge folgendermaßen: „Wir werden versuchen zu zeigen, dass die *Beziehung* des Selben und des Anderen -die wir so außerordentlichen Bedingungen zu unterstellen scheinen – die Sprache ist. Die Sprache realisiert in der Tat eine Beziehung von der Art, dass die Termini sich in dieser Beziehung nicht gegenseitig begrenzen, sondern der Andere trotz der Beziehung zum Selben dem Selben transzendent bleibt. Die Beziehung des Selben zum Anderen – oder die meta-physische Beziehung – vollzieht sich ursprünglich als Rede; in der Rede geht das Selbe, das in seine Selbstheit als ‚ich‘²⁶⁴ – die Selbstheit eines besonderen, einzigen und autochthonen Seienden – versammelt ist, aus sich heraus.“²⁶⁵

Man könnte meinen, Lévinas wolle hier den Subjektivismus des Individuums auf die Spitze treiben, wenn er von „autochthon“ oder von Einzigartigkeit spricht. Es erinnert an die „Auserwähltheit“, die er selbst in Bezug auf das „Antwort geben sollen“ verwendet.

²⁶⁰ Ibid, S 43,44

²⁶¹ Ibid, S 44

²⁶² Ibid, S 44

²⁶³ Edmund Husserl: *Cartesianische Meditationen*, § 44, S 96. In: Andreas Gelhard: *Levinas*, a.a.O., S 136

²⁶⁴ „Je“

²⁶⁵ Emmanuel Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit* (2008), a.a.O., S 44,45

2.4.3 „Substitution“ oder die Stellvertretung

Ethik im Sinne Lévinas kann als „responsive Ethik“²⁶⁶ verstanden werden. B. Waldenfels definiert „responsive Ethik“ als „Ethik zwischen Antwort und Verantwortung“.²⁶⁷ Was ist darunter zu verstehen? Lévinas zufolge entspringt die ethische Komponente dem Umstand, dass ich den Anruf des Anderen annehme und ihn durch Verantwortungsübernahme beantworte. Er verwendet in diesem Zusammenhang auch den Begriff der „substitution“, also der Stellvertretung. Darunter ist zu verstehen, dass ich für den Anderen *eintrete*. „Subjektivität *ist* das Einstehen für den Anderen. Diese Struktur lässt sich nicht in einem Vokabular des Fühlens und des Mitleids fassen, sondern in einem Vokabular der Verpflichtung und der Verantwortung. Das Subjekt steht von Anfang an in einer Verantwortung für den Anderen, die es »sich zugezogen« hat, bevor es sich für oder gegen sie entscheiden konnte [...].“²⁶⁸ Wie das konkret zu verstehen ist, bleibt allerdings offen. Lévinas selbst spricht davon, dass der Begriff der Verantwortung nicht näher definiert werden kann, zumindest nicht durch konkrete Handlungsanweisungen bestimmt werden kann.²⁶⁹

Lévinas verwendet hier in einem Interview von 1991 mit einem französischen Sender²⁷⁰ das Beispiel einer Begrüßungsszene bzw. eines alltäglichen Treffens einer anderen Person und beschreibt, wie dieses Treffen von statten gehen könnte. Am besten könnte man die hier geschilderte Szene mit *Rücksichtnahme* dem Anderen gegenüber beschreiben. Lévinas spricht in diesem Zusammenhang von Schwachheit oder Schwäche (*faiblesse*), der ich im Antlitz des Anderen gewahr werde und die nach einer entsprechenden Antwort verlangt.

Lévinas spricht, wenn er vom Anderen spricht eher über „Seins-Zustände“, denn über konkretes Handeln. Er spricht dann von „Verwundbarkeit“, „Verletzung“, „Trauma“ oder „Verfolgung“.²⁷¹ Das Subjekt bei Lévinas ist ausgesetzt, verlassen, entäußert. Insofern kann die Stellvertretung verstanden werden als ein sich selbst zurücknehmen – leiblich, materiell, intellektuell. Das darf natürlich nicht mit Gleichgültigkeit oder Desinteresse verwechselt

²⁶⁶ Vgl. Bernhard Waldenfels: „Responsive Ethik zwischen Antwort und Verantwortung“. In: *Deutsche Zeitung für Philosophie*, Band 58, Heft 1 (2010), S 71-81

²⁶⁷ Vgl. *ibid.*, S 71

²⁶⁸ Andreas Gelhard: *Levinas*, a.a.O., S 135, 136

²⁶⁹ Vgl. „*The Strong and the Weak*“, section three of „*Penser Aujourd'hui: Emmanuel Levinas*“ (1991). „Levinas discusses his famous analyses of the face. For Levinas, the face expresses a weakness and demands responsibility for the other. Levinas links this notion of responsibility to the Biblical ideas of "holiness" and "election/the elect". Thanks to Salmon Philippe for assistance with the translation.“ Digital: <http://www.youtube.com/watch?v=8AGDjpg72ng> vgl. ab Minute 2:30 ff (Zugriff: 17.3.14 um 17:00 h)

²⁷⁰ *Ibid.*

²⁷¹ Vgl. Eva Buddenberg: „*Du wirst nicht töten*“. *Lévinas Ethik der Verantwortung als erste Philosophie*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Band 60, Heft 5 (2012), S 705-724, S 713. Digital: [http://www.degruyter.com/dg/viewarticle/j\\$002fdzph.2012.60.issue-5\\$002fdzph.2012.0053\\$002fdzph.2012.0053.xml](http://www.degruyter.com/dg/viewarticle/j$002fdzph.2012.60.issue-5$002fdzph.2012.0053$002fdzph.2012.0053.xml) (Zugriff bzw. Heruntergeladen am 12.03.14 um 14:29 h)

werden. Sich zurücknehmen kann ein bewusster, geplanter, organisierter Vorgang sein. Ich übernehme Verantwortung für mein „zu viel“ an eingenommenem Platz. Ich kann nicht die Verwundung, die Verletzung oder das Trauma stellvertretend für den Anderen übernehmen – das ist evident. Ich kann Verantwortung übernehmen, ihm diese Schmerzen nicht zuzufügen, indem ich mich zurücknehme. Ich kann das dem Anderen zugefügte Leid jedoch durch Verantwortungsübernahme oder Stellvertretung nicht ungeschehen machen.

Ich kann nur dafür Sorge tragen – wenn ich in der Lage dazu bin, was allerdings Aktivität und nicht Passivität erfordern würde –, dass dem Anderen dieses Leid nicht zugefügt wird. Im Zusammenhang mit der oben beschriebenen Verletztheit des Subjekts, erscheint die von Lévinas angesprochene Gastlichkeit, daher fast noch wichtiger. Schutz, Geborgenheit, Zuflucht zu gewähren – das sind Momente, die in den Sinn kommen, wenn der Zustand des Nächsten bzw. des Anderen so beschrieben wird, wie Lévinas das tut. „Gastlichkeit“ im Sinne Lévinas ist jedoch ein Ereignis, „[...] das sich nur in einem wiederholten Wiedergeben lebendig hält, so wie das Sagen laut Levinas auf ein wiederholtes Widersagen (*redire*) angewiesen ist. Gegebene Antworten können sich, ähnlich wie erlerntes Wissen, sedimentieren und habitualisieren oder in symbolisches Kapital verwandeln, nicht so das Geben der Antwort, das sich *hic et nunc* ereignet.“²⁷²

Natürlich kann man Verantwortung auch ontologisch oder metaphysisch begreifen, allerdings will Lévinas die Ontologie ja gerade übersteigen und will Verantwortung in der Erfahrung, im Vollzug, verankert wissen. Eva Buddenberg schreibt in diesem Zusammenhang: „Das Für-den-Anderen [...] geht bis zum Durch-den-Anderen.“²⁷³ Während in dem „für“ der *ethische* Aspekt der Verbundenheit stärker zum Ausdruck kommt (*für den Anderen* hat die menschliche Existenz überhaupt nur Sinn), betont das „durch“ die *ontologische* Dimension (das Subjekt konstituiert sich erst *durch den Anderen* in seiner Existenz).²⁷⁴

2.4.4 Vom „Gesagten“ zum „Sagen“

Im vorigen Kapitel wurde kurz das Thema der Sprache, das Thema des Sprechens aufgegriffen. Sprache ist – wie wir gehört haben – für Lévinas und seine Vorstellung der Beziehung zum Anderen elementar. Im Sprachverständnis Lévinas' spielt wieder die Zeitlichkeit die Rolle, denn es gibt einen Unterschied zwischen „Sagen“ und „Gesagtem“.

²⁷² Bernhard Waldenfels: „*Responsive Ethik zwischen Antwort und Verantwortung*“. In: *Deutsche Zeitung für Philosophie*, Band 58, Heft 1 (2010), S 71-81, S 77

²⁷³ Emmanuel Lévinas: „*Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*“, Freiburg 1992, S 122. In: Eva Buddenberg: „*Du wirst nicht töten*“, a.a.O., S 713

²⁷⁴ Vgl. Eva Buddenberg: „*Du wirst nicht töten*“, a.a.O., S 713

Dem „Sagen“ wird eine uneinholbare, zeitliche Dimension zugeschrieben, eine Dimension, die vor allem „Gesagten“ besteht und durch das „Gesagte“ in eine Totalität hineingeholt wird. Eine von Derrida hier geäußerte Kritik, der zufolge es nicht möglich sei, „[...] auf der Transzendenz des »unendlich Anderen« zu insistieren, ohne sich »des Grundes und der Möglichkeit der eigenen Sprache«²⁷⁵ zu berauben, hat dazu geführt, dass sich Lévinas intensiv mit der Sprache auseinandersetzte.²⁷⁶ In diesem Zusammenhang schreibt Andreas Gelhard: „Indem Lévinas eine philosophische Abhandlung *über* die Transzendenz des Anderen schreibt, integriert er dieses Andere unausweichlich jener Totalität, die zu durchbrechen sein erstes Anliegen ist.“²⁷⁷ Die intensive Auseinandersetzung Lévinas’ mit der Sprache führt dazu, dass er die Kritik von Jacques Derrida anerkennt, zugleich aber darauf insistiert, dass sein philosophischer Diskurs auf eine Situation zurückweist, die »nicht mehr in der Sprache der ›Totalität‹ gesagt werden kann«²⁷⁸.

Diese Beziehung des Sagens wird von Lévinas als ein anfängliches Antworten auf den Anspruch des Anderen verstanden, das unterhalb der Ebene möglicher Sprechakte geschieht. Das heißt, es ist vorsprachlich und kennzeichnet sich durch eine tiefe Passivität aus, die sich darin ausdrückt, dass auch ein wortloses Sagen möglich ist. Wird nun dieses „Sagen“ nicht regelmäßig wiederholt, so kann es zu einer Diskrepanz zwischen „Gesagtem“ und „Sagen“ insofern kommen, als sich das „lebendige“ immer wieder zu aktualisierende „Sagen“ im „Gesagten“ verfestigen würde.²⁷⁹ Mit andern Worten, es kommt zu einer Verfestigung des „Sagens“ im „Gesagten“. Diesem Umstand trägt Lévinas Rechnung, wenn er betont, dass das „Sagen“ auf ein wiederholtes Wiedersagen (*redire*) angewiesen ist, damit es nicht seine Wirkung, Aktualität oder Substanz – wenn man so möchte – verliert. Daher spielt die Zeitlichkeit eine gewichtige Rolle in diesem Geschehen. Sie drückt sich in der Beziehung zum Anderen als „Diachronie“²⁸⁰ aus. Das heißt, es ist dies eine Zeitlichkeit, die in eine unvordenkliche Vergangenheit reicht, einen Ursprung oder eine Unendlichkeit, die sich jeder sprachlichen Vermittlung entzieht. Sie kann auch nicht in Erinnerung überführt werden, weil sie sich nicht als Gegenwart manifestiert. Lévinas spricht ja von einem „Einbruch ins Denken“, der sich mir als Anruf des Anderen zeigt. Mit anderen Worten: „Die Diachronie ist

²⁷⁵ Jacques Derrida: „*Gewalt und Metaphysik*“. In: *Die Schrift und die Differenz*, übers. von Rodolphe Gasché, Frankfurt a.M., 1976, S 121-235, S 190. In: Andreas Gelhard: *Levinas*, a.a.O., S 88

²⁷⁶ Vgl. Andreas Gelhard: *Levinas*, a.a.O., S 88

²⁷⁷ Ibid, S 88

²⁷⁸ Emmanuel Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. von Wolfgang Nikolaus Krewani, 2. Aufl., Freiburg/München 1993. In: Andreas Gelhard: *Levinas*, a.a.O., S 89

²⁷⁹ Vgl. Andreas Gelhard: *Levinas*, a.a.O., S 89

²⁸⁰ Vgl. *ibid*, S 133

die Zeitlichkeit der Beziehung zum Anderen. Deren Vergegenwärtigung oder Synchronisierung geschieht durch den Eintritt des Dritten.“²⁸¹

Gleichzeitig äußert sich die unaufhebbare Ungleichzeitigkeit des Anderen dadurch, dass sie sich nur zeigen kann, indem sie sich „verrät“, da die unaufhebbare Ungleichzeitigkeit des Anderen doch unausweichlich in ausgesagte Gegenwart (vom Sagen zum Gesagten) verwandelt wird.²⁸² Dieser Umstand führt dazu, dass Lévinas’ Rhetorik des „Ausbruchs aus dem Sein“ oder des „Durchbrechens der Totalität“ einer Zweideutigkeit im Gesagten weicht, „[...] einer Rhetorik der Zweideutigkeit, in der das Jenseits-des-Seins erfahrbar und zugleich verraten wird. Lévinas selbst spricht von der Notwendigkeit eines unausgesetzten Widerrufens des Gesagten, eines beständigen *dédire* [...]“.²⁸³ Diese Zweideutigkeit ist vor allem zeitlicher Natur. Es ist „[...] eine Zweideutigkeit von Ungleichzeitigkeit und Vergleichzeitigung, von Diachronie (des Sagens) und Synchronisierung (im Gesagten).“²⁸⁴

Allerdings sei nochmals darauf hingewiesen, dass diese Diachronie bei Lévinas eine uneinholbare Ungleichzeitigkeit darstellt. Lévinas nennt diesen Umstand „Ambiguität von Sein und Anders-als-sein“ und führt diesen Gedanken folgendermaßen aus: “Wenn aber die Zeit die Ambiguität von *Sein* und *Anders-als-sein* zeigen soll – dann kann ihre Zeitigung nicht als *sein*, sondern dann muß sie als *Sagen* gedacht werden. Das *sein* erfüllt das Gesagte – oder das Epos des Sagens; das Sagen selbst jedoch entzieht sich durch seine Zweideutigkeit, das heißt durch das Rätsel, dessen Geheimnis es wahr, dem Epos des *sein*, von dem es umfassen wird; das Sagen bedeutet darüber hinaus, nach Art einer Bedeutung, die zwischen diesem *darüber hinaus* und der Rückkehr zum Epos des *seins* hin und her schwankt.“²⁸⁵ Die Diachronie entzieht sich also der Synchronie. Sie bleibt „[...] aller Synchronisierung gegenüber widerständig [...] eine transzendente Diachronie.“²⁸⁶

2.5 Der Subjektbegriff bei Lévinas oder die „zweite Freiheit“

Lévinas versucht als erstes die Eschatologie, die seiner Meinung nach in den Augen der Philosophen nur als Meinung gilt, zu rehabilitieren. Ähnlich wie Kant die Ideen seiner regulativen Vernunft über Gott und eine zukünftige Welt, auf die der Mensch hoffen darf, als

²⁸¹ Ibid, S 133

²⁸² Vgl. *ibid*, S 88

²⁸³ Ibid, S 89,90

²⁸⁴ Ibid, S 90

²⁸⁵ Emmanuel Lévinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übers. von Thomas Wiemer, 2. Aufl., (Studienausgabe), Karl Alber Verlag, München 1998, S 38,39

²⁸⁶ Ibid, S 38

Bescheidenheit, die den Empirikern in ihrem Pochen auf die alleinige Gültigkeit von Erfahrungswissen oftmals abgeht, „verteidigt“, sieht Lévinas in der Eschatologie eine ursprüngliche und eigentümliche Beziehung zum Sein, die allein den Individuen ihre verlorene Identität zurückgeben kann.²⁸⁷ Lévinas kritisiert allerdings die Position Kants implizit, indem er schreibt: „Ihre (der Eschatologie, Anm.Verf.) wahre Bedeutung liegt anderswo. Sie führt kein teleologisches System in die Totalität ein, sie besteht nicht darin, uns über die Orientierung der Geschichte aufzuklären.“²⁸⁸

Nach Lévinas setzt uns die Eschatologie „[...] in Beziehung mit dem Sein *jenseits der Totalität* oder der Geschichte, und nicht mit dem Sein jenseits des Vergangenen oder Gegenwärtigen.“²⁸⁹ Weiters schreibt Lévinas – und spricht hier einen wesentlichen Punkt für die Begrifflichkeit des Subjekts an – : „Sie (die Eschatologie, Anm.Verf.) setzt uns nicht in ein Verhältnis zu der Leere, die die Totalität vielleicht umgibt, Leere, in der man beliebig glauben könnte, was immer man möchte, um so die Rechte einer Subjektivität zu fördern, die frei wäre wie der Wind. Sie ist Beziehung zu *einem Mehr, das immer außerhalb der Totalität ist*, als ob die objektive Totalität nicht das wahre Maß des Seins erfüllte, als ob ein anderer Begriff – der Begriff des *Unendlichen* – diese Transzendenz im Verhältnis zur Totalität ausdrücken müsste, eine Transzendenz, die in der Totalität nicht aufgehen kann und ebenso ursprünglich ist wie die Totalität.“²⁹⁰

Diese Aussage Lévinas bringt den Unterschied zur Philosophie Kants sehr gut zum Ausdruck. Bei Kant ist das Subjekt letztlich auf sich zurückgeworfen. Es kann – oder soll – nach dem „kategorischen Imperativ“ entscheiden, allein diese Maxime entspringt wieder der Vernunft des Subjekts und nicht einem „Mehr“, das außerhalb der Geschichte oder der Totalität steht. Lévinas jedenfalls will es nicht dem Subjekt überlassen, „frei zu sein wie der Wind“.

Zu schwer wiegen – womöglich – die Erfahrungen, die eigenen und geschichtlich vermittelten, über das Grauen und das anhaltende Kriegsgeschehen auf dieser Welt.

Aber wie ist nun diese Beziehung zu diesem „Mehr“, das die Eschatologie bedeutet, zu verstehen? Dieses „Mehr“ begründet in jedem Fall eine asymmetrische Beziehungskonstellation. Das Individuum findet sich in einer asymmetrischen Beziehungskonstellation zum Anderen wieder, die ihm keine Wahl lässt, die ihn aber auch erst zum Subjekt werden lässt und hier seine zweite Freiheit ansiedelt, nachdem es seine „erste Freiheit“ durch den

²⁸⁷ Vgl. Emmanuel Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit* (2008), a.a.O, S 80

²⁸⁸ Vgl. *ibid*, S 22

²⁸⁹ Vgl. *ibid*, S 22

²⁹⁰ *Ibid*, S 22. Dass die Totalität *neben* der Unendlichkeit besteht und letztere nicht ‚stärker‘ ist als diese, erinnert an den Satz im Alten Testament: Stark *wie* der Tod ist die Liebe.

Ausbruch aus dem anonymen Geschehen des „il y a“ und seine „Selbstsetzung“ demonstriert hat. Der Preis dieser Setzung ist allerdings die Einsamkeit des selbstgenügsamen Ich. Außerdem bedeutet dieser Akt eine Art „Gewaltakt“, der andere Subjekte ausschließt, ja verdrängt, weil das Subjekt „[...] »seinen Platz an der Sonne« einnimmt und behauptet. Die erste Freiheit verlangt also eine zweite Befreiung aus der Einsamkeit des Ich, die die Gewalt der Selbstbehauptung nicht einfach unter dem Titel der Autonomie fortsetzt. Sie verlangt ein Anfangen vom Anderen her [...].“²⁹¹

Dieses Anfangen vom Anderen her bedeutet, dass das Subjekt im „Antlitz“ des Anderen die Unendlichkeit erfährt, wobei die Unendlichkeit – wie bereits erwähnt – eine vorzeitliche oder außerzeitliche, eine außerhalb der Geschichte und der Totalität, in der das Subjekt gefangen ist, zu verstehende und daher nicht symmetrisch sein könnende Unendlichkeit darstellt. Diese Unendlichkeit übersteigt das normale Maß des Seins, ist ein „Mehr“ und sie führt dazu, dass der Anruf des Anderen mich zu einer Antwort „nötigt“. Diese Antwort besteht in der Übernahme von Verantwortung für den Anderen. Nur durch die Annahme dieser Aufforderung oder dieser „Nötigung“ stehe ich in meiner „zweiten Freiheit“, in der Freiheit ganz Subjekt zu sein.

Das Individuum, das bis dahin, also bis zur Verantwortungsübernahme für den Anderen, sich selbst entfremdet erlebt – in einer Welt der Totalität oder besser der Logik der Totalität – erlebt sich dann durch dieses asymmetrische Beziehungsgeschehen, dass eben über die Logik der Totalität hinausgeht, als Subjekt, das sich selbst nicht mehr entfremdet ist. Deshalb schreibt Lévinas, dass die Totalität nicht das „wahre Maß“ des Seins erfülle. Diese Beziehung zu diesem „Mehr“, das Lévinas in der Eschatologie verortet, kann ich nun nicht frei wählen – wie bereits erwähnt. Sie entsteht in dem Augenblick, in dem ich in das „Antlitz“ blicke. Ich habe keine Wahl. Der Anruf erreicht mich. Der Anruf zur Verantwortungsübernahme. Das bedeutet, ich stehe immer schon in dieser Verantwortung für den Anderen. Ich kann allerdings – was evident ist – und was Lévinas auch nicht ausschließt, die konkrete Verantwortungsübernahme verweigern. Ich kann dem Anderen eine Antwort „schuldig“ bleiben.

Nach Lévinas setzt der Krieg oder die Gewalt die Eschatologie außer Kraft. „Indem das Eschatologische die Geschichte als ganze dem Urteil unterwirft, indem es sogar außerhalb der

²⁹¹ Andreas Gelhard: *Levinas*, a.a.O., S 134

Kriege ist, die ihr Ende bezeichnen, gibt es jedem Augenblick seine volle Bedeutung in eben diesem Augenblick zurück [...].²⁹²

Wo Krieg oder Gewalt ist, da kann sich ein Beziehungsgeschehen, wie oben beschrieben, nicht ereignen. Gleichzeitig schreibt aber Lévinas, dass die Identität des Seienden „immer schon“ besteht. Ihm zufolge „[...] impliziert die eschatologische Idee des Urteils, dass die Seienden ‚vor‘ der Ewigkeit, vor der Vollendung der Geschichte eine Identität haben, dass sie identisch sind, bevor die Zeiten verfließen sind, während es noch Zeit dazu ist; diese Idee impliziert, dass die Seienden zwar in Beziehung sind, aber von sich her und nicht von der Totalität her existieren. Die Idee eines Seins, das die Geschichte überschreitet, macht Seiende möglich, die dem Sein angehören und zugleich persönlich sind; Seiende, die berufen sind, in ihrem Prozeß Rede und Antwort zu stehen [...].²⁹³

Um „in diesem Prozeß Rede und Antwort zu stehen“, das heißt, sich zu verantworten angesichts des Antlitzes des Anderen, wofür die Bedingung die asymmetrische Beziehung ist, die durch die Unendlichkeit, die sich im Antlitz des Anderen zeigt, charakterisiert ist, bedarf es einer tiefgreifenden Passivität des Subjekts – dies sei hier nochmals erwähnt. Den Anruf des Anderen zu hören ist keine aktive Leistung des Subjekts – im Gegenteil, es muss „empfänglich“²⁹⁴ sein für den Anruf. Wobei dieses empfangen nicht als Offenbarung verstanden werden darf. Lévinas stellt seine Eschatologie bewusst in den Gegensatz zu den Offenbarungsreligionen, wenn er schreibt: „Die erste ‚Vision‘ der Eschatologie (die sich auf diese Weise von den geoffenbarten Meinungen der positiven Religionen unterscheidet) erreicht die eigentliche Möglichkeit der Eschatologie, d.h. den Bruch der Totalität, die Möglichkeit einer *Bedeutung ohne Kontext*.“²⁹⁵ Allerdings könnte sich gerade diese „Bedeutung ohne Kontext“, als etwas Absolutes, also eigentlich Totalitäres darstellen, wenn man – wie eingangs erwähnt – den Versuch, eine „ideale Sprache“ zu entwickeln bedenkt und die hieraus von Wittgenstein gewonnene Erkenntnis, dass es diese nicht gibt und die Bedeutung der Sprache nur aus ihrem Kontext verstanden werden kann, was im Grunde genommen für einen Pluralismus und gegen eine Einverleibung durch Begriffe spricht. Nun könnte man einwenden, es gehe Lévinas um eine vorsprachliche Bedeutung. Dann wären wir aber wieder bei der Offenbarung angelangt.

²⁹² Emmanuel Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit* (2008), a.a.O., S 22

²⁹³ Ibid, S 23

²⁹⁴ Vgl. Eva Buddenberg: „*Du wirst nicht töten*“. a.a.O., S 712

²⁹⁵ Emmanuel Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit* (2008), a.a.O., S 23

Jedenfalls scheint es, dass die Passivität des Subjekts allererst dafür verantwortlich ist, überhaupt etwas zu empfangen. Hier geht es nicht darum etwas Bestimmtes zu empfangen – keine Inhalte, sondern den Anruf, das Sagen des Anderen, oder schlicht überhaupt das Antlitz des Anderen. Darum kann Lévinas schreiben: „Die Erfahrung dieser Moral folgt nicht aus dieser Vision – sie *vollbringt* diese Vision; die Ethik ist eine Optik. Aber sie ist ein bildloses ‚Sehen‘, ein ‚Sehen‘ ohne die dem Sehen eigenen Vermögen [...].“²⁹⁶

Gleichzeitig aber schreibt Lévinas auf Seite 87 von *Totalität und Unendlichkeit*: „Die absolute Erfahrung ist nicht Entdeckung, sondern Offenbarung; Koinzidenz des Ausgedrückten und dessen, der ausdrückt; eben dadurch ist sie ausgezeichnete Manifestation des anderen Menschen [...].“²⁹⁷

Dieses sowohl als auch – also Offenbarung und nicht Offenbarung – zeigt die Schwierigkeiten auf dem Weg vom „Sagen“ zum „Gesagten“. Es widerspiegelt die von Lévinas angedeutete Verfestigung des „Sagens“ im „Gesagten“ und die Unmöglichkeit der Versprachlichung von Vorsprachlichem. Dies umso mehr, als Lévinas den Unterschied einer Offenbarung des Anderen und einer geoffenbarten Meinung der positiven Religion nicht expliziert, außer, dass erstere ohne Kontext sei.

3. Das Subjekt und dessen ethische Implikationen bei Kant und Lévinas – ein Vergleich

3.1 Unterschiedliche historische und kulturelle Kontexte der beiden Philosophen

Die Ethik Kants wird als deontologische Ethik verstanden. Unter Deontologie ist eine Ethik zu verstehen, die sich als Pflichtenlehre versteht. Der Begriff selbst leitet sich vom griechischen *deon*, „Pflicht“ und dem griechischen *logos*, „Wort“ her. Eingeführt hat die Bezeichnung der britische Philosoph Bentham. Die Deontologie beschäftigt sich mit den Beziehungen zwischen normativen Urteilen, Normensystemen und deren Beziehungen.²⁹⁸

Lévinas hingegen versteht seine Ethik als „Erste Philosophie“. Der Begriff der ersten Philosophie geht auf Aristoteles zurück, der darunter sein Fragen nach dem Urgrund des Seins verstand. Lévinas will aber nicht bei der Ontologie stehen bleiben, das heißt bei dem Fragen nach dem Urgrund des Seins, sondern er rückt das Seiende in den Vordergrund. Er will seine

²⁹⁶ Ibid, S 23

²⁹⁷ Ibid, S 87

²⁹⁸ Vgl. *UTB Handwörterbuch der Philosophie*. Digital: http://www.philosophie-woerterbuch.de/online-woerterbuch/?title=Deontologie&tx_gbwphilosophie_main%5Bentry%5D=215&tx_gbwphilosophie_main%5Baction%5D=show&tx_gbwphilosophie_main%5Bcontroller%5D=Lexicon&cHash=34bbc0bf18783b77bb9b5304f23f89be (Zugriff: 17.3.14 um 18:42 h)

von ihm entworfene Ethik der Verantwortung als erste Philosophie verstanden wissen. In diesem Zusammenhang ist interessant, dass Lévinas trotzdem er seine Ethik mit der Philosophie bzw. Ontologie verbindet, doch zugestehen muss, „[...]dass er zwar ‚niemals angestrebt‘ habe,‘ die beiden Traditionen (Christentum und Judentum, Anm.Verf.) »in Übereinstimmung zu bringen« oder sie zu »versöhnen«. Gleichwohl geht er davon aus, dass ‚jedes philosophische Denken auf vor-philosophischen Erfahrungen beruht‘, wozu bei ihm die ‚Lektüre der Bibel‘ gehört habe.“²⁹⁹

David Banon beschreibt Lévinas’ Denken als durch eine doppelte Bewegung gekennzeichnet „[...] zum einen durch das Bestreben, die biblische Botschaft in eine philosophische Sprache zu übersetzen, zum anderen durch den Versuch, den philosophischen Diskurs durch die Einführung biblischer Begrifflichkeiten zu unterwandern.“³⁰⁰ Auch Robert Gibbs stellt fest, „[...] dass die jüdische Dimension in Lévinas’ Werken bisher weitgehend ignoriert wurde oder nur durch eine kurze Erwähnung zwar bemerkt, aber dann nicht wieder aufgegriffen worden ist.“³⁰¹ Ephraim Meir bemerkt in diesem Zusammenhang: „Sicher sah sich Lévinas selbst nicht als jüdischen Theologen, aber er *war* ein jüdischer Denker, dessen Texte zu Judentum und Talmud parallel zu seinen philosophischen Texten gelesen werden müssen. Ich würde auf diesen Punkt nicht derart insistieren, wenn nicht einige Interpreten der Lévinas’schen Philosophie die Tendenz an den Tag legten, jegliches Verhältnis zwischen den jüdischen und den philosophischen Schriften zu minimieren oder sogar ganz zu leugnen. Der jüdische Aspekt seines Denkens hat bisher nicht die Aufmerksamkeit erhalten, die er eigentlich verdient.“³⁰²

In einer Biografie über Lévinas heißt es in diesem Zusammenhang: „Der französische Philosoph sah sich in Israels Buchhandlungen also zum ersten Mal vertreten, als die Themen, die ihm die wichtigsten waren – die humanistische Botschaft des Judentums, seine universale Bedeutung, sein moralischer Anspruch –, im Zentrum einer kollektiven Überprüfung standen. Soeben war Ministerpräsident Jitzchak Rabin von einem jungen militanten Orthodoxen, einem Gegner der Osloer Verträge, ermordet worden.“³⁰³

²⁹⁹ Emmanuel Lévinas: „*Ethik und Unendliches. Gespräche mit Phillippe Nemo*“, Wien 1996, S 16. In: Eva Buddenberg: „*Du wirst nicht töten*“, a.a.O., S 706

³⁰⁰ „*Entretien avec Emmanuel Lévinas*“. 2 juin 1983, à Genève, in: ders., *Transcendence et Intelligibilité*, Genève 1984, S 33–68, S 43 ff. In: Eva Buddenberg: „*Du wirst nicht töten*“, a.a.O., S 705

³⁰¹ R. Gibbs: *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, Princeton NJ 1992, S 10. In: Meir, Ephraim: *Differenz und Dialog, (Religionen im Dialog, Bd. 4)*, Waxmann Verlag, Münster 2011, S 19

³⁰² Meir, Ephraim: *Differenz und Dialog, (Religionen im Dialog, Bd. 4)*, Waxmann Verlag, Münster 2011, S 19

³⁰³ Salomon Malka: *Emmanuel Lévinas: eine Biographie*, C.H. Beck Verlag, München 2003, S 274

Für Kant gilt ebenfalls – könnte man meinen – , dass „jedes philosophische Denken auf vorphilosophischen Erfahrungen beruht“ – nicht weil Kant das sagen würde, sondern weil diese Annahme durch seinen berühmten Ausspruch gestützt wird: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmenden Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: *Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir.*“³⁰⁴ Kant setzt also an den Anfang seines Nachdenkens das Staunen und die Ehrfurcht. Er kontextualisiert dann allerdings diesen Umstand mit seiner eigenen geschichtlichen Herkunft insofern, als er die „regulativen Ideen“ der Vernunft mit dem christlichen Gott und der Unsterblichkeit der Seele verknüpft. Allerdings tut er dies nicht unreflektiert – ganz im Gegenteil widmet er der Kritik der katholischen Kirche einigen Raum in seinem Werk.³⁰⁵

Auch Lévinas kritisiert das Judentum, in Bezug auf den Teil der Auslegung von Franz Rosenzweig³⁰⁶ etwa, der das Judentum als bereits in der Ewigkeit angekommen sieht und hierdurch die Trennlinie zwischen diesem und den anderen Religionen zieht. Lévinas äußert sich folgendermaßen dazu: „Die jüdische Vorwegnahme der Ewigkeit ist auch Sichabschließen und Sichabtrennen – glühender Kern des »*Sterns der Erlösung*«! Das ewige Volk leitet sein Sein weder von einem Land, noch von einer Sprache, noch von einer jener Legitimationen ab, die Veränderungen und Revolutionen unterworfen sind und das politische Meistern des Werdens voraussetzen. Das Land Israel ist heilig und Gegenstand der Nostalgie, seine Sprache heilig und wird nicht gesprochen, sein Gesetz heilig und unveränderlich. Weil das Judentum durch eine unsichtbare Grenze, quer zu allen nationalen Grenzen, von den Nationen abgetrennt ist, lebt es gemeinsam mit allen. Es ist der Frieden der Welt. [...]“³⁰⁷

Trotz der kritischen Worte müssen beide Philosophen im Zusammenhang ihres gesellschaftlichen und kulturellen „bedingt seins“ verstanden und gelesen werden.

³⁰⁴ Immanuel Kant: *KpV* (1788), S 161. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa05/161.html> (Zugriff: 18.3.14 um 18:10 h)

³⁰⁵ Vgl. Immanuel Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793). Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa06/> (Zugriff: 19.3.14 um 9:39 h)

³⁰⁶ Franz Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung*, 1921 erstmals erschienen. (Hrsg.) Albert Raffelt, Freiburg im Breisgau, Universitätsbibliothek 2002. Digital: <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/310/pdf/derstern.pdf> (Zugriff: 19.3.14 um 9:16 h)

³⁰⁷ Emmanuel Lévinas: „*Franz Rosenzweig: Ein modernes jüdisches Denken*“. In: *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie*, übers. von Frank Miething, Carl Hanser Verlag, München 1991, S 99 – 122, S 114

3.2 Der Begriff der Pflicht oder der Begriff des Gesetzes

In Bezug auf den Begriff der Pflicht, oder nach Lévinas der „Weisung“ bzw. des Gesetzes – letzteren Begriff verwenden beiden Philosophen – zeigen sich größere Unterschiede zwischen den beiden Positionen, obwohl die Schlussfolgerungen, die beide Philosophen ziehen, sich wieder angleichen.

Das Gesetz, von dem Kant spricht, ist ein Gesetz, das sich die Vernunft selbst gibt, allerdings nicht willkürlich, sondern aufgrund einer Empfänglichkeit des Gemüts für moralisches Sein, welches danach verlangt, die physiologische Willkür einzudämmen und diese Freiheit in eine zweite „wahre“ Freiheit zu verwandeln, nämlich in die Freiheit des moralischen Bewusstseins. Dieses Bewusstsein, das für den Pflichtbegriff der Vernunft empfänglich ist und diesen unbedingt und kategorisch befolgen soll, ist kein Selbstzweck, sondern Kant ordnet die praktische Vernunft auf den höchsten Zweck hin und das ist Gott, oder das ewige Leben bzw. die Unsterblichkeit der Seele. So wie Lévinas sich letztlich zum Judentum und der hier empfangenen „Weisung“ hin orientiert, orientiert sich Kant ebenfalls am „Gesetz“, allerdings an dem, das sich die Vernunft – aufgrund der Beobachtung der Natur und der ihr unterstellten Teleologie – selbst gibt. Für Kant gilt – wie für Lévinas –, dass Übersinnliches für unsere Sinne nicht erfahrbar ist – wie der Begriff es schon ausdrückt. Kant war es folglich daran gelegen, die metaphysischen Gottesbeweise zu entkräften und aufzuzeigen, dass wir nicht *wissen* sondern in diesem Zusammenhang nur *glauben* können. Er konzentriert sich daher auf die praktische Philosophie und die Frage: „Was sollen wir tun?“, um in diesem Zusammenhang dann auf die Sittlichkeit des Menschen bzw. auf deren Verhältnis zueinander reflektieren zu können.

Lévinas hat sich intensiv mit der Auslegung jüdischer Texte und Schriften befasst und zu diesem Thema Vorlesungen gehalten, Artikel geschrieben und Gespräche geführt.³⁰⁸

Obwohl Lévinas seine philosophischen Studien und seine Studien der Thora nicht explizit miteinander verbindet, sind seine Denkwege mit der Glaubensgeschichte Israels untrennbar verbunden.³⁰⁹ „Tatsächlich kehren viele Begriffe und Ideen von Lévinas' ethischer Metaphysik in seinen Talmudlesungen und seinen jüdischen Aufsätzen wieder. Umgekehrt

³⁰⁸ Vgl. *Jenseits des Buchstabens. Talmud-Lesungen* (Bd.1). Aus dem Französischen von Frank Miething, *Neue Kritik*, 1996, Frankfurt a.M. 2001, 1994, 1993 und 1998 sind weitere Talmud-Lesungen erschienen. Vgl. auch *Anspruchsvolles Judentum. Talmudische Diskurse (Jenseits des Buchstabens, Bd. 2: Essays)*. Aus dem Französischen von Frank Miething, Frankfurt a.M.: *Neue Kritik*, 2005

³⁰⁹ Vgl. Walter Strolz: „*Vom Sein zum Anderen. Extremer Humanismus im Denken von Emmanuel Levinas*“. In: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Christoph Schwöbel et al (Hrsg.), Bd. 35, S 176 -197, Walter de Gruyter Verlags GmbH, Berlin 1993, S 193

enthalten die philosophischen Schriften zentrale Wendungen, die aus dem jüdischen Erbe stammen, wie zum Beispiel die Verkündigung ‚Hier bin ich‘ oder das Gebot ‚Du sollst nicht töten‘.³¹⁰ Gleichwohl ist Lévinas‘ Gott ein abwesender Gott, wenn er ausführt: „Die wahre Menschlichkeit des Menschen und seine mannhafte Sanftmut ziehen mit den strengen Worten eines anspruchsvollen Gottes in die Welt ein; das Geistige vermittelt sich nicht als sinnlich wahrnehmbare Substanz, sondern durch Abwesenheit; Gott ist konkret nicht durch die Inkarnation, sondern durch das Gesetz; und seine Größe ist nicht der Hauch seines heiligen Geheimnisses. Seine Größe verursacht nicht Furcht und Zittern, sondern erfüllt uns mit überaus hohen Gedanken.“³¹¹

Lévinas betont „[...] [d]ie Wendung zur Praxis, die das Lesen der Bibel im Judentum durch den Talmud, mit seiner besonderen Betonung des Verhaltens, des Tuns und des Rituals, genommen hat [...]“.³¹² Für ihn gilt die Weisung der Thora bzw. das hierin übermittelte Gesetz als Fundament moralischen Handelns, gerade weil Gott abwesend und der Mensch auf sich selbst gestellt ist. „Die moralische Beziehung vereint also zugleich das Selbstbewusstsein und das Bewusstsein von Gott. [...] Das Selbstbewusstsein ist keine harmlose Feststellung, die ein Ich über sein Wesen trifft, es ist untrennbar mit dem Bewusstsein von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit verbunden.“³¹³ Aus diesem Umstand zieht er die Konsequenz einer unbedingten Verantwortung, die dem Menschen immer schon zukommt, weil dieser ein Bewusstsein seiner natürlichen Ungerechtigkeit hat, des Schadens, den er aufgrund seiner Struktur als Ego dem Anderen zufügt. Und dieses Bewusstsein hat der Mensch gleichzeitig mit jenem, dass er ein Mensch ist. Beide fallen zusammen.³¹⁴

Auch Kant zufolge ist der Mensch auf sich gestellt. Er ist mit einem (historischen) Gott konfrontiert, der weder bewiesen noch widerlegt werden kann. Es bleibt nur der Glaube an ihn und das Bemühen, sich seiner durch einen moralisch einwandfreien Lebenswandel würdig zu erweisen. Allerdings verlegt Kant die Verantwortung für das „richtige“ Handeln ins Subjekt und postuliert – als oberstes unbedingtes Gesetz – den „kategorischen Imperativ“, der regelmäßig durch eigenes reflektieren inhaltlich bestimmt werden muss.

Lévinas und Kant, beide Philosophen kommen aufgrund ihrer philosophischen Untersuchungen – wenn auch auf unterschiedlichen Wegen und mit unterschiedlichen

³¹⁰ Ephraim Meir: *Differenz und Dialog*, (Religionen im Dialog, Bd. 4), Waxmann Verlag, Münster 2011, S 19

³¹¹ Emmanuel Lévinas: „Die Thora mehr lieben als Gott“, S 109-113. In: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, übers. von Eva Moldenhauer, Jüdischer Verlag, Frankfurt/M. 1992, S 112

³¹² Emmanuel Lévinas, „Saiten und Holz. Zur jüdischen Leseweise der Bibel“. In: *Außer sich*, a.a.O., S 172– 182, S178

³¹³ Emmanuel Lévinas: „Die Thora mehr lieben als Gott“, S 109-113. In: *Schwierige Freiheit*, a.a.O., S 29

³¹⁴ Vgl. *ibid*, S 28

Implikationen – zu demselben Schluss, nämlich, dass Fragen des richtigen praktischen Lebens im Vordergrund stehen müssen.

3.3 Moralisches Gewissen oder die Empfänglichkeit des Gemüts für moralisches Handeln

Lévinas, als Nachgeborener, äußerte sich immer wieder über Kant, zumindest lassen sich Äußerungen über ihn – über sein ganzes Werk verstreut – finden, wobei diese meist positiv, teilweise aber auch zwiespältig ausfallen. Lévinas zählt Kant, neben Platon, Hegel, Bergson und Heidegger zu den fünf › unentbehrlichen ‹ Philosophen.³¹⁵

Lévinas selbst äußert sich über die Philosophie Kants folgendermaßen: „Wäre es erlaubt, von einem philosophischen System nur eine hervorstechende Eigenschaft festzuhalten und darüber alle Details seiner Architektur zu vernachlässigen „[...], 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.“³¹⁶

Für Kant steht jedenfalls fest: „Ohne alles moralische Gefühl ist kein Mensch; denn bei völliger Unempfänglichkeit für diese Empfindung wäre er sittlich todt, und wenn (um in der Sprache der Ärzte zu reden) die sittliche Lebenskraft keinen Reiz mehr auf dieses Gefühl bewirken könnte, so würde sich die Menschheit (gleichsam nach chemischen Gesetzen) in die bloße Thierheit auflösen und mit der Masse anderer Naturwesen unwiederbringlich vermischt werden.“³¹⁷ Für Kant gilt also, dass ohne moralisches Gefühl „Mensch sein“ gar nicht möglich ist oder – um mit Lévinas zu sprechen – (menschliches) Sein durch den Sinn, der bei Kant als Fähigkeit des Gemüts für moralisches Handeln empfänglich zu sein bestimmt ist – so könnte man zumindest annehmen – konstituiert wird.

³¹⁵ Vgl. Jakub Sirovátka: *“Emmanuel Lévinas: Le primat de la raison pure pratique. Das Primat der reinen praktischen Vernunft“*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Jakub Sirovátka. In: Norbert Fischer (Hrsg.): *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2004. (Kant-Forschungen, Band 15), S 179-206, S 180

³¹⁶ Emmanuel Lévinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übers. von Thomas Wiemer, 2. Aufl. (Studienausgabe), Karl Alber Verlag, München 1998, S 287,288

³¹⁷ Immanuel Kant: *Metaphysik der Sitten* (1797), S 400. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa06/400.html> (Zugriff: 17.3.14 um 19:36 h)

Gleichwohl stellt sich für Kant das Problem, dass das Gefühl uns noch keinen Weg aufzeigt, wie moralisches Handeln von statten gehen soll. „Wir haben aber für das (Sittlich=) Gute und Böse eben so wenig einen besonderen Sinn, als wir einen solchen für die Wahrheit haben, ob man sich gleich oft so ausdrückt, [...]“³¹⁸ Als „Bindeglied“ zwischen den höchsten Zwecken und unserem moralischen Gefühl benötigen wir also unsere *Urteilkraft*. Ohne diese ist es uns nicht möglich, Verantwortung zu übernehmen und moralisch zu handeln bzw. einen sittlich guten Lebenswandel zu führen. Hier bedarf es der reflektierenden Urteilkraft, einer Urteilkraft, die nicht nach vorgegebenen Kategorien bestimmt, diese also nur anwendet und somit funktionell tätig ist, sondern einer Urteilkraft, die abwägt, reflektiert und das Schweben der Einbildungskraft so lange aufrecht erhält, bis ein (sittliches) Urteil mit Bezug auf den höchsten Zweck hin getroffen werden kann.

Was Lévinas betrifft, so sieht er den Sinn, der das Sein bestimmen soll im moralischen Bewusstsein des Subjekts. „Das Selbstbewußtsein gewahrt unweigerlich, daß es in ein moralisches Bewußtsein eingebettet ist. Dieses kommt zu jenem nicht hinzu, sondern ist sein elementarer Modus. Für sich sein, das heißt schon, daß ich um meinen dem Anderen gegenüber begangenen Fehler weiß.“³¹⁹

Auch bei Kant ist das moralische Bewusstsein elementarer, ja konstitutiver Modus der Persönlichkeit, wenn er schreibt: „Die Anlage für die Persönlichkeit ist die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür.“³²⁰ Allein, für Kant ist das „für sich sein“ – vermutlich will Lévinas damit den Egoismus beschreiben – nicht bereits eine moralische Verfehlung. Für Kant gibt es nicht nur ein moralisches Handeln dem Anderen gegenüber, sondern auch sich selbst gegenüber. Kant legt dar, was er darunter versteht und beginnt damit, dass der Begriff einer Pflicht gegen sich selbst eigentlich ein Widerspruch und daher nicht möglich sei, „[d]enn in dem Begriffe der Pflicht ist der einer passiven Nöthigung enthalten (ich werde verbunden). Darin aber, daß es eine Pflicht gegen mich selbst ist, stelle ich mich als verbindend, mithin in einer activen Nöthigung vor (Ich, eben dasselbe Subject, bin der Verbindende); und der Satz, der eine Pflicht gegen sich selbst ausspricht (ich soll mich selbst verbinden), würde eine Verbindlichkeit verbunden zu sein (passive Obligation, die doch zugleich in demselben Sinne

³¹⁸ Ibid

³¹⁹ Emmanuel Lévinas, „Eine Religion für Erwachsene“, S 21-37. In: *Schwierige Freiheit*, a.a.O., S 29

³²⁰ Immanuel Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), S 21. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa06/021.html> (Zugriff: 21.3.14 um 11:03 h)

des Verhältnisses eine active wäre), mithin einen Widerspruch enthalten.“³²¹ Der passive Pflichtbegriff entspricht ganz demjenigen Lévinas', wenn dieser davon spricht, dass das Subjekt vor allem durch eine tiefe Passivität ausgezeichnet ist, die es ihm erst ermöglicht im asymmetrischen Beziehungsgeschehen den Anruf des Anderen wahrzunehmen und in der Folge in seiner Verantwortung und damit in seiner eigentlichen Subjektivität zu stehen. In der weiteren Folge aber unterscheidet sich die Argumentation Kants wesentlich von jener Lévinas'. Kant führt aus, dass es doch Pflichten des Menschen gegen sich selbst gibt, denn gesetzt den Fall, „[...] es gebe keine solche Pflichten, so würde es überall gar keine, auch keine äußeren Pflichten geben. – Denn ich kann mich gegen Andere nicht für verbunden erkennen, als nur so fern ich zugleich selbst verbinde: weil das Gesetz, kraft dessen ich mich für verbunden achte, in allen Fällen aus meiner eigenen praktischen Vernunft hervorgeht, durch welche ich genöthigt werde, indem ich zugleich der Nöthigende in Ansehung meiner selbst bin.“³²²

Für Kant entspringt ethisches Verhalten dem freien Willen, dem „guten Willen“, der „guten“ Gesinnung des Subjekts, während für Lévinas das Subjekt hier keine Wahl hat. Es ist immer schon in die Verantwortung gestellt, es kann nicht wählen. Diese Verantwortung kommt aus dem Einbruch des Unendlichen in sein Denken, das heißt, sie kommt aus einem metaphysischen Ereignis innerhalb eines Beziehungsgeschehens mit dem Anderen auf das Subjekt zu.

Eva Buddenberg schreibt über Lévinas' diesbezügliches Verständnis: „Diese Betonung von Passivität passt ebenfalls gut zum Glaubensverständnis des Judentums, nach dem Glaube zunächst keine Leistung des Menschen, sondern „Offenbarung“, das heißt Erfahrung des Auserwähltseins durch die Übergabe der Gesetzestafeln, ist.“³²³ Lévinas selbst beschreibt in einem Interview die Unausweichlichkeit des Antworten müßens auf den Anruf des Anderen damit, dass derjenige der antwortet „auserwählt“ sei zu antworten, folglich nur er in diesem Moment die Antwort geben könne.³²⁴ Lévinas kann also kein Moment der Aktivität des Subjekts im Beziehungsgeschehen, das heißt, beim Anblick des Antlitzes des Anderen und dessen Anruf an mich, entdecken.

³²¹ Immanuel Kant: *Metaphysik der Sitten* (1797), S 417. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa06/417.html> (Zugriff: 18.3.14 um 13:39 h)

³²² Ibid, S 417,418

³²³ Eva Buddenberg: „*Du wirst nicht töten*“, a.a.O., S 713 (Fußnote 51).

³²⁴ Vgl. *"The Strong and the Weak"*, section three of *"Penser Aujourd'hui: Emmanuel Levinas"* (1991). „Levinas discusses his famous analyses of the face. For Levinas, the face expresses a weakness and demands responsibility for the other. Levinas links this notion of responsibility to the Biblical ideas of "holiness" and "election/the elect". Thanks to Salmon Philippe for assistance with the translation.“ Digital: <http://www.youtube.com/watch?v=8AGDjpg72ng> vgl. ab Minute 3:34 ff (Zugriff: 16.3.14 um 18:16 h)

Was das Gewissen anbelangt, so können in der diesbezüglichen Auffassung bzw. Argumentation der beiden Philosophen Ähnlichkeiten festgestellt werden. Lévinas und Kant teilen die Grundannahme, dass das Gewissen unbedingt ist, also nicht durch Sozialisation, Erziehung bzw. kulturelle Einflüsse ins Leben gerufen werden kann. Kant argumentiert, dass das Gewissen die Funktion habe, das moralische Bewusstsein an seine Pflichten zu erinnern und dass es deswegen mit diesem verbunden sei. Ein Gewissen zu haben, kann man sich nicht aussuchen, denn nach Kant “[...] ist das Gewissen nicht etwas Erwerbliches, und es giebt keine Pflicht sich eines anzuschaffen; sondern jeder Mensch, als sittliches Wesen, hat ein solches ursprünglich in sich. Zum Gewissen verbunden zu sein, würde so viel sagen als: die Pflicht auf sich haben Pflichten anzuerkennen. [...] Seine Beziehung also ist nicht die auf ein Object, sonder blos aufs Subject (das moralische Gefühl durch ihren Act zu afficiren); also eine unausbleibliche Thatsache, nicht eine Obliegenheit und Pflicht.”³²⁵

Daher kann sich das Gewissen auch nicht irren, denn Kant zufolge ist „[...] ein irrendes Gewissen ein Unding [...], [d]enn in dem objectiven Urtheile, ob etwas Pflicht sei oder nicht, kann man wohl bisweilen irren; aber im subjectiven, ob ich es mit meiner praktischen (hier richtenden) Vernunft zum Behuf jenes Urtheils verglichen habe, kann ich nicht irren, weil ich alsdann praktisch gar nicht geurtheilt haben würde; in welchem Fall weder Irrthum noch Wahrheit statt hat. Gewissenlosigkeit ist nicht Mangel des Gewissens, sondern Hang sich an dessen Urtheil nicht zu kehren.”³²⁶

Lévinas beschreibt den Umstand ein Gewissen zu haben – welches er aber nicht explizit so benennt – weniger pragmatisch. Er verknüpft Gewissen mit Schuld, ganz im Sinne der christlichen „Erbsünde“, wenn er schreibt: „Kein Recht lässt sich also von der bloßen Tatsache herleiten, dass die Person Lebensraum braucht. Das Bewußtsein meines Ich offenbart mir keinerlei Recht. Meine Freiheit erweist sich als willkürlich. Sie bedarf eines Auftrags.”³²⁷ An dieser Stelle sei angemerkt, dass Kant hier die Willkür der Freiheit des Subjekts dem „kategorischen Imperativ“ unterordnet, was bedeutet, dass ich aus freiem Willen meine Willkür zugunsten meines Nächsten einschränke und dies im Hinblick auf einen möglichen Gott. Für Lévinas erfolgt diese Einschränkung durch den Anruf des Anderen, durch sein Antlitz innerhalb eines asymmetrischen Beziehungsgeschehens, welches mich immer schon in die Verantwortung für den Anderen stellt. Ich kann nicht wählen. Der

³²⁵ Immanuel Kant: *Metaphysik der Sitten* (1797), S 400. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa06/400.html> (Zugriff: 18.3.14 um 14:07 h)

³²⁶ Immanuel Kant: *Metaphysik der Sitten* (1797), S 400. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa06/401.html> (Zugriff: 14.5.14 um 09:22 h)

³²⁷ Emmanuel Lévinas: „*Eine Religion für Erwachsene*“. In: *Schwierige Freiheit*, a.a.O., S 21-37, S 28

Auftrag, als Weisung verstanden, kann wohl abgelehnt, aber nicht gewählt werden. Lévinas zufolge ist es mehr ein „sich einlassen“³²⁸ und nicht – wie erwähnt – eine Wahl.

Was nun das Gewissen anbelangt, so erläutert Lévinas weiter: „Die »normale« Ausübung meines Ich, das alles, was es erreichen und berühren kann, in »meines« verwandelt, wird in Frage gestellt. Besitzen heißt immer empfangen. [...] Aber nicht der so besondere legale Status des Grundbesitzes im Alten Testament liegt uns hier am Herzen, sondern das *Selbstbewußtsein*, das ihm zugrunde liegt, ein Bewußtsein, bei dem die Entdeckung seiner Fähigkeiten von der Entdeckung ihrer Illegalität nicht zu trennen ist. [...] Für sich sein, das heißt schon, daß ich um meinen dem Anderen gegenüber begangenen Fehler weiß.“³²⁹

3.4 Der Begriff der Freiheit

Auch in diesem Bereich kommen Lévinas und Kant – mit einigen Differenzen – zu ähnlichen Ergebnissen. Für beide Philosophen gibt es „wahre“ oder „eigentliche“ Freiheit erst im moralischen Bewusstsein, das mich dazu auffordert an den Anderen zu denken und ihn bzw. sein Wohl in meinen Handlungen mit zu berücksichtigen. Für Lévinas geht das moralische Bewusstsein soweit, dass ich für den Anderen – bis hin zur Stellvertretung – Verantwortung übernehmen soll. Ich stehe immer schon in der Verpflichtung dem Anruf des Anderen zu antworten. Hier allerdings unterscheiden sich die Positionen von Kant und Lévinas. Während bei Kant das Subjekt die freie Wahl hat und verantwortlich ist für seine Gesinnung, die als Basis für die zu wählenden Maximen dient, die wiederum mein Handeln bestimmen, gibt es bei Lévinas keine Wahl. Das Subjekt „erhält“ Freiheit durch die Subjektwerdung innerhalb eines asymmetrischen Beziehungsgeschehens. Die Freiheit wird wohl auch dem Kant’schen Subjekt zuteil, indem es seine Willkür dem moralisch Notwendigen unterordnet und hierdurch die Freiheit eines moralisch handelnden Subjekts verspürt, allein, den Umstand der Unterordnung unter das „Gesollte“ obliegt dem Subjekt, während das Lévinas’sche Subjekt keine Wahl hat, weil es immer schon in die Verantwortlichkeit gestellt ist. Aber auch ihm wird die Freiheit eines moralisch agierenden Subjekts zuteil, wenn es die Verantwortung für den Anderen annimmt.

Lévinas vermerkt im Zusammenhang mit der menschlichen Freiheit: „Dieser ‚Akt, durch den die Israeliten die Thora annehmen, verleiht der Wirklichkeit Sinn‘ und konstituiert so erst das

³²⁸ E. Lévinas, „Die Versuchung der Versuchung“. In: *Vier Talmud-Lesungen*, Frankfurt/M.1993, S78 ff. In: Eva Buddenberg: „Du wirst nicht töten“, a.a.O., S 709

³²⁹ Ibid, S 28,29

Volk Gottes.“³³⁰ Eva Buddenberg interpretiert: „Hierin könnte man eine Nähe zu Kant sehen, nachdem der Mensch überhaupt nur frei und damit Mensch ist, weil er als vernunftbegabtes Wesen den kategorischen Imperativ denken kann.“³³¹

Ein weiterer Unterschied in der Argumentation von Kant und Lévinas ist der Umstand der Zeitlichkeit in Bezug auf die Freiheit. Kant sieht die eigentliche Freiheit in der Freiheit des moralischen Bewusstseins und auch er konstatiert, dass der Mensch erst hierdurch zum vollen Menschsein gelangt. Allerdings versteht Kant hierunter nicht ein einmaliges Ereignis, das mich zum Subjekt „macht“, sondern sein Verständnis rekurriert eher auf den Prozess der Menschwerdung. D.h. das moralische Gefühl, die Sittlichkeit, muss und kann gestärkt werden, sie kann aber auch geschwächt werden, wenn die Lebensumstände widriger Natur sind. Auch muss der Mensch selbst dazu beitragen, indem er – wie bereits erläutert – sich nicht unreflektiert am Pflichtbegriff orientiert, sondern ihn immer wieder aufs neue in seiner Anwendung überprüft und dann entscheidet, was zu tun ist.

Es wäre möglich, dass Lévinas dem zustimmen würde, sieht doch auch er im wiederholten „sagen“ eine Grundvoraussetzung dafür, dass das Subjekt nicht in die Logik der Totalität „zurückfällt“. Das heißt, dass auch für Lévinas „Subjekt sein“ ein Prozess ist, der tagtäglich neu errungen werden muss, indem es dem Anruf des Anderen antwortet. Gleichzeitig aber wird die Freiheit, die in der Subjektwerdung liegt „erlangt“ oder „empfangen“, sie kann nicht durch ein bestimmtes Verhalten erworben werden.

3.5 Der Begriff der Verantwortung

Lévinas rekurriert auf die Thora, wenn er den Begriff der Verantwortung erläutert und er tut dies mit folgendem Beispiel: „»Warum ernährt euer Gott, der doch der Gott der Armen ist, die Armen nicht?« fragt ein Römer Rabbi Akiba. »Damit wir der Verdammnis entrinnen können«, antwortet Rabbi Akiba. Und man kann die Unmöglichkeit, in der Gott sich befindet, die Pflichten und Verantwortlichkeiten des Menschen auf sich zu nehmen, gar nicht besser ausdrücken. Die persönliche Verantwortung des Menschen gegenüber dem Menschen ist so beschaffen, dass Gott sie nicht aufheben kann.“³³²

³³⁰ E. Lévinas, „Die Versuchung der Versuchung“. In: Vier Talmud-Lesungen, Frankfurt/M. 1993, S 78 ff. In: Eva Buddenberg: „Du wirst nicht töten“, a.a.O., S 709

³³¹ Eva Buddenberg: „Du wirst nicht töten“, a.a.O., S 709 (Fußnote 31)

³³² Emmanuel Lévinas: „Eine Religion für Erwachsene“, S 21-37. In: *Schwierige Freiheit*, a.a.O., S 32

Der Mensch hat mit der „Weisung“, der Thora, auch die Freiheit bekommen, auf die Verantwortung die hiermit verbunden ist – um mit Lévinas zu sprechen – sich „einzulassen“ oder eben „nicht einzulassen“. D.h. er kann seine Verantwortlichkeit negieren. Aber Lévinas zufolge schließt Ethik aus, „[...] dass ich meine Verantwortung abschiebe.“³³³ Und Lévinas erläutert weiter: „Meine Verantwortung ist meine Einzigkeit, meine Erwählung und mein »Erstgeburtsrecht«. [...] Nicht entwurzelbare Zentriertheit des »ich« – das aus seiner ersten Person nicht herauskommt, die unbegrenzte Verantwortung für den Nächsten bedeutet: ich bin des Anderen niemals los und ledig. – Verantwortung für den anderen Menschen, keineswegs durch freie Akte, deren Folge diese Verantwortung wäre, bestimmt oder an ihnen gemessen. Verantwortung die keinerlei Zweck verfolgt, die an die Lage einer Geisel erinnert und bis zur Selbstopferung für den Anderen geht, ohne Erwartung von Gegenseitigkeit. Fundament der Brüderlichkeit und Sühne für den Anderen.“³³⁴ Dass die Obliegenheit der Verantwortung nicht meine Wahl ist, argumentiert Lévinas folgendermaßen: „Die Freiheit des Anderen kann niemals in der meinen ihren Anfang haben, das heißt, sie kann nicht aus derselben Gegenwart herrühren, sie kann nicht zeitgenössisch, nicht für mich vorstellbar sein. Die Verantwortung für den Anderen kann nicht in meinem Engagement, nicht in meiner Entscheidung ihren Anfang haben. Die grenzenlose Verantwortung, in der ich mich vorfinde, kommt von diesseits meiner Freiheit, von einem ‚Früher-als-alle-Erinnerung‘, einem ‚Später-als-alle-Vollendung‘, vom Un-gegenwärtigen, dem schlechthin Nicht-ursprünglichen [...]. Die Verantwortung für den Anderen ist der Ort, an dem der Nicht-Ort der Subjektivität seinen Platz findet [...].“³³⁵ Lévinas spricht hier die Zeitlichkeit, die Unendlichkeit an, die er in einem asymmetrischen Beziehungsgeschehen zum Anderen verankert. Die Verantwortlichkeiten des Subjekts resultieren hier gerade nicht aus einer reziproken Beziehung zum Anderen – wie dies bei Kant der Fall ist.

Auch für Kant ist – allerdings das von ihm selbst aufgestellte Gesetz des kategorischen Imperativs – etwas, das unbedingt befolgt werden soll und aus dem heraus sich Verantwortlichkeiten für das Subjekt in Bezug auf den Anderen, aber auch auf sich selbst ableiten lassen. Der kategorische Imperativ Kants, das soll an dieser Stelle nochmals herausgestrichen werden, ist kein Gebot innerhalb eines asymmetrischen Handlungs- oder Beziehungsgeschehens wie es bei Lévinas der Fall ist, sondern eher – wie oben erwähnt – ein reziprokes Prinzip von Verantwortlichkeiten. Kant verweist ein höheres Prinzip auf eine

³³³ Emmanuel Lévinas: „*Einige Anmerkungen zu Buber*“, S 38-48. In: *Außer sich*, a.a.O., S 43

³³⁴ *Ibid*, S 43

³³⁵ Emmanuel Lévinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übers. von Thomas Wiemer, 2. Aufl., (Studienausgabe), Karl Alber Verlag, München 1998, S 40

andere Ebene, auf eine Ebene, die keinen unmittelbaren Einfluss auf den Menschen und sein Handeln hat, sondern nur einen mittelbaren, insofern ich an dieses Prinzip nur glauben kann. Kant zufolge hat der Imperativ den Sinn, sich eines möglichen Gottes würdig zu erweisen. Und dies ist für Kant um so wichtiger, als der Mensch eben nicht erkennen kann, ob es nun eine „andere Welt“, einen Gott oder die Unsterblichkeit der Seele gibt. Gerade deshalb soll sich der Mensch nicht mit diesen Gedanken aufhalten, sondern das tun, was in seinem Vermögen steht, also sprich, sich seiner praktischen Vernunft bedienen. Er soll sich vervollkommen, eine menschwürdige Welt mit gestalten und sich seiner Stellung in der Welt als würdig erweisen. Es gibt kein positives Zeichen von Gott, außer die Ehrfurcht und das Staunen über das moralische Gesetz im Menschen und den bestirnten Himmel, wie Kant in seinem berühmten gewordenen Ausspruch es ausdrückte.

Für Lévinas ist Gott ebenfalls abwesend, insofern seine Gegenwart auf dieser Welt nicht nachgewiesen werden kann bzw. er sich nicht zeigt, außer in der dem jüdischen Volk geoffenbarten „Weisung“, der Thora. Lévinas – so wie Kant – nimmt dies zum Anlass, dem praktischen Vollzug vor der theoretischen Erörterung den Vorrang zuzusprechen. Dieser praktische Vollzug äußert sich bei Lévinas als allumfassende Verantwortung – wie weiter oben dargelegt.

3.6 Intersubjektivität

Intersubjektivität als Grundlage bzw. Voraussetzung sinnvollen ethischen Handelns kann als evident angesehen werden, wenn Ethik verstanden wird, als “[...] Reflexion über Bedingungen, Prinzipien und Ziele menschlich-gesellschaftlichen Handelns[...]”³³⁶ bzw. wenn es in ihr um “[...] menschliche Handlungen und ihre Produkte [...]”³³⁷ geht, da davon ausgegangen werden kann, dass menschliches Handeln – in der Regel – auf seinesgleichen abzielt. Denn was hätte es für einen Sinn, mein Handeln abzustimmen, wenn ich alleine, ohne meinesgleichen, leben würde. Wird unter Ethik allerdings verstanden “[...] durch ontologisch-normative, transzendentalphilosophische oder sozialtechnologische Reflexionen eine systematische Klärung der ethischen Grundlagenprobleme herbeizuführen [...]”³³⁸, d.h. eine „Letztbegründung“ zu liefern, “[...] indem sie die Idee des Guten (Platon), den guten Willen

³³⁶ UTB Handwörterbuch der Philosophie. Digital: http://www.philosophie-woerterbuch.de/online-woerterbuch/?tx_gbwphilosophie_main%5Bentry%5D=310&tx_gbwphilosophie_main%5Baction%5D=show&tx_gbwphilosophie_main%5Bcontroller%5D=Lexicon&cHash=48867420a94b6982c9a1dd61c35d584a (Zugriff: 14.5.14 um 17:28 h)

³³⁷ Annemarie Pieper: *Einführung in die Ethik*, 6. Aufl., A. Francke Verlag, Tübingen/Basel 2007, S 24

³³⁸ UTB Handwörterbuch der Philosophie. Digital: a.a.O.

(Kant) oder das geglückte Leben (Aristoteles, Mill) zum Maßstab allen Handelns erhebt[...]“³³⁹, dann ist Lévinas Versuch diese Letztbegründung, die er als Erste Philosophie versteht, in der Intersubjektivität anzusiedeln, neu und gänzlich von der Ethik Kants’ bzw. seinem Ethikverständnis zu unterscheiden. Dass sich innerhalb der Argumentation beider Philosophen immer wieder Parallelen finden, ja Gemeinsamkeiten feststellen lassen, widerspricht dieser Feststellung nicht. Im Gegenteil handelt es sich doch um feine Nuancen und Differenzierungen in deren Sichtweisen, die allerdings gerade auch die Unterschiede stärker hervortreten lassen.

Es sei an dieser Stelle nochmals hervorgehoben, dass es Lévinas nicht um eine Ontologie geht – im Gegenteil will er diese gerade überwinden, in dem er sich dem Tun, dem praktischen Handeln der Subjekte zuwendet. Hierin, also im Primat des Praktischen, sieht er auch den Geist der Thora. „Daß die Beziehung zum Göttlichen über das Verhältnis zu den Menschen führt und mit der sozialen Gerechtigkeit zusammenfällt, eben dies ist der Geist der jüdischen Bibel. Moses und die Propheten kümmern sich nicht um die Unsterblichkeit der Seele, sondern um den Armen, die Witwe, die Waise und den Fremden. Die Beziehung zum Menschen, in der die Berührung mit dem Göttlichen stattfindet, ist nicht eine Art *geistige Freundschaft*, sondern diejenige, die sich in einer gerechten Ökonomie manifestiert, erprobt und erfüllt, einer Ökonomie, für die jeder Mensch voll verantwortlich ist.“³⁴⁰ Lévinas’ Begriff der Intersubjektivität steht am Beginn eines metaphysischen Geschehens, das sich allerdings ganz konkret innerhalb der Leiblichkeit der Subjekte vollzieht. Weil es sich aber auch um ein metaphysisches (Beziehungs-) geschehen handelt, kann Lévinas davon sprechen, dass Ethik als Erste Philosophie gesehen werden muss. Nicht die Frage nach dem Sein, also die Ontologie, nein die Frage nach dem Handeln der Subjekte, nach deren Verantwortlichkeiten, steht am Anfang allen Philosophierens. Für Lévinas konstituiert sich das Subjekt erst innerhalb der Intersubjektivität und im Zuge eines asymmetrischen Beziehungsgeschehens. Diese Asymmetrie stellt sich für Lévinas in Form der Unendlichkeit dar. Diese wird im Antlitz des Anderen – des uneinholbar Fremden – das für Lévinas d e r konstituierende Faktor von Subjektivität ist, *erfahren*. Nach Lévinas fällt diese Unendlichkeit ins Denken ein, ich kann sie nicht wählen, sie wählt mich im Anblick des Anderen. Dies führt dazu, dass ich – vor aller Freiheit – bereits in der Verantwortung stehe. Ich kann diese nicht wählen. Und diese Verantwortung erreicht mich durch und innerhalb der Intersubjektivität.

³³⁹ Ibid

³⁴⁰ Emmanuel Lévinas: „Eine Religion für Erwachsene“. In: *Schwierige Freiheit*, a.a.O., S 32

Kant zufolge kann die Empfänglichkeit des Gemüts für moralisches Handeln auch nicht gewählt werden, sie ist dem Menschen angeboren. Allein, diese besteht auch unabhängig von einem Beziehungsgeschehen, da sie ja angeboren ist. Das heißt, die Verantwortung, die Kant hieraus ableitet, entsteht im Nachhinein und richtet sich dann auf den anderen Menschen und auf sich selbst. Das Beziehungsgeschehen, die Begegnung mit dem Anderen, dem völlig Fremden, ist nicht Voraussetzung für das Entstehen der Verantwortung. Ethisches Verhalten bedeutet Kant zufolge seine eigene physiologische Willkür als unangemessen und „eindämmungswürdig“ zu erkennen – was allerdings nur Sinn macht in Bezug auf ein anderes Ziel hin, welches eben mein Mitmensch darstellt. Dieses Ziel besteht nun aber bei Kant – im Gegensatz zu Lévinas – nicht nur im Anderen, also im Mitmenschen – dessen Fremdheit übrigens kein Thema für Kant darstellt – sondern auch in Bezug auf sich selbst und die je eigene moralische Entwicklung. Insofern ist der Begriff der Intersubjektivität bei Kant – wie bereits erwähnt – ein reziprokes Geschehen und er hat in jedem Fall nicht dieselbe fundamentale, ja Subjektivität erst konstituierende Qualität, wie dies bei Lévinas der Fall ist.

3.7 Zeitlichkeit

Für Kant und seinen Subjektbegriff spielt der innere Sinn eine große Rolle. Dieser wird durch die figürliche Vorstellung einer ins Unendliche gehenden Linie durch die Vernunft bzw. die Einbildungskraft vorgestellt. Der innere Sinn hat ein Moment des Fließenden. Das Subjekt bei Kant hat keine Substanz und ist insofern – vor allem auch im Hinblick darauf, dass es in „irgend einer Art und Weise“, die von Kant nicht näher erläutert wurde und daher auch Gegenstand heftiger Kritik ist (vgl. Heiner F. Klemme), mit dem unerkennbaren „Ding an sich“ verbunden. Michael Städtler beschreibt das Kantische Subjekt so: „Die Identität des Subjekts hat durchaus das Moment des Fließenden, dessen formale Bedingung – nicht sein sachlicher Ausdruck – die Zeit ist, denn die Vorstellung der formalen Produktion der Zeitreihe in der Reflexion des Ich ist der formale Ausdruck der Identität in der Zeit. Diese Identität ist schon formal eine fließende, sie ist die Einheit von Identität und Unterschied. Da dieser Unterschied, der der zeitlichen Identität des Selbstbewußtseins notwendig zugrunde liegt, bloße Selbstunterscheidung ist, ist jene Einheit als reiner Widerspruch die Grundform von Selbstbewusstsein. [...] Wenn das Ich in jedem Augenblick ein anderes ist, so ist es dies durch die Beziehung, in der *es selbst* zu *anderem* immer schon ist.“³⁴¹

³⁴¹ Michael Städtler: *Kant und die Aporetik moderner Subjektivität*, a.a.O., S 374

Michael Städtler schließt daraus: „Subjektivität ist aus dieser prinzipiellen Relationalität, unabhängig von deren konsistenter systematischer Bestimmbarkeit (logische Identität des Ich in der reinen transzendentalen Apperzeption, Anm.Verf.) nicht herauszulösen, ohne sie als bloß funktionale Selbständigkeit von Denken ohne Bestimmung [...] zu machen, die es nur vermeintlich allein selbst produziert. Bei alledem kann für Kant allenfalls die praktische Philosophie *Anlaß zur Hoffnung* auf Kontinuität des Subjekts geben, weil auch der subjektive Grund von Moral – Freiheit – nicht beweisbar, aber eben auch nicht widerlegbar sei.“³⁴²

Der Widerspruch im Bewusstsein des Subjekts, der sich bei Kant durch die Unbestimmbarkeit empirischen Seins eröffnet, könnte sich bei Lévinas, da es sich bei ihm letztlich auch um eine Erfahrung handelt, mit dem Anderen-im-Selben verglichen werden. Allerdings ist der Andere bei Lévinas tatsächlich der andere Mensch, der Fremde, der sich dem eigenen Sein nicht einverleiben lässt, dieses im Gegenteil beunruhigt, bei Kant hingegen ist es das eigene Sein, das sich als widersprüchlich und „sperrig“ erweist und somit für die Vernunft nicht erschließbar wird.

Am Rande sei an dieser Stelle bemerkt, dass sich Lévinas und Kant hier insofern treffen, als beide – wie schon angedeutet – eine Unverfügbarkeit des Seins, Lévinas explizit, Kant implizit, postulieren.

Festzuhalten bleibt, dass bei Kant die Zeitlichkeit in Form des inneren Sinnes eine wesentliche Rolle spielt, da er das empirische Subjekt auszeichnet, auch wenn er über das intelligible Ich durch seine Einbildungskraft als figürlicher, in einer Zeitreihe aufgefasster Sinn, vorgestellt wird. Aber gerade die Einbildungskraft, die beim reflektierten Urteil eine wesentliche Rolle inne hat, ordnet Kant der Sinnlichkeit zu. Das heißt, das reflektierte Urteil ist ein Zusammenspiel von Verstand, Einbildungskraft und Sinnlichkeit. Die in der Fachliteratur häufig anzutreffende Kritik der Unmöglichkeit einer Verknüpfung von intelligiblem und empirischem Ich lässt in diesem Zusammenhang die Einbildungskraft bzw. die reflektierende Urteilskraft völlig außer acht – zumindest in der in dieser Arbeit rezipierten Fachliteratur ist das der Fall.

Was die Unendlichkeit bzw. Endlichkeit anbelangt, so beschäftigt sich Kant bekanntlich in der ersten Antinomie der reinen Vernunft mit der Endlichkeit bzw. Unendlichkeit von Raum und Zeit und dem Anfang oder Nicht-Anfang der Welt.³⁴³ Kant gelangt zu der Lösung, dass es sich hierbei um Scheinprobleme unseres Verstandes handelt, das heißt also, um Fragen

³⁴² Vgl. Immanuel Kant: *KrV* (1781), S 383 ff. In: Michael Städtler: *Kant und die Aporetik moderner Subjektivität*, a.a.O., S 374

³⁴³ Immanuel Kant: *KrV* (1787), S 294 ff. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa03/294.html> (Zugriff: 19.3.14 um 16:12 h)

deren Widersprüchlichkeit in den Verstand selbst zurückfallen. „ Die Fragen: ob die Welt einen Anfang und irgend eine Grenze ihrer Ausdehnung im Raum habe; ob es irgendwo und vielleicht in meinem denkenden Selbst eine untheilbare und unzerstörliche Einheit, oder nichts als das Theilbare und Vergängliche gebe; ob ich in meinen Handlungen frei, oder wie andere Wesen an dem Faden der Natur und des Schicksals geleitet sei; ob es endlich eine oberste Weltursache gebe, oder die Naturdinge und deren Ordnung den letzten Gegenstand ausmachen, bei dem wir in allen unseren Betrachtungen stehen bleiben müssen: das sind Fragen, um deren Auflösung der Mathematiker gerne seine ganze Wissenschaft dahin gäbe; [...].“³⁴⁴

Es gibt also keine Antwort auf diese Fragen und Kant wollte mit seinen Antinomien der reinen Vernunft gerade darlegen, warum es keine geben kann. Kant bestimmt daher die Praktische Vernunft als den Ort, an dem das Subjekt als solches vorstellig werden kann, indem es seines moralischen Bewusstseins inne wird und sich hierdurch – über sein Verhalten – als Subjekt auszeichnen, sich als würdig erweisen kann. Der innere Sinn ist ein fließender und so versteht sich das Subjekt auch als eines, das über das moralische Bewusstsein zu sich kommt – im praktischen Tun. Dieses umfasst allerdings nicht nur den Anderen, sondern immer auch sich selbst. Das bedeutet, die Zeitlichkeit spielt bei Kant nur eine Rolle im inneren Sein eines Subjekts. Gleichzeitig sieht er aber das intelligible Ich der reinen Vernunft der Zeitlichkeit enthoben. Michael Städtler vermerkt an dieser Stelle: „Solche Vernunft wäre aber nicht einmal der Kritik ihrer selbst fähig. Die menschliche reine Vernunft wäre danach nicht vom göttlichen Intellekt unterschieden, der in Ewigkeit auf sich zurückgeworfen ist. [...] Allerdings ist das Vermögen der Spontaneität unter Zeitbedingungen nicht denkbar, die Vorstellung der freien Setzung eines Zustandes in der Zeit kollidiert immer mit den in der Zeitreihe vorhergehenden Zuständen. Daher konstruiert Kant Spontaneität als reines Denken in der Form der Zeitlosigkeit.“³⁴⁵

Lévinas siedelt hier seine Vorstellung der Unendlichkeit an. Explizit kritisiert er allerdings die Vorstellung einer Spontaneität des Denkens bzw. des Verstandes. Diese entspringt wieder nur dem Subjekt bzw. dessen Denken – ohne nähere Bestimmung. Für Lévinas offenbart sich in der Unendlichkeit ein asymmetrisches Drittes, etwas, worauf der Mensch keinen Einfluss hat, etwas, das nicht gewählt werden kann, sondern, dass – um mich zu wiederholen – ins Denken des Menschen einfällt. Trotzdem siedelt Lévinas nur hier und nirgendwo anders die Möglichkeit der „eigentlichen“ Freiheit des Subjekts an – wie oben bereits erläutert.

³⁴⁴ Ibid, S 322 ff. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa03/322.html> (Zugriff: 19.3.14 um 16:45 h)

³⁴⁵ Michael Städtler: *Kant und die Aporetik moderner Subjektivität*, a.a.O., S 346

Wenn Kant aufzeigen will, dass an die Möglichkeit von Unendlichkeit nur geglaubt oder nicht geglaubt werden kann, so will Lévinas aufzeigen, dass diese Unendlichkeit *erfahren* werden kann, im Anlitz des Anderen.

Wenn von Lévinas diese Erfahrung als Anruf zur Verantwortungsübernahme gedeutet wird, so bedeutet die Möglichkeit von Unendlichkeit für Kant das Prinzip „Hoffnung“, Hoffnung auf ein Jenseits dieser Welt. Kant leitet also aus der Zeitlichkeit unseres Seins indirekte Verantwortlichkeiten ab, indirekt insofern, als wir uns der Unendlichkeit in einem jenseitigen Leben als würdig erweisen sollen – durch unser moralisches Handeln. Lévinas leitet aus der Zeitlichkeit unseres Seins, die Möglichkeit von Subjektwerdung überhaupt ab.

4. Kant und Lévinas im Vergleich – eine Zusammenschau

Trotz der hier herausgearbeiteten Annäherung der ethischen Positionen Lévinas' und Kants sind deren Implikationen – auf den zweiten Blick – sehr unterschiedlich.

Für Kant steht wohl die Praxis des Subjekts, sein Handeln letztlich im Vordergrund, allerdings nicht weil es sich hierbei um eine existentielle Notwendigkeit handelt, sondern weil seine Erkenntnistheorie dorthin führte – aufgrund der Unmöglichkeit, die „letzten Fragen“ zu beantworten, aufgrund der von Kant aufgezeigten Grenzen unseres Verstandes.

Gleichwohl geht es Kant auch darum, wie der Mensch sich als Mensch verstehen kann und was hieraus zu folgern ist. Einerseits spielen in diesem Zusammenhang Selbstachtung und Würde eine zentrale Rolle, andererseits das Verhältnis zu meinem Mitmenschen, welches Kant gleichberechtigt gegenüberstellt – allerdings immer im Hinblick darauf, dass der Mensch Teil der intelligiblen Welt ist und diese Vorrang vor den jeweils eigenen Neigungen hat. Mit anderen Worten, der Andere als Teil dieser intelligiblen Welt hat Vorrang vor meinen subjektiven Neigungen und Egoismen, nicht aber vor meinem eigenen intelligiblen Sein. Hier sind der Andere und ich gleichberechtigt, in dem Sinne, dass es sich um ein reziprokes Verhältnis handelt. Dieser Umstand drückt sich im kategorischen Imperativ von Kant aus, der bekanntlich lautet: „Das oberste Princip der Tugendlehre ist: handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann.“³⁴⁶ Und weiter

³⁴⁶ Immanuel Kant: *Metaphysik der Sitten* (1797), S 395 ff. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa06/395.html> (Zugriff: 27.3.14 um 11:05 h)

unterstreicht Kant: „Denn es ist die Tugendlehre, welche gebietet das Recht der Menschen heilig zu halten.“³⁴⁷

Das heißt, die Überlegungen Kants sind immer auch auf den Anderen gerichtet, auf den Mitmenschen und darauf, wie ein gelungenes Zusammenleben, indem jeder Mensch als „Zweck an sich“ respektiert wird, gelingen kann. Für Kant ist eine Ethik ohne den Anderen – aber auch ohne den Bezug auf sich selbst – nicht denkbar. Kant untersucht akribisch die Bedingungen, denen sich der Mensch ausgesetzt sieht – vor allem auch seine Bedingungen von Erkenntnis überhaupt. Und gerade, weil Kant aufzeigt, dass wir nur bedingt wissen können, verlegt er sich auf die praktische Sphäre und auf die Frage: Was sollen wir tun?

Lévinas Philosophieren hingegen ist existentieller Natur. Es ist ein – um es dramatisch zu formulieren – Aufschrei gegen die Gleichgültigkeit und Anonymität menschlichen Seins in dieser Welt. Das tägliche Sterben, die tägliche Entwürdigung – die in dem einen Teil der Welt – bequem vom Sofa aus „begutachtet“ werden kann, in diversen Dokumentationen über die Slums und Elendsviertel dieser Welt, in denen Menschen auf Müllhalden nach Verwertbarem für ihr Überleben suchen – das will Lévinas nicht hinnehmen und versucht, dagegen anzuschreiben. Millionenfacher industriell durchgeführter Mord, Entmenschlichung und die Gleichgültigkeit, mit welcher die Geschichte hierüber hinweggeht, trotz oder gerade eingedenk der „Erinnerungskultur“, all das war Kant – nachdem er fast 200 Jahre vor Lévinas gelebt hat – noch nicht gegenwärtig.

Theodor W. Adorno beschreibt den Umstand der Gleichgültigkeit, dessen Erfahrung er mit Lévinas teilt, folgendermaßen: „[...] Wohl sind ein paar Worte über Kälte überhaupt erlaubt. Wäre sie nicht ein Grundzug der Anthropologie, also der Beschaffenheit der Menschen, wie sie in unserer Gesellschaft tatsächlich sind; wären also nicht zutiefst gleichgültig gegen das, was mit allen anderen geschieht, außer den paar, mit denen sie eng und womöglich durch handgreifliche Interessen verbunden sind, so wäre Auschwitz nicht möglich gewesen, die Menschen hätten es dann nicht hingenommen. [...]“³⁴⁸

Gegen diese Kälte und Gleichgültigkeit schreibt Lévinas an und sucht Unterstützung in einem Prinzip, das gerade nicht vom Menschen abhängt. Er findet es in dem Begriff der Unendlichkeit, die ein Prinzip repräsentieren soll, das sich dem Zugriff der Totalität entzieht, zu der auch die Logik des Krieges gehört. Lévinas geht es daher nicht um einen Aspekt mensch-

³⁴⁷ Ibid, S 394. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa06/394.html> (Zugriff: 27.3.14 um 11:06 h)

³⁴⁸ Theodor W. Adorno: „*Erziehung nach Auschwitz*“. In: *Erziehung zur Mündigkeit*. (Hrsg.) Gerd Kadelbach, Suhrkamp, Frankfurt am Main (1970), S 92 – 109, S101

lichen Seins, sondern es geht – wie erwähnt – um das „Ganze“ der menschlichen Existenz. Seine Ethik ist eine existenzielle, die vom Anderen, vom uneinholbar Fremden her, verstanden wird. Durch dieses uneinholbar Fremde, das sich im Antlitz äußert, kann es weder von der Totalität noch von der Geschichte eingeholt und einverleibt werden.

Es ist die Hoffnung auf ein unantastbares Prinzip, das durch die Einwirkung auf den Einzelnen, die Gesellschaft zu einer besseren macht. Gleichzeitig entbindet Lévinas hierdurch den Menschen aber von seiner ursprünglichen Verantwortung – wie auch Adorno, wenn er schreibt, die Kälte sei ein anthropologischer Grundzug des Menschen.

Die Motivlage der beiden Philosophen könnte also unterschiedlicher nicht sein, trotzdem kommen sie in ihrer Ethik zu teilweise ähnlichen Ergebnissen.

Die Ähnlichkeit liegt darin begründet, dass beide Philosophien die eigentliche Bestimmung des Menschen in seiner moralischen Integrität sehen. Diese Integrität kann nicht ohne Berücksichtigung des Anderen gedacht und erfahren werden. Das Subjekt ist auf sein Handeln und hier auf moralisches Handeln angewiesen, will es sein Menschsein entfalten und verwirklichen. Beide Philosophen sehen in der Unterordnung der eigenen Willkür, des eigenen Egoismus unter ein höheres, moralisches Prinzip die eigentliche Freiheit des Subjekts, wobei das Subjekt bei Kant die Wahl und Verantwortung insofern hat, als es für seine Gesinnung und die hieraus folgenden Maximen verantwortlich ist, ganz im Sinne des bekannten Kant'schen Ausspruchs, dass es sich aus „seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“³⁴⁹ befreien muss. Kant äußert diesen Anspruch nicht ohne ihn einzuschränken, um dem Menschen hierdurch gerecht zu werden, wenn er schreibt:

„Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen.“³⁵⁰ Kant verweist hier also auf psychologische, emotionale Qualitäten des Subjekts, auf Mut und Entschließung um eines höheren Gutes willen. Denn braucht es Mut und Entschließung, wenn es um die Beförderung meiner eigenen Glückseligkeit geht? Wohl kaum, wie Kant selbst in seiner Tugendlehre vermerkt. Diese zu befördern ist für jeden Menschen aus Eigeninteresse selbstverständlich – in der Regel.

Bei Lévinas soll sich das Subjekt auf die „Weisung“, den „Auftrag“, verstanden als Verantwortung für sein Handeln gegenüber dem Nächsten, Lévinas zufolge dem Anderen, Fremden, „einlassen“. Den „Auftrag“ selbst, als „Weisung“ in Form der Thora verstanden,

³⁴⁹ Immanuel Kant: „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“. Digital: www.korpora.org/Kant/aa08/035.html, S 35 (Zugriff: 15.5.14 um 9:05 h). (Orig. In: Berlinische Monatsschrift, 1784, Heft 12, S 481 – 494)

³⁵⁰ Ibid

kann es nicht wählen – im Gegensatz zu Kants „regulativen Ideen“ über Gott und die Unsterblichkeit der Seele, an die zu glauben jedem freisteht – und daher auch nicht seine Verantwortlichkeit, die es immer schon hat. Konkret äußert sich dieser Prozess bei Lévinas als Verantwortungsübernahme für den Anderen, dem ich begegne bzw. dessen Anruf ich vernehme. Das Subjekt ist immer schon in diese Verantwortung gestellt und somit immer schon „schuldig“.

Bei beiden Philosophen entspringt das höchste Prinzip, an das sich die moralischen Gesetze, anlehnen, der je eigenen kulturellen Verfasstheit, das heißt bei Lévinas seiner jüdischen Sozialisation, bei Kant seiner christlichen Sozialisation. Und beiden geht es letztlich um ein „höheres Gut“. Wobei sich die Frage stellt, ob das nicht immer der Fall ist, wenn von Ethik oder Moral die Rede ist ?

Lévinas versteht „[d]ie ethische Beziehung als religiöse Beziehung.“³⁵¹ Lévinas fragt sich, wie das Judentum seine Forderung nach Freiheit mit seinem Wunsch nach Transzendenz verbindet und antwortet darauf, „[...] daß es die Gegenwart Gottes in der Beziehung zum Menschen fühlt.“³⁵² Er führt aus, dass „[a]nders als die Philosophie, für die das *Selbst* das Tor zum Reich des Absoluten ist und die, nach dem Wort Plotins, sagt, dass » die Seele nicht zu einem anderen gelangt, sondern zu sich selbst «, und » sich dann nicht in einem befindet, sondern in sich selbst «³⁵³, lehrt uns das Judentum eine *reale* Transzendenz, eine Beziehung zu Demjenigen, den die Seele nicht enthalten kann und ohne Den sie sich in gewisser Weise selbst nicht halten kann.“³⁵⁴

Kant wiederum argumentiert, „[...] daß die Lehre vom Dasein Gottes zum doctrinalen Glauben gehöre“³⁵⁵, daß aber der Ausdruck des Glaubens in diesem Fall ein Ausdruck der Bescheidenheit in objektiver Absicht und zugleich der Festigkeit des Zutrauens in subjektiver Absicht sei.³⁵⁶ Denn „[...] [w]enn ich das bloß theoretische Fürwahrhalten hier auch Hypothese nennen wollte, die ich anzunehmen berechtigt wäre, so würde ich mich dadurch schon anheischig machen, mehr von der Beschaffenheit einer Weltursache und einer andern Welt Begriff zu haben, als ich wirklich aufzeigen kann [...].“³⁵⁷

³⁵¹ Emmanuel Lévinas: „*Eine Religion für Erwachsene*“. In: *Schwierige Freiheit*, a.a.O., S 27

³⁵² Ibid, S 27

³⁵³ Plotin, *Enneaden*, VI 9-11. In: Emmanuel Lévinas: „*Eine Religion für Erwachsene*“. In: *Schwierige Freiheit*, a.a.O., S 28

³⁵⁴ Emmanuel Lévinas: „*Eine Religion für Erwachsene*“, S 21-37. In: *Schwierige Freiheit*, a.a.O., S 28

³⁵⁵ Immanuel Kant: *KrV* (1787), S 535. Digital: www.korpora.org/Kant/aa03/535.html (Zugriff: 15.5.14 um 10:22 h)

³⁵⁶ Vgl. *ibid*, S 535

³⁵⁷ *Ibid*, S 535, 536. Digital: www.korpora.org/Kant/aa03.535.html (Zugriff: 15.5.14 um 10:31h)

Nachdem Kant konstatiert, dass der doktrinale Glaube doch etwas Wankendes in sich hat,³⁵⁸ kommt er zu dem Schluss, dass es die moralische Gesinnung ist, an welcher das Gemüt ein „natürliches Interesse“ nimmt und auf der daher der Glaube fußt.³⁵⁹ „Das heißt: der Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß, so wenig ich Gefahr laufe, die letztere einzubüßen, eben so wenig besorge ich, daß mir erste jemals entrissen werden könne.“³⁶⁰ Moralische Gesinnung und darauf fußend ethisches Verhalten der Menschen ist also so sehr mit dem Glauben an einen Gott und eine andere Welt verbunden, dass eines ohne das andere nicht vorstellbar ist.

Ebenso stellt es sich für Lévinas dar, wenn ihm zufolge die moralische Beziehung zugleich das Selbstbewusstsein des Subjekts und das Bewusstsein von Gott vereint.³⁶¹

Lévinas zufolge ist die Ethik eine Optik, „[...] so daß alles, was ich von Gott weiß, und alles, was ich von Seinem Wort hören und Ihm vernünftigerweise sagen kann, einen ethischen Ausdruck finden muß.“³⁶² Und Lévinas führt weiter aus: „Die Attribute Gottes stehen nicht im Indikativ, sondern im Imperativ. Die Kenntnis Gottes erlangen wir als ein Gebot, als eine *Mizwa*. Gott kennen heißt wissen, was zu tun ist. Hier ist die Erziehung – Gehorsam gegenüber dem anderen Willen – die höchste Unterweisung: die Kenntnis dieses Willens selbst, der die Grundlage jeder Realität ist (sic!). In der ethischen Beziehung zeigt sich der Andere zwar als absolut anders, aber diese radikale Andersheit im Vergleich zu mir zerstört nicht, leugnet nicht meine Freiheit, wie die Philosophen meinen. Die ethische Beziehung geht dem Widerstreit der Freiheiten, dem Krieg, voraus [...] Das Antlitz meines Nächsten hat eine Andersheit, die nicht allergisch ist, sie öffnet das Jenseits. Der Gott des Himmels ist zugänglich, ohne etwas von seiner Transzendenz einzubüßen, aber auch ohne die Freiheit des Gläubigen zu negieren.“³⁶³

Als weitere Gemeinsamkeit kann vermerkt werden, dass beide Philosophen in der Pflichterfüllung einen Gegenspieler zum Hedonismus erkennen, der jedoch „auf sich genommen“ werden muss. Das Subjekt im Sinne Lévinas' muss die Last des Lebens auf sich nehmen und die Last der Verantwortlichkeit. Als Unterstützung oder Lohn dient die „Erlösung“ aus der Selbstentfremdung und damit ein „selbst sein“, nicht im Sinne

³⁵⁸ Vgl. *ibid*, S 536

³⁵⁹ Vgl. *ibid*, S 537

³⁶⁰ *Ibid*, S 537

³⁶¹ Vgl. Emmanuel Lévinas: „*Eine Religion für Erwachsene*“. In: *Schwierige Freiheit*, a.a.O., S 29

³⁶² *Ibid*, S 29

³⁶³ *Ibid*, S 29,30

egoistischen „bei sich seins“, sondern im Sinne einer Verwirklichung menschlicher Möglichkeiten und menschlicher Freiheit.

Das Subjekt von Kant hat die Last seine Gesinnung³⁶⁴, das ist seine Maximen, frei zu wählen und sich alsdann unter die Pflichten dieser Maxime zu stellen, wobei die einmal gewählte Gesinnung hier unterstützend und entlastend wirkt, da das Resultat der Handlung letztlich aufgrund der entsprechenden Gesinnung beurteilt wird. Das bedeutet aber nicht, „[...] daß die Gesinnung die Ermangelung des Pflichtmäßigen, (folglich das wirkliche Böse) in dieser unendlichen Reihe zu vergüten dienen solle (vielmehr wird vorausgesetzt, daß die Gott wohlgefällige moralische Beschaffenheit des Menschen in ihr wirklich anzutreffen sei); sondern: daß die Gesinnung, welche die Stelle der Totalität dieser Reihe der ins Unendliche fortgesetzten Annäherung vertritt, nur den von dem Dasein eines Wesens in der Zeit überhaupt unzertrennlichen Mangel, nie ganz vollständig das zu sein, was man zu werden im Begriffe ist, ersetze; [...].“³⁶⁵ Es ist nach Kant vielmehr so, dass „[d]ie gute und lautere Gesinnung (die man einen guten uns regierenden Geist nennen kann), deren man sich bewußt ist, führt also auch das Zutrauen zu ihrer Beharrlichkeit und Festigkeit, obzwar nur mittelbar, bei sich und ist der Tröster (Paraklet), wenn uns unsere Fehlritte wegen ihrer Beharrlichkeit besorgt machen.“³⁶⁶

Also auch Kant sieht das Bemühen des Subjekts um moralische Vollkommenheit nie erfüllt, so wie bei Lévinas die Verantwortlichkeit nie vollkommen beantwortet werden kann. Dies führt dazu, dass sich der Mensch bis zu seinem Tod bemühen muss – er kann sich nicht auf einmal geleisteten guten Taten ausruhen.

Um den Unterschied der Positionen in Bezug auf die Verantwortung nochmals herauszustreichen sei erwähnt, dass die Position Kants die Verantwortung des Subjekts dem Anderen gegenüber impliziert, aber auch die Verantwortung sich selbst gegenüber. Das heißt, die Verantwortungsübernahme ist nicht mit der Intersubjektivität konstitutiv verknüpft. Kant verlegt die Herkunft der Verantwortung wohl auch in ein Prinzip, das nicht abgeleitet werden kann, sondern angenommen wird – nämlich die „angeborene“ Empfänglichkeit des Gemüts für moralisches Handeln – aber dieser Umstand äußert sich allererst in der Gesinnung des Subjekts und erst in der Folge in dessen Handlungen und Verantwortlichkeiten.

³⁶⁴ Vgl. Immanuel Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), S 19 ff. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa06/019.html> (Zugriff: 21.3.14 um 12:08 h)

³⁶⁵ Ibid, S 67. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa06/067.html> (Zugriff: 21.3.14 um 13:19 h)

³⁶⁶ Ibid, S 70 ff. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa06/070.html> (Zugriff: 21.3.14 um 13:24 h)

Bei Kant hat das Subjekt insofern mehr Freiheitsgrade, als seine Verantwortung durch die Annahme des moralischen Gesetzes, welches durch die Vernunft artikuliert wird, und dessen Annahme auf der Gesinnung des Subjekts, die sich in seinen Maximen äußert, beruht, sich allererst entfalten muss – mir selbst gegenüber und dem Anderen gegenüber. Deswegen kann Kant auch eine Tugendlehre schreiben, was Lévinas nicht tat. Er erklärt die Ethik als „Erste Philosophie“ und begründet dies damit, dass der Begriff des Anderen vor aller Ontologie angesiedelt ist. Im Anderen, in dessen Antlitz blitzt die Unendlichkeit auf, bricht Gott in das Denken ein.

Während Kant die Möglichkeit des Menschen zwischen „Gut und Böse“ zu unterscheiden in sein Vermögen legt, interessiert Lévinas dieses Vermögen bzw. diese Unterscheidung nicht. Sein Interesse liegt darin, die Verantwortlichkeit des Subjekts für den Anderen darzulegen, und zu erläutern, wie sich dieser Umstand konkret darstellt. D.h. Lévinas verlegt die Verantwortung in ein asymmetrisches Beziehungsgeschehen, in welchem ein metaphysisches Moment den Aufruf zur Verantwortungsübernahme initiiert.

Kant legt die Möglichkeit zu entscheiden und somit auch *zu unterscheiden* in das Subjekt, in den Menschen hinein, ist aber gleichzeitig in seiner Beurteilung über moralisches Verhalten „großzügig“. Denn für Kant ist nicht das Unvermögen moralisch zu handeln, das heißt die Unterlassung, bereits eine Verfehlung, sondern Ausdruck von moralischer Schwäche, Ausdruck eines nicht ausgereiften und daher starken moralischen Willens. Das bedeutet, der Verzicht auf moralisches Handeln ist bei Kant eine lässliche „Sünde“. Aber die bewusste, willentliche Verkehrung moralischen Handelns in sein Gegenteil, das heißt in unmoralisches Handeln (schlechte Gesinnung) ist ein schweres Vergehen. Es ist das Böse.³⁶⁷ Und hier hat der Mensch die Entscheidungsfreiheit, welcher Maxime er seine Willkür unterstellt. Das heißt, die Gesinnung spielt bei Kant die wesentliche Rolle (daher auch deontologische Ethik), der die Tat dann folgen muss.

Für Lévinas hingegen spielt Entscheidungsfreiheit nur eine Rolle in Bezug auf ein Annehmen oder Ablehnen der Verantwortlichkeit, in der sich der Mensch – ohne sein Zutun – immer schon befindet.

Gleichzeitig ist aber zu bedenken, dass beide Philosophen dem Subjekt Autonomie – „selbstverschuldete Unmündigkeit“ und „autochthones Subjekt“ – zuschreiben und diese immer auf

³⁶⁷ „Die Bösartigkeit der menschlichen Natur ist also nicht sowohl Bosheit, wenn man dieses Wort in strenger Bedeutung nimmt, nämlich als eine Gesinnung (subjectives Princip der Maximen), das Böse als Böses zur Triebfeder in seine Maxime aufzunehmen (denn die ist teuflisch), sondern vielmehr Verkehrtheit des Herzens, [...]Dieses kann mit einem im allgemeinen guten Willen zusammen bestehen und entspringt aus der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, zur Befolgung seiner genommenen Grundsätze nicht stark genug zu sein[...]“ (Immanuel Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793),S 37. Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa06/037.html> (Zugriff: 15.5.14 um 16:20 h)

der Negation von Heteronomie, beruht und dass dieses negative Moment von Autonomie ihre „[...] Hilflosigkeit gegenüber der von ihr verlassenen Welt auszeichnet.“³⁶⁸

In diesem Zusammenhang könnte man meinen, dass gerade die Position Lévinas', der diese verlassene Welt durch eine unabdingbare Verantwortungsübernahme des Subjekts in eine nicht verlassene umwandeln will, hier die Antwort gibt. Allein, die Annahme eines anonymen Seins oder einer verlassenen Welt führt gerade dazu, dass das Subjekt sein eigenes Hinzutun nicht oder nur schwer erkennen und eingestehen kann.

5. Ausblick

Die in dieser Arbeit untersuchten ethischen Positionen von Kant und Lévinas erscheinen beide evident und nachvollziehbar. Beide Positionen gründen auf Annahmen bzw. auf aus der Geschichte des Menschen ableitbaren Indizien. Beide Positionen, nämlich die der Anonymität, der Gleichgültigkeit des Seins nach Lévinas – von Adorno als Grundzug menschlicher Verfasstheit in Form seiner Kälte identifiziert – und die der Möglichkeit der freien Entscheidung des Subjekts hin zu einer wohlwollenden, den anderen Menschen mit einschließenden Gesinnung andererseits, führen letztlich im praktischen Vollzug dazu, dass der Mensch Verantwortung für sein Dasein, für sein Handeln übernehmen muss.

Was es bedeutet, wenn der Mensch diese Verantwortung nicht wahrnimmt bzw. diese in sein Gegenteil verkehrt, beantworten beide Philosophen mit der Annahme, dass der Mensch dann nicht in seinem vollen Menschsein steht, seine Bestimmung also verfehlt.

Welche Bedingungen aber notwendig sind, damit der Mensch zu seiner Bestimmung gelangen kann, das wiederum wird bei Lévinas in eine philosophische, ja metaphysische Sphäre der Unendlichkeit, die ins Denken einfällt, und dieses somit beeinflusst, verlegt, während Kant auf die materiellen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen kurz eingeht und hier konzidiert, dass ein gewisser Wohlstand und eine gewisse Erziehung gegeben sein müssen, damit die Sittlichkeit im Menschen nicht zugrunde gerichtet werde.³⁶⁹

³⁶⁸ Michael Städtler: *Kant und die Aporetik moderner Subjektivität*, a.a.O. S 346

³⁶⁹ „Das menschliche Gemüth nimmt (so wie ich glaube, daß es bei jedem vernünftigen Wesen nothwendig geschieht) ein natürliches Interesse an der Moralität, ob es gleich nicht ungetheilt und praktisch überwiegend ist. Befestigt und vergrößert dieses Interesse, und ihr werdet die Vernunft sehr gelehrig und selbst aufgeklärter finden, um mit dem praktischen auch das speculative Interesse zu vereinigen. Sorget ihr aber nicht dafür, daß ihr vorher wenigstens auf dem halben Wege gute Menschen macht, so werdet ihr auch niemals aus ihnen aufrichtig gläubige Menschen machen.“ (Immanuel Kant: *KrV* 1787. Digital: <http://korpora.org/kant/aa03/537.html> (Zugriff: 15.5.13 um 19:06 h)

Wer aber nun *bestimmt*, was denn Ethik überhaupt sein solle, wie sie aufzufassen ist, ist nicht Thema der Auseinandersetzung dieser beiden Philosophen. Sie bleiben im Rahmen ihrer kulturellen Prägung und nehmen von dieser ausgehend jeweils ein transzendentes Prinzip als Ausgangspunkt ihrer Ethik an. Beide Philosophen versuchen hingegen, das historisch Gewachsene – bei Lévinas die Thora, bei Kant das Neue und Alte Testament – insofern zu überwinden, als Lévinas es in eine Philosophie der Unendlichkeit und Totalität überführt, während Kant über die Kritik der Vernunft versucht, dieses Prinzip in den Bereich des Glaubens zu verweisen und hier die Orte klar trennt. Glauben ist nicht wissen, andererseits ist Wissen – wie Kant aufzuzeigen versucht – auch nur in engen Grenzen gültig.

Die Diskursethik im Sinne Habermas³⁷⁰ kann als Weiterentwicklung der Kant'schen Moralphilosophie verstanden werden. Diese ethische Position verzichtet auf Letztbegründungsversuche³⁷¹ und unterstützt hierdurch sachorientierte Argumentation, die nicht weltanschaulichen und ideologischen Einstellungen Vorschub leistet.³⁷² Habermas ist allerdings bewusst, dass ein Diskurs nur freiwillig geführt werden kann und daher im Vorfeld bereits eine gewisse Offenheit und Bereitschaft zur Auseinandersetzung mit dem Anderen, dem Fremden erfordert. Apel, der zweite bedeutende Diskursethiker – neben Habermas – versucht im Gegensatz zu letzterem mit und durch die Diskursethik, kraft seines Arguments des performativen Widerspruchs, eine Letztbegründung zu erreichen. „Apel wendet immer wieder sehr viel Rhetorik auf, um diese Differenz zwischen der tatsächlich von ihm analysierten voraussetzungshaften und der lediglich von ihm behaupteten voraussetzungsfreien Diskursrationalität zu überspringen. Sein Ziel ist ja eine wirkliche, absolute Letztbegründung. Seine Argumente kreisen aber im Letztbegründungszirkel [...] Treibt man Apels Überlegungen in diesen argumentativen Engpass, antwortet er, dass die realiter praktizierte Diskursverweigerung zwar ein ernsthaftes praktisches Problem darstellt, aber kein Gegenargument gegen die Möglichkeit einer Letztbegründung sei. Er äußert sich sogar verwundert darüber, dass z.B. Habermas die Möglichkeit, den Diskurs einfach zu verweigern, für ein Argument gegen die Möglichkeit einer Letztbegründung hält. In seiner Sicht könnte es sich dabei allenfalls um ein ‚strategisches oder ein pädagogisches, eventuell ein therapeutisches Problem‘³⁷³ handeln, nicht aber um eine Aporie im Begründungsdiskurs.“³⁷⁴

³⁷⁰ Vgl. Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1984

³⁷¹ Vgl. Karl-Otto Apel: *Transformation der Philosophie*, Bd.1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1991

³⁷² Ob das wünschenswert ist, ist eine andere Diskussion.

³⁷³ Karl-Otto-Apel: „*Sprachliche Bedeutung, Wahrheit und normative Gültigkeit. Die soziale Bindekraft der Rede im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik*“. In: *Archivio di Filosofia*, 55. Jg. 1987, S 51-88, S 84. In: Walter Reese-

Lévinas findet eine andere Lösung zum Problem der Verweigerung, das schon die alten Griechen erkannten und diskutierten, wenn er in seinem Aufsatz „Monotheismus und Sprache“ darlegt: „Der Monotheismus ist keine Arithmetik des Göttlichen. Er ist die vielleicht übernatürliche Gabe, den Menschen hinter der Verschiedenheit der historischen Traditionen, die jeder einzelne fortsetzt, als absolut dem Menschen gleich zu sehen. Es ist eine Schule der Liebe zum Fremden und des Antirassismus. Aber er ist noch mehr; er *zwingt den Anderen, in den Diskurs einzutreten, der ihn mit mir vereinen wird*. Dies ist ein Punkt von höchster Bedeutung (sic!). Die Logik der Hellenen stellte bekanntlich ein Einverständnis zwischen Menschen her. Jedoch unter einer Bedingung. Unser Gesprächspartner muß einwilligen zu sprechen, man muß ihn zum Gespräch hinführen. Und Platon sagt uns zu Beginn des *Staat*, daß niemand den anderen zwingen kann, ein Gespräch aufzunehmen. Und Aristoteles sagt uns, daß der Mensch, der schweigt, sich der Logik des Nicht-Widerspruchs endlos verweigern kann. Der Monotheismus, das Wort des Einen Gottes, ist genau das Wort, das nicht zu hören unmöglich ist, dem nicht zu antworten unmöglich ist. Es ist das Wort, das dazu zwingt, das Gespräch aufzunehmen.“³⁷⁵

Tatsächlich gibt es **keine** sinnvolle Alternative zum Diskurs, weswegen die sogenannten westlichen Demokratien sich das Recht herausnehmen, ihr politisches Modell als alternativlos darzustellen und die Partner – wenn notwendig mit Waffengewalt – zum „Diskurs“ zu zwingen. Die hilflose Ohnmacht der „unfreiwillig Beteiligten“ ob solcher Chuzpe, kann sich unter solchen Umständen zu einer blinden Wut entwickeln, die auch vor dem Morden Unbeteiligter nicht zurückschreckt. Es ist aber gerade der Punkt der Freiwilligkeit, den bereits die alten Griechen und heute Habermas als Vertreter einer Diskursethik, der es tatsächlich um Ethik geht, der nicht unterschätzt werden darf.

Warum ist es so schwer das Fremde, das Andere zu achten, ja sich auch dafür verantwortlich zu fühlen? Vielleicht weil es gerade nicht darum geht eigene Unsicherheiten oder eigenes Unbehagen argumentativ, diskursiv zu überwinden und über eine Letztbegründung Sicherheit zu vermitteln, sondern es geht im Gegenteil darum, zu erkennen, wie fragil und gefährdet jedes einzelne Leben, wie vielen Unwägbarkeiten dieses ausgesetzt ist – ganz im Sinne Lévinas – und wie kostbar und schützenswert jedes einzelne Leben daher ist. Aus diesem Wissen heraus kann Furcht und Abwehr entstehen, aber auch eine Haltung des Staunens und der Dankbarkeit, ob der Tatsache menschlichen Lebens. Das Wissen um die Abhängigkeit des

Schäfer: *Grenzgötter der Moral. Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik*, Springer Fachmedien, Wiesbaden 2013, S 55

³⁷⁴ Walter Reese-Schäfer: *Grenzgötter der Moral, a.a.O.*, S 55

³⁷⁵ Emmanuel Lévinas: „*Monotheismus und Sprache*“, S 126-128. In: *Schwierige Freiheit*, a.a.O., S 126

je eigenen Lebens vom Anderen, zu allererst von den Eltern, die beschließen, ob sie das werdende Leben überhaupt bereit sind – namentlich die Mutter – auszutragen oder nicht und dann dafür Sorge zu tragen oder nicht, kann also zu unterschiedlichen (Geistes-)haltungen führen. Daher ist der Wahlspruch der alten Griechen – „Erkenne dich selbst!“ – nicht als Selbstbezüglichkeit oder gar Egoismus zu kritisieren – das wäre ein Missverständnis – sondern im Gegenteil ist es für die Lauterkeit und den ehrlichen Dialog unumgänglich, seine eigenen Motive zu erkennen. Kant ist sich dieses Umstandes bewusst und erläutert ihn in seinen Ausführungen über „das Böse“, das er in mehrere Stufen einteilt, um eben genau diesen Umstand herauszuarbeiten, nämlich dass sich Menschen aus Mangel an Mut oder Entschliebung „etwas vormachen“ und so „im blauen Dunst“ leben. „Daher rührt die Gewissensruhe so vieler (ihrer Meinung nach gewissenhaften) Menschen, wenn sie mitten unter Handlungen, bei denen das Gesetz nicht zu Rate gezogen ward, wenigstens nicht das Meiste galt, nur den bösen Folgen glücklich entwischten, und wohl gar die Einbildung von Verdienst, keiner solcher Vergehungen sich schuldig zu fühlen, mit denen sie andere behaftet sehen: ohne doch nachzuforschen, ob es nicht bloß etwa Verdienst des Glücks sei, und ob nach der Denkungsart, die sie in ihrem Innern wohl aufdecken könnten, wenn sie nur wollten, nicht gleiche Laster von ihnen verübt worden wären, wenn nicht Unvermögen, Temperament, Erziehung, Umstände der Zeit und des Orts, die in Versuchung führen (lauter Dinge, die uns nicht zugerechnet werden können), davon entfernt gehalten hätten. Diese Unredlichkeit, sich selbst blauen Dunst vorzumachen, welche die Gründung echter moralischer Gesinnung in uns abhält, erweitert sich denn auch äußerlich zur Falschheit und Täuschung anderer; welche, wenn sie nicht Bosheit genannt werden soll, doch wenigstens Nichtswürdigkeit zu heißen verdient, und liegt in dem radikalen Bösen der menschlichen Natur, welches (indem es die moralische Urteilskraft in Ansehung dessen, wofür man einen Menschen halten sollte, verstimmt, und die Zurechnung innerlich und äußerlich ganz ungewiß macht) den faulen Fleck unserer Gattung ausmacht, der, so lange wir ihn nicht herausbringen, den Keim des Guten hindert, sich, wie er sonst wohl tun würde, zu entwickeln³⁷⁶.“

Mit anderen Worten, die je eigenen Beweggründe für sein Tun oder Lassen und für seine Urteile zu kennen, ist Voraussetzung dafür, eine sittliche Gesinnung zu entwickeln bzw. aufrecht zu erhalten und zu stärken.

³⁷⁶ Immanuel Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft* (1793). Digital: <http://www.korpora.org/kant/aa06/038.html> (Zugriff: 16.5.14 um 17:51 h)

Eingedenk des Zweiten Weltkrieges und der hier angesiedelten Verbrecherbiografien müssen allerdings Begriffe wie Gesinnung, Selbstentfremdung oder Pflichten neu verhandelt bzw. hinterfragt werden, da sie offensichtlich diskursiv sind bzw. kulturell überformt. Es genügt nicht mehr, sie als „natürlich“ zu qualifizieren. Es gibt offensichtlich Menschen, die sich, sich selbst – trotz millionenfachen Mordens – nicht entfremdet fühlen! Ja, die es als ihre Pflicht ansahen, dies zu tun.

Andererseits wird gerade heute unter dem Credo der Verantwortungsübernahme die Sterbehilfe diskutiert und sie ist auch in manchen Ländern legal, so wie die Abtreibung ungeborenen Lebens legal ist. Neuerdings wird im Namen der Verantwortlichkeit für Werte wie Freiheit, Menschenrechte oder Schutz der Zivilbevölkerung von der „westlichen, demokratischen Welt“ staatlich sanktioniert und organisiert getötet. Dass während dieser Tötungsaktionen die Zivilbevölkerung leidet und stirbt, wird zur Kenntnis genommen bzw. als nicht beabsichtigter Kollateralschaden bedauert.

Ein Auszug aus dem Völkerrecht bringt die Absurdität menschlichen Denkens und Handelns auf den Punkt: Es muss „[...] die Wertentscheidung zugunsten des menschlichen Lebens und seiner Existenzfähigkeit auch und gerade in der Vernichtungssituation [...]“³⁷⁷ aufrecht bleiben.

Für Kant war die Sache noch insofern klar, als er feststellte, dass es keine „mittlere“ Gesinnung gibt, sprich keine Möglichkeit zwischen Gut und Böse eine mittlere Position einzunehmen. Und daher kann in seiner Philosophie das Subjekt seinen Willen und in Folge das vom eigenen Verstand postulierte moralische Gesetz nur unter die eine oder andere Gesinnung stellen. Dass es in einem Subjekt beide Gesinnungen gleichzeitig gibt und diese je nach Sozialisation, kulturellen Gegebenheiten, eigenen Neigungen, ja philosophisch-theologisch (!) begründeten Maßstäben, vielfaches Morden rechtfertigen – die zigtausendfachen Morde im Namen der einen oder anderen Religion sollten nicht vergessen werden –, dieser Umstand – immerhin kannte Kant die geschichtliche Situation des Christentums – scheint offensichtlich keine Rolle gespielt zu haben. Wenn man die einfache Formel: „Du sollst nicht töten!“ ernst nehmen würde, würden sich viele ethische Diskurse erübrigen, vor allem aber könnte man sich auf die wirklich notwendigen Fragen konzentrieren, nämlich, darauf welche **B e d i n g u n g e n** der Mensch braucht, um sich so zu entwickeln, dass er den anderen Menschen wohl gesonnen gegenüber tritt.

³⁷⁷ Robert Leicht: „Der Handlungsreisende und der Tod“. In : DIE ZEIT, N° 52/2001, aktualisiert am 17.6.2009. Digital: http://www.zeit.de/2001/52/Der_Handlungsreisende_und_der_Tod (Zugriff: 20.3.14 um 15.52 h)

Trotzdem ereignet sich Verantwortungsübernahme vermutlich täglich – unspektakulär – spontan oder professionalisiert, in Form des Ehrenamtes oder in Form des Adoptions- bzw. Pflegerechts für Kinder, in Form von Organisationen wie „Ärzte ohne Grenzen“, die in Krisengebieten Verantwortung übernehmen oder in Form jeder anderen sogenannten Non-profit-organisation. Ein Beispiel hierfür ist der Schweizer Kaufmann Henry Dunant (1828-1910), Begründer des Roten Kreuzes. Auf dem Schlachtfeld in Solferino muss er ins „Antlitz“ geblickt haben, in das Gesicht der verwundeten und sterbenden Menschen – und hat Verantwortung übernommen, seine eigenen geschäftlichen Pläne zurückgestellt und sich ganz der Sache gewidmet. Stellvertretend – im wahrsten Sinne des Wortes – hat er für alle zukünftigen Soldaten einen Stein ins Rollen gebracht, der in der Genfer Konvention und dem Roten Kreuz mündete.

Damit der düstere Ausblick von Robert Leicht, der beklagt, dass alle zivilisatorischen Regulierungen des Zivilisationsbruches immer aufs Neue niedergewalzt werden und dass die Geschichte des humanitären Kriegsrechts eine Geschichte der Verzweiflung sei³⁷⁸ nicht unsere Zukunft beschreibt, sei mit Michael Städtler gesagt: „Das aufklärerische Ideal von Wissenschaft als Fortschritt um der eigenen Vollständigkeit willen ist im Grunde nicht über das metaphysische Kontemplationsmodell hinaus, so sehr auch Wissenschaft experimentell Natur zurichtet. Die systematische und zugleich systemkritische Verbindung von Theorie und Praxis ist erst noch zu erkennen und herzustellen.“³⁷⁹

Frank Kuhne „[...] identifiziert die mangelnde Reflexion auf das Verhältnis von transzendentaler Einheit des Selbstbewußtseins, empirischer Einheit des Selbstbewusstseins und Einheit des empirischen Selbstbewusstseins als erkenntnistheoretischen Ausdruck des problematischen Verhältnisses von Theorie und Praxis.“³⁸⁰ Deshalb kann er schreiben, dass „[...] Philosophie, die bei sich selbst bleibt, weder ihre Gegenstände noch sich selbst begreifen kann.“³⁸¹

Dies kann als Aufruf zur interdisziplinären, interkulturellen Zusammenarbeit verstanden werden.

³⁷⁸ Ibid

³⁷⁹ Michael Städtler: *Kant und die Aporetik moderner Subjektivität*, a.a.O., S 329

³⁸⁰ Frank Kuhne: *Selbstbewusstsein und Erfahrung bei Kant und Fichte*, a.a.O. S 46, 58 ff, 166. In: Michael Städtler: *Kant und die Aporetik moderner Subjektivität*, a.a.O. , S 329

³⁸¹ Frank Kuhne: *Selbstbewusstsein und Erfahrung bei Kant und Fichte*, a.a.O., S 10

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W.: „*Erziehung nach Auschwitz*“. In: *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959-1969*, Gerd Kadelbach (Hrsg.), Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1970, S 92 - 109

Allison, Henry E.: „*The Non-Spatiality of Things in Themselves for Kant*“. In: *Journal of the History of Philosophy*, N° 14, 1976, S 313-321

Apel, Karl-Otto: *Transformation der Philosophie*, Bd.1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1991

-: „*Sprachliche Bedeutung, Wahrheit und normative Gültigkeit. Die soziale Bindekraft der Rede im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik*“. In: *Archivio di Filosofia*, 55. Jg. 1987, S 51-88. In: Walter Reese-Schäfer: *Grenzgötter der Moral. Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik*, Springer Fachmedien, Wiesbaden 2013, S 55

Aquin, Thomas von: *Von der Wahrheit, De Veritate*, übers. von Albert Zimmermann, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1985

Assheuer, Thomas: „*Heideggers schwarze Hefte: Das vergiftete Erbe*“. In: DIE ZEIT, N° 12/2014, v. 21.3.2014. Digital: <http://www.zeit.de/2014/12/heidegger-schwarze-hefte-veroeffentlicht>

Bachmann, Ingeborg: *Liebe: Dunkler Erdteil. Gedichte aus den Jahren 1942-1967*, Piper Verlag, München, 5. Aufl. 1994

Bauer, Joachim: *Prinzip Menschlichkeit. Warum wir von Natur aus kooperieren*, Hoffmann und Campe, Hamburg 2006

Buddenberg, Eva: „*Du wirst nicht töten. Lévinas Ethik der Verantwortung als erste Philosophie*“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 60, Heft 5, 2012, S 705–724

Capurro, Rafael: *Sprengsätze. Hinweise zu E. Lévinas, Totalität und Unendlichkeit*. Digital: <http://www.capurro.de/levinas.htm>

Derrida, Jacques: „*Gewalt und Metaphysik*“. In: *Die Schrift und die Differenz*, übers. von Rodolphe Gasché, Frankfurt am Main 1976, S 121-235

dtv-Atlas Philosophie, 13. Aufl., München 2007

Eisler, Rudolf: *Kant Lexikon* 1930. Digital: <http://www.textlog.de/rudolf-eisler.html>

“*Emmanuel Lévinas, Entretien avec Emmanuel Lévinas*”, 2 juin 1983, à Genève. In: *Transcendence et Intelligibilité*, Labor et Fides, Genève 1984

“*Emmanuel Levinas – Biography*“. In: *The European Graduate School. Graduate & Postgraduate Studies*. Digital: <http://www.egs.edu/library/emmanuel-levinas/biography/>

“*Emmanuel Lévinas, Ethik und Unendliches*“, *Gespräche mit Philippe Nêmo*, übers. von Dorothea Schmidt, Passagen Verlag, Wien 1996

Ficara, Elena: *Die Ontologie in der ‚Kritik der reinen Vernunft‘*, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 2006

Fischer, Norbert, Sirovátka, Jakub (Hrsg.): *Die Gottesfrage in der Philosophie von Emmanuel Levinas*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2013

Gelhard, Andreas: *Lévinas*, Reclam Verlag, Leipzig 2005

Gibbs, R.: *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, Princeton, New York 1992

Givsan, Hassan: *Heidegger – das Denken der Inhumanität. Eine ontologische Auseinandersetzung mit Heideggers Denken*, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 1998

Givsan, Hassan: *Eine bestürzende Geschichte. Warum Philosophen sich durch den ‚Fall Heidegger‘ korrumpieren lassen*, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg 1998

Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1984

Hegel, G.W.F.: *Wissenschaft der Logik*, Bd.1, Erstes Buch: *Die Lehre vom Sein*, GW 21, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1984

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, 17. Aufl., Niemeyer Verlag, Tübingen 1993

Herder, Johann Gottfried: *Vernunft und Sprache. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft. Mit einer Zugabe, betreffend ein kritisches Tribunal aller Facultäten, Regierungen und Geschäfte. Zweiter Theil (1799)*. In: *Sämtliche Werke*, Bernhard Supan (Hrsg.), Bd. XXI, Berlin 1881; Nachdruck Hildesheim, New York o.J.

Höffe, Otfried: *Immanuel Kant*, 7. Auflage, C.H.Beck Verlag, München 2007

Höffe, Otfried (Hrsg.): *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*, Akademie Verlag, Berlin 2008

Husserl, Edmund: *Méditations Cartésiennes. Introduction à la Phénoménologie par Edmond Husserl*, übers. von Gabrielle Pfeiffer und Emmanuel Lévinas, Paris 1931

Kant, Immanuel:

Die gesammelten Werke Kants (Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff. - bisher 29 Bände-, Reimer, ab 1922 de Gruyter) wurden über die Universität Bonn digitalisiert und sind frei zugänglich. Werkverzeichnis findet sich hier: <http://www.korpora.org/kant/verzeichnisse-gesamt.html>. In dieser Arbeit wurde auf diese Quelle zugegriffen, wenn nicht anders angegeben.

-: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* 1783

-: *Kritik der reinen Vernunft* 1781, abgekürzt *KrV*

-: *Kritik der reinen Vernunft* 1787

-: *Kritik der praktischen Vernunft* 1788, abgekürzt *KpV*

-: *Metaphysik der Sitten* 1797

-: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* 1793

- : *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 1785*
- : *Kritik der Urteilskraft 1790*, abgekürzt *KdU*
- : *Kritik der Urteilskraft 1788*, (Hrsg.) Heiner F. Klemme, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2006
- : *Träume eines Geistersehers*, Philipp Reclam jun., Stuttgart 2008
- : „*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*“ Digital: www.korpora.org/Kant/aa08/033.html (Orig. In: Berlinische Monatsschrift, 1784, Heft 12, S 481 – 494)

Klemme, Heiner F.: *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*. (Kant-Forschungen, (Hrsg.) Reinhard Brandt, Werner Stark, Bd.7), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1996

Klun, Branko: *Metaphysikkritik und biblisches Erbe*, LIT Verlag, Wien 2010

Kuhne, Frank: *Selbstbewusstsein und Erfahrung bei Kant und Fichte. Über Möglichkeiten und Grenzen der Transzendentalphilosophie*, (Paradeigmata, Bd 27), Felix Meiner Verlag, Hamburg 2007

Leicht, Robert: „*Der Handlungsreisende und der Tod*“. In : DIE ZEIT, N° 52/2001, aktualisiert am 17.6.2009. Digital: http://www.zeit.de/2001/52/Der_Handlungsreisende_und_der_Tod

Lévinas, Emmanuel:

- : *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. v. Wolfgang N. Krewani, Karl Alber Studienausgabe, Freiburg, München 2008, (franz. Orig.: *Totalité et Infini. Essai sur l'Exteriorité*, Martinus Nijhoff Publishers B.V., 1980)
- : *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. von Wolfgang N. Krewani, 2. Aufl., Karl Alber Verlag, Freiburg/München 1993
- : *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übers. von Thomas Wiemer, 2. Aufl., (Studienausgabe), Karl Alber Verlag, München 1998
- : *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Karl Alber Verlag, Freiburg 1992
- : „*La poésie et l'impossible*“. In: *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, 3. Aufl., Albin Michel Verlag, Paris 1976, S 196 – 204
- : „*Le primat de la raison pure pratique. Das Primat der reinen praktischen Vernunft*“. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Jakub Sirovátka, S 179-206. In: Norbert Fischer (Hrsg.): *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2004, (Kant-Forschungen, Band 15)
- : *Die Zeit und der Andere*, 3. Aufl., übers. von Ludwig Wenzler, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1995

- : *Vom Sein zum Seienden*, übers. von Anna Maria Krewani und Wolfgang N. Krewani, Karl Alber Verlag (Studienausgabe), Freiburg/München 1997
- : *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie*, übers. von Frank Miething, Carl Hanser Verlag, München 1991
- : *Talmud-Lesungen, (Jenseits des Buchstabens, Bd. 1)*, übers. von Frank Miething, Verlag Neue Kritik, Frankfurt a. M. 1996
- : *Talmudische Diskurse (Jenseits des Buchstabens, Bd. 2: Essays)*, übers. von Frank Miething, Frankfurt a.M., Verlag Neue Kritik 2005
- : *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, übers. von Eva Moldenhauer, Jüdischer Verlag, Frankfurt a.M. 1992
- : *Vier Talmud-Lesungen*, übers. von Frank Miething, Verlag Neue Kritik, Frankfurt a.M. 1993

Lohmar, Dieter: *Phänomenologie der schwachen Phantasie*, Springer Verlag, Dordrecht (NL) 2008

Malka, Salomon: *Emmanuel Lévinas: eine Biographie*, C.H. Beck Verlag, München 2003

Meir, Ephraim: *Differenz und Dialog*, (Religionen im Dialog, Bd. 4), Waxmann Verlag, Münster 2011

Mosès, S.: *“Un retour au judaïsme”. Entretiens avec Victor Malka*, Seuil, Paris 2008

Paetzold, Heinz: „*Das Ende des Heidegger-Mythos. H. Givsans Heidegger Kritik*“. In: Heidelinde Beckers, Christine Magdalene Noll (Hrsg.): *Die Welt als fragwürdig begreifen – ein philosophischer Anspruch*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006, S 131 - 150

Pieper, Annemarie: *Einführung in die Ethik*, 6. Aufl., A. Francke Verlag, Tübingen/Basel 2007

Prauss, Gerold: *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bouvier Verlag, Bonn 1974

Reese-Schäfer, Walter: *Grenzgötter der Moral. Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik*, Springer Fachmedien, Wiesbaden 2013

Rosenzweig, Franz: *Der Stern der Erlösung*, 1921 erstmals erschienen. (Hrsg.) Albert Raffelt, Freiburg im Breisgau, Universitätsbibliothek 2002. Digital: <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/310/pdf/derstern.pdf>

Schmidt, Andreas (Hrsg.): *Meditationen: dreisprachige Parallelausgabe Latein - Französisch - Deutsch / René Descartes*. Eingeleitet, übers. und erläutert von Andreas Schmidt, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004

Sirovátka, Jakub: *“Emmanuel Lévinas: Le primat de la raison pure pratique. Das Primat der reinen praktischen Vernunft“*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Jakub Sirovátka. In: Norbert Fischer (Hrsg.): *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2004. (Kant-Forschungen, Band 15), S 179-206

Städtler, Michael: *Kant und die Aporetik moderner Subjektivität. Zur Verschränkung historischer und systematischer Momente im Begriff der Selbstbestimmung*, Akademie Verlag, Berlin 2011

Strolz, Walter: *„Vom Sein zum Anderen. Extremer Humanismus im Denken von Emmanuel Levinas“*. In: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Christoph Schwöbel et al (Hrsg.), Bd. 35, S 176 -197, Walter de Gruyter Verlags GmbH, Berlin 1993

Süsske, Rudolf: *„Abschied von der Intentionalität. Bemerkungen zum Verhältnis von Lévinas zur Phänomenologie Husserls“*. In: Mayer, M.; Hentschel, M. (Hrsg.): *Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie*, Gießen 1990, S 101ff. Digital: <http://www.text-galerie.de/pdf/levinas.pdf>

"The Strong and the Weak", section three of *"Penser Aujourd'hui: Emmanuel Levinas"*, 1991
Digital: <http://www.youtube.com/watch?v=8AGDjpg72ng>

Thies, Christian: *Von Kant zu Hegel (2003-2004)*. Digitalisiert als pdf : http://www.phil.uni-passau.de/fileadmin/group_upload/64/online-text-Von_Kant_zu_Hegel.pdf (Zugriff: 22.3.12 um 15:09h)

UTB Handwörterbuch der Philosophie. (Hrsg.) Wulff D. Rehfus, mit Beiträgen von 54 Autoren, 1. Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen, Oakville 2003
Digital: <http://www.philosophie-woerterbuch.de/>

Waldenfels, Bernhard: *„Responsive Ethik zwischen Antwort und Verantwortung“*. In: *Deutsche Zeitung für Philosophie*, Bd. 58, Heft 1, 2010, S 71-81

Washburn, Michael C. : *“The Second Edition of the Critique: Towards an Understanding of Its Nature and Genesis”* (1975). In: *Kant-Studien*, Bd. 66, (Hrsg). Manfred v. Baum; Bernd Dörflinger; Heiner F. Klemme, S 277-290

Wolzogen, Chr. v.: *„Im Angesicht des Anderen“*, Frankfurter Allgemeine Zeitung, N° 21 v. 25.1.1986. In: Rafael Capurro: *Sprengsätze. Hinweise zu E. Lévinas ‚Totalität und Unendlichkeit‘*. Digital: <http://www.capurro.de/levinas.htm>

