

Zu den ethischen Implikationen der Theorie ausgehend von Emmanuel Levinas und Hannah Arendt

Jochen Gimmel

Wenn man nach den anthropologischen Voraussetzungen der menschlichen Möglichkeit fragt, theoretisch zu denken, darf man wohl an Aristoteles' Konzept des *bios theoretikos* erinnern. Es stellt die höchste, ja die eigentlichste Verwirklichung menschlichen Lebens dar und damit die wohl im strengsten Sinne ‚menschliche Praxis‘. *Bios* als menschliche Lebensführung erringt in der *theoria* ihre Vollkommenheit und der Mensch kann darin sein eigentlich menschliches Vermögen im höchsten Grade verwirklichen. Anthropologie im gewöhnlichen Sinne verstanden, fragt allerdings viel weniger nach einem *bios* als vielmehr nach dem *zoe* des Menschen, nach seiner innewohnenden Qualität als Lebewesen, die ihn zur Theorie, zum *bios theoretikos* befähigt. Ganz pragmatisch gesehen ist dabei dem Menschen durch seine Geselligkeit das Fundament gegeben, sich theoretisch zu verhalten. Das *zoon politicon* Mensch schafft sich durch seine politische und d. h. mithin arbeitsteilige Geselligkeit die Möglichkeit, sich von seinen eigenen naturwüchsigen Bedingungen soweit zu emanzipieren, dass er sich dem theoretischen Vermögen hingeben kann. Eine Spannung, die man beinahe dialektisch zu nennen verführt sein könnte, zeichnet sich hier ab: Die gesellschaftliche Verfassung des Menschen als Lebewesen ist es, die es ihm eröffnet, sich so weit vom Lärm der Öffentlichkeit und den Zwängen des Haushalts zu enthalten, dass eine eigentliche theoretische – und das heißt hier auch eine Lebensform des Allein-seins – möglich wird.

Hannah Arendt hat dieses bei Aristoteles zumindest angelegte Motiv in ihren Studien zur *vita activa* und *vita contemplativa* krass zugespitzt, wenn sie behauptet, das „besondere Kennzeichen des Lebens des Geistes [sei], daß man alleine ist und mit sich selbst verkehrt“¹. Dieses Alleine-sein ist laut Arendt die Folge des notwendigen „Rückzugs aus der Erscheinungswelt“ und der spezifischen Distanznahme von der Welt der Tätigkeiten², die erst ein theoretisches Verhalten

¹ Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*, hg. v. Mary Mc Carthy, aus dem Amerikanischen v. Hermann Vetter, München 2012, 80 (Arendt, *Leben des Geistes*).

² Vgl. ebd., 97.

ermöglichen. Aus diesem Grund wird dieser sich distanzierende Rückzug, der den Denkenden in ein Allein-sein versenkt, als die spezifische Muße-Situation interpretiert.

Historisch ist diese Distanzierung vom Handeln die älteste Bedingung, die man für das Leben des Geistes aufgestellt hat. In ihrer ursprünglichsten Form beruht sie auf der Entdeckung, daß nur ein Zuschauer und nie der Schauspieler wissen und verstehen kann, was sich als Schauspiel darbietet. Diese Entdeckung trug sehr viel zu der Überzeugung der griechischen Philosophen von der Höherwertigkeit der kontemplativen, nur zuschauenden Lebensweise bei, deren elementarste Bedingung – nach Aristoteles, der sich als erster mit ihr beschäftigte – die *scholè* war.³

Weit davon entfernt, sich der eigentlich anthropologischen Frage, was der Mensch sei, ausliefern zu wollen, kann hier nun doch nach den Bedingungen von Theorie gefragt werden. Der Mensch distanziert sich von der Welt des Handelns, den praktischen Nöten, den Ansprüchen durch den Mitmenschen, um in eine Situation des reinen Zuschauens zu gelangen; worin das sichtbar wird, was in den Erscheinungen unsichtbar bleibt, aber deren Sinn ausmacht. Und doch darf nicht vergessen werden, dass diese Distanznahme selbst der naturwüchsigen Geselligkeit entspringt. Das „ethische“ Versprechen einer Vervollkommenung des Menschen im Glück, das die Theorie, das Zuschauen, verheißt, ist durch eine politische Ordnung verbürgt, die das Allein-sein der Freien im Zuschauen allererst ermöglicht. Sie entspringt einer Einrichtung des Staatswesens als eines Haushalts, einer Ökonomie, die Freiräume schafft, die Distanzierung zulassen – und andere unter Knechtschaft zwingen.

Was hier nun im Folgenden näher betrachtet werden soll ist die Frage nach dem Verhältnis von Theorie und Ethik, die sich als die Spannung von Allein-sein und Gesellig-sein ankündigt. Dabei geht es nicht um die Frage nach der Möglichkeit oder Reichweite einer ethischen Theorie, sondern vielmehr um diejenige nach ethischen Implikationen des theoretischen Verhaltens selbst. Ob diese Frage nun selbst wiederum theoretisch zu verhandeln ist, lässt sich wohl erst durch eine Reflexion auf den Theorie-Begriff beantworten, die wir in Auseinandersetzung mit Emmanuel Levinas vornehmen werden. Es ist in diesem Text darum zu tun, aufzuweisen, wie Levinas ‚Theorie‘ im Spannungsfeld von Allein-sein und Mit-Anderen-sein, zwischen Ökonomie und Transzendenz verortet, um daher eine mögliche Antwort auf die Frage nach den ethischen Implikationen von Theorie zu gewinnen und die Situation des theoretischen Verhaltens, die Muße, neu zu bestimmen. Damit wird eine grundlegende Infragestellung der Freiheitsdimension von Theorie und Muße einhergehen. Und vielleicht kann es dabei sogar gelingen, aufzuzeigen, weshalb eine Anthro-Logie gerade keine Judikation über die Menschlichkeit für sich beanspruchen kann.

³ Arendt, *Leben des Geistes*, 97–98.

1. Allein-sein und Mit-Anderen-sein

Hannah Arendt hat in der Einleitung der oben erwähnten Studien zum „Leben des Geistes“, in der sie vehement auf das Allein-sein des Denkenden verweist, die Frage, welche sie zu dieser Untersuchung veranlasste, folgendermaßen umrissen:

Könnte vielleicht das Denken als solches – die Gewohnheit, alles zu untersuchen, was sich begibt oder die Aufmerksamkeit erregt, ohne Rücksicht auf die Ergebnisse und den speziellen Inhalt – zu den Bedingungen gehören, die die Menschen davon abhalten oder geradezu prädisponieren, Böses zu tun?⁴

Arendt stellt also die Frage nach der moralischen Kapazität des Denkens an den Beginn ihrer Überlegungen. Sie orientiert sich dabei strikt an einem an Kant orientierten Gefüge im Bereich des Geistes, den sie in Denken, Wollen und Urteilen untergliedert. Im Sinne Kants wäre dabei die Frage nach der Moralität des Denkens beim Wollen und Urteilen anzusetzen, insofern nur die praktische Vernunft moralische Handlungen gewährleisten kann und erst die Urteilskraft den Maßstab zur Konkretion der Idee der Menschheit als ästhetisches Kriterium wachruft. Wir müssen uns hier nicht bei einer Kritik dieser recht schematisch geratenen Unterteilung der Vermögen des Geistes aufhalten, denn die Charakterisierung der Geistestätigkeiten als eines Allein-seins gilt bei allen Unterschieden nicht bloß für das Denken (die eigentliche Theorie), sondern ebenso für die praktische Vernunft (das Wollen) und das Urteilen (Ästhetik). Der sich von Anderen distanzierende Rückzug ist nicht bloß dem Zuschauen des Schauspiels der Welt eigen, sondern der praktischen Vernunft als Autonomie notwendig eingeschrieben. Wo ein oder mehrere Andere eine Handlung motivieren könnten, kann diese Handlung nicht mehr frei und moralisch sein. Der Andere kommt hier lediglich als formaler Begriff ins Spiel. Das Urteilen dagegen ist zwar auf den *sensus communis* angewiesen, aber doch nur als die Form der vermeintlichen Notwendigkeit der Übereinstimmung von Geschmacksurteilen – als Idee, die wiederum die Idee der Menschheit aus sich heraus anschaulich hervorbringt. Ein konkreter Anderer hat hierbei keine Bedeutung. Die Frage bleibt also bestehen und lässt sich hier nun eindringlicher formulieren: Wenn ein jedes Denken ein Allein-sein bedeutet, wo bleibt dann der Andere, dem die Ethik gelten muss; ist dann nicht das (im weiteren Sinne) theoretische Denken un-ethisch?

Für Arendt scheint allerdings gerade dieses spezifische Allein-sein des Denkens einen Schutz darzustellen, nicht der „Banalität des Bösen“ zu verfallen. Für sie ist es ja gerade diese unheimliche Gedankenlosigkeit, die Regeln, Gesetze, Gewohnheiten und Sitten nicht selbst überdenkt und kritisch sichtet, sondern gedankenlos an ihnen vorbeigeht, aus denen Böses entstehen kann. Es ist mithin eine Form gesellig-indifferenter Blindheit gegenüber dem, was es zu bedenken

⁴ Arendt, *Leben des Geistes*, 15.

gilt. Um dieser Blindheit des gesellschaftlichen Betriebs zu entgehen, bedarf es eben der denkenden Distanznahme, des reflexiven Allein-seins. Hier erst wird uns der bisweilen „böse“ Sinn, der sich hinter der sinnlichen Erscheinungswelt verbirgt, ersichtlich. Arendt kennzeichnet diese Blindheit für den unsichtbaren Sinn eines Geschehens wie folgt: „Dieses Fehlen des Denkens – eine durchaus normale Erfahrung im Alltagsleben, wo wir kaum die Zeit, geschweige denn die Neigung haben, innezuhalten und nachzudenken – rief mein Interesse wach.“⁵ Es ist ein Fehlen des Denkens, ein Nicht-Innehalten im umtriebigen Alltag, was sich hier als ethisches Problem zeigt.

Levinas, dessen Denken nicht weniger durch das Grauen des 20. Jahrhunderts geprägt ist als das Arendts, kommt in seinem Werk *Totalität und Unendlichkeit* zu einer ganz ähnlichen Formulierung:

Aber Wissen und Bewußtsein bedeuten, Zeit zu haben, um dem Augenblick der Unmenschlichkeit auszuweichen und zuvorzukommen. Dieser ewige Aufschub der Stunde des Verrats, dieser winzige Unterschied zwischen dem Menschen und dem Nicht-Menschen, setzt das Desinteresse der Güte voraus, das Begehren des absolut Anderen oder den Adel, die Dimension der Metaphysik.⁶

Auch er recurriert auf ein Innehalten, ein Zeit-haben, um dem nicht zu verfallen, indem man ohnehin steht. Auch er sieht darin eine Beschreibung des Wissens, des Bewusstseins, ja der Metaphysik ausgesprochen.

Wir müssen nun im Weiteren klären, wer der absolut Andere ist, der dem Allein-sein des Rückzugs zu widersprechen scheint, und was dieser Alltag ist, der eine so gravierende Gefahr in ethischer Hinsicht darstellt, dass wir ihm nur noch die Theorie entgegenstellen können, um von ihm nicht unter die „Herrschaft des Bösen über die Menschen“⁷ gezwungen zu werden.

Arendt hat das „Leben des Geistes“ und mithin die Ausgangssituation der Theorie durch Allein-sein und Selbstbezüglichkeit gekennzeichnet. Allen Geistestätigkeiten ist „ein Sich-Zurückziehen aus der Welt, wie sie erscheint, und eine Rückwendung auf das Ich“⁸ gemeinsam. Für unseren Zweck lassen sich folgende daraus entspringende Bestimmungen bei Arendt gewinnen; das Denken ist bestimmt durch:

1. Rückzug und Distanzierung zur Erscheinungswelt;
2. Einnahme einer Zuschauerposition, die das Schauspiel als Ganzes und somit sinnhaft erblicken kann;

⁵ Arendt, *Leben des Geistes*, 14.

⁶ Emmanuel Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. v. Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg/München 2002, 38 (Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*)

⁷ Ebd.

⁸ Arendt, *Leben des Geistes*, 32.

3. Gewinn eines nicht-sinnlichen Gegenstandes, das Unsichtbare (das Sein, Gott, etc.)⁹;
4. Fundierung des Denkens in einer stabilen Ich-Identität, die der Wechselhaftigkeit der Erscheinungswelt entgegen Dauerhaftigkeit gewährleistet;
5. Vermittlung der Welt der Erscheinung und der Welt des Unsichtbaren durch die sprachliche Kraft der Metapher;
6. Die Ortlosigkeit des Denkens, das sich stets außer der „Ordnung“ des Seien-den begibt.

Levinas hebt mit der metaphysischen Beziehung an, die, obgleich als Beziehung verstanden, doch als Situation des Allein-seins begriffen werden kann, wenn man bedenkt, dass es wesentlich eine Beziehung zum „Unsichtbaren“ meint. „Die Unsichtbarkeit bezeichnet keine Abwesenheit von Beziehung, sie impliziert Beziehung zu dem, was nicht gegeben ist, zu dem wovon es keine Idee gibt.“¹⁰ Auch hier ist also die metaphysische Ausgangslage, die Kennzeichnung der Theorie, als ein wesentlicher Bezug zum Unsichtbaren gedacht. Doch was bedeutet hier ‚unsichtbar‘? Bei Arendt meint diese Unsichtbarkeit den Gewinn einer Vergegenwärtigung eines Abwesenden durch den gleichwohl für die Sinne unsichtbaren Denkakt. „Jeder geistige Akt beruht darauf, daß der Geist etwas vergegenwärtigen kann, was den Sinnen nicht gegenwärtig ist.“¹¹ Man hört hier nicht umsonst ein heideggerisches Motiv durch, das Spiel von Abwesenheit und Anwesenheit im Seinsgeschehen. Und nicht zufälligerweise unterscheidet sich der leidenschaftliche Heideggerkritiker Levinas an diesem Punkt bereits grundlegend in der Fassung des Unsichtbaren von Arendt – und dem eigenen Bekunden nach auch von Heidegger.

Für Levinas ist das Unsichtbare, das Metaphysische, eben dadurch gekennzeichnet, dass es nicht vergegenwärtigt werden kann, es gibt „keine Idee“ davon. Es meint aber auch „keine Abwesenheit der Beziehung“. Eine Abwesenheit von Beziehung kann verschieden verstanden werden. Beziehungslosigkeit kann verstanden werden als das Ausbleiben eines Anderen, zu dem man sich in Bezug setzen könnte. Zugleich kann die Abwesenheit von Beziehung aber auch als das Ausbleiben einer Vermittlung verstanden werden. In der unmittelbaren Gegebenheit einer Sache fehlt eben wesentlich der Bezug zu dieser Sache, die sich von selbst gibt. Levinas optiert gegen beide Formen der Beziehungslosigkeit, denn erstens meint die metaphysische Beziehung keine reine Selbstbezüglichkeit des Denkens, sondern ein „Begehren des absolut Anderen“¹²; und zweitens meint es

⁹ Vgl. Arendt, *Leben des Geistes*, 81 f.

¹⁰ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 37.

¹¹ Arendt, *Leben des Geistes*, 81.

¹² Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 37.

keine Form bloßer unmittelbarer Gegebenheit, denn die Metaphysik geht hin „zu einem fremden Außersich, zu einem ‚Da drüben‘“¹³.

Dennoch meint diese metaphysische Beziehung für Levinas eben so wenig eine Form der Vermittlung. Gerade die metaphysische Beziehung ist keine, die durch Vermittlung eine kohärente Sphäre von Ableitungen und sich ergebenden Bedeutungsinhalten erwarten lässt, sondern meint eine Beziehung zu einem absolut Anderen, d. h. einem, das sich nicht in ein System mit dem denkenden Ich bringen lässt. Das Andere, auf das das metaphysische Begehren zielt, hat das „formale Charakteristikum – anders zu sein“. „Dergestalt, daß der Metaphysiker und das Andere kein Ganzes bilden. Der Metaphysiker ist absolut getrennt.“¹⁴ Mit dieser Wendung gegen eine Beziehung der Vermittlung etabliert Levinas ein Verständnis des Absoluten – das uns hier als das absolut Andere entgegentritt –, das sich gegen das durch die hegelsche Dialektik geprägte Verständnis des Absoluten absetzt. Er bezeichnet diese Beziehung der Metaphysik als Transzendenz und markiert damit einen Unterschied ‚im Ganzen‘ zu einer immanenten Selbstbezüglichkeit des Absoluten durch Negativität. Die Andersheit des radikal Anderen lässt sich weder durch die Arbeit des Begriffs noch durch die Arbeit am Material überwinden, es lässt sich nicht bloß als Negation des Diesseits oder des Selbst verstehen, denn all diese Formen der Auseinandersetzung mit Andersheit verlieren eben das Andere aus dem Blick. „Das Verneinende und Verneinte werden gemeinsam gesetzt; sie bilden ein System, d. h. eine Ganzheit.“¹⁵

Die Frage nach der Ganzheit wird hierbei nun relevant, um die metaphysische Beziehung weiter zu bestimmen. Und dabei wird gerade die Bestimmung des Denkens bei Arendt als eines Zuschauens (vgl. 2.) fragwürdig. Implizit legt Levinas nämlich mit seiner Konzeption eine Fundamentalkritik gegenüber dem Systemdenken des Absoluten vor, wenn er einerseits konstatieren kann, dass der Bezug zum absolut Anderen eben keinen Ganzheitsbezug meint, zugleich aber darauf verweist, dass „[die] radikale Trennung zwischen dem Selben und Anderen [gerade] bedeutet [...], daß es unmöglich ist, außerhalb der Korrelation von Selbem und Anderem zu stehen, um von hier aus die Entsprechung oder Nicht-Entsprechung dieses Hin und Her zu registrieren“¹⁶. Die theoretisch-metaphysische Beziehung ist also gerade keine des externen Zuschauers, der das Stück vom Zuschauerrang, jenseits der Bühne, als Ganzes zu vernehmen weiß. Aus der Perspektive von Levinas stellt sich gerade das Denken des Absoluten als immanente Erschließung des Ganzen als Täuschung dar, da sie ob willen der Ganzheit die Position eines externen Beobachters einnehmen müsste, der außerhalb des Ganzen steht. Darum erkennt Hegel in den Augen Levinas' eben den Charakter der Andersheit, die er nur negativ zu denken vermag und letztlich in

¹³ Ebd., 35.

¹⁴ Ebd., 39.

¹⁵ Ebd., 47.

¹⁶ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 39.

ein egologisches System des Selbst einkerkert; er löscht das Andere aus durch die Identifikation im Selben und beraubt damit gerade das Absolute seiner es auszeichnenden Ab-solutheit. „Die Hegelsche Phänomenologie – in der das Selbstbewusstsein der Unterschied des Nicht-Unterschiedenen ist – drückt die Universalität des Selben aus; das Selbe identifiziert sich in der Andersheit der gedachten Gegenstände und trotz seines Gegensatzes zu sich selbst.“¹⁷

Im Moment der radikalen Trennung tritt das Motiv der Distanznahme (vgl. 1.), wie es Arendt benannte, wiederum auf, allerdings auch hier in anderer Form. Tatsächlich meint hier die Distanz nicht nur die Distanz zur Erscheinungswelt, sondern Distanz wird selbst zu einer Beschreibungsform der metaphysischen Beziehung. Die Trennung vom metaphysischen Gegenstand, dem radikal Anderen, ist darum radikal, weil sie unendlich ist. In der Unendlichkeit des Getrenntseins zum absolut Anderen vollzieht sich eine Beziehungsstruktur, die von Levinas als ein Begehren gefasst wird, das nicht dem Schema von Bedürfnis und Bedürfnisbefriedigung angehört, sondern es ist ein „Begehren [...] wie die Güte – es wird vom Begehrten nicht erfüllt, sondern vertieft“¹⁸.

Ein solches Begehren, das nicht durch eine Einverleibung oder In-Besitznahme erfüllt werden kann, sondern sich im Begehren des radikal Anderen, das nicht erreichbar ist, stets vertieft und darin sich stets erfüllt, hat die eigentümliche Form der Selbstzweckhaftigkeit. Kein Zweck muss hier erreicht werden, kein Hunger gestillt, kein Durst gelöscht, sondern das Begehren selbst ist es, indem das Begehrte sich aufschließt. „Begehren ohne Befriedigung, das gerade darum Wachsen der Ferne, die Andersheit und die Exteriorität des Anderen versteht.“¹⁹ Dennoch muss hier ein besonderer Zug dieser Selbstzweckhaftigkeit betont werden. Es handelt sich nämlich nicht um eine Form der Selbstzweckhaftigkeit wie etwa das Musizieren oder das Spiel, die sich jeweils tatsächlich in jedem Moment erfüllen und erfüllt sind und damit geschlossene Figuren darstellen, bei denen nichts aussteht. Sondern es ist eine Form der Selbstzweckhaftigkeit, die durchaus von einer Sehnsucht und Intension nach Anderem getragen ist, die aber dennoch kein Ankommen kennt, sondern sich nur im Ausstehen der Erfüllung erfüllt. Ganz unbekannt ist auch dieses Motiv als Beschreibung des philosophischen Denkens nicht, bedenkt man die Bedeutung des Eros, des Gottes der Philosophie, der gerade das suchende Fragen als einen Selbstzweck ansieht, das dennoch von einer grundlegenden Sehnsucht durchherrschte wird, das gerade im suchenden Fragen eine Form von Erfüllung im Ausstehenden findet – und weniger Gefallen an schlüssigen Antworten, sondern den Gegenstand sachgemäßer in der Unbeantwortbarkeit der Frage selbst ausmacht. Levinas selbst verweist auf das Motiv des Eros, wenn er schreibt:

¹⁷ Ebd., 40–41.

¹⁸ Ebd., 36.

¹⁹ Ebd., 37.

Die Liebkosung sucht, sie ist auf der Spur. Hier ist keine Intentionalität der Erfüllung, sondern der Suche: ein Gang zum Unsichtbaren. In einem gewissen Sinne ist die Liebkosung Ausdruck der Liebe, aber leidet an einer Unfähigkeit, sie zu sagen. Sie hat Hunger nach diesem Ausdruck, wobei der Hunger beständig anwächst. Sie geht also über ihr Ziel hinaus, zielt über ein Seiendes hinaus, auch über ein künftiges Seiendes, das gerade als Seiendes schon die Pforte des Seins pocht.²⁰

2. Ich

Das Ich-Bewusstsein, das Subjekt, bzw. die Subjektivität ist für die Neuzeit und Moderne als das Fundament des theoretischen Denkens anzusehen, als deren Ausgangspunkt und Entfaltungsort. Sowohl Levinas als auch Hannah Arendt beziehen sich bei der Erörterung der Frage nach der Bedeutung des Ichs für das theoretische Denken auf Descartes. Mit Descartes wird das Ich zum methodischen Ausgangspunkt sicherer Erkenntnis. Die sinnliche Wirklichkeit wird dabei selbst als Ort der Täuschung und der Wechselhaftigkeit der Erkenntnisse im Strom der mannigfaltigen Erscheinungen – und damit auch der Einschränkung des Geltungsbereichs von Erkenntnis – ausgemacht. Es ist dabei das ‚Ich denke‘, das ‚Ich zweifle‘ selbst, das den Ansprüchen eines theoretischen Wahrheitsbegriffs genügen kann, nämlich außerzeitliche Wahrheiten erhalten zu dürfen. Hannah Arendt erkennt in dieser Methode des ‚Ich zweifle‘ zwei Qualitäten wieder, die sie bereits für antike Autoren ausgemacht hat: Die Eigenständigkeit und die Weltlosigkeit des Denkens.²¹ Arendt gesteht diese Bestimmungen des theoretischen Denkens freimütig zu, kritisiert allerdings deren Verabsolutierung als wirklichkeitsstiftende Formen der Welterschließung. Wenn bei Descartes die Wirklichkeit nach dem Rückzug auf den „sicheren Boden“ des *cogito* durch den Gottesbeweis wieder in seiner Erscheinungsvielfalt zum Gegenstand sicherer Erkenntnis werden kann, wendet Arendt dagegen ein: „Wirklichkeit lässt sich nicht ableiten; das Denken oder die Reflexion kann es annehmen oder ablehnen, und der Cartesische Zweifel, der von der Idee eines *Dieu trompeur* ausgeht, ist nur eine komplexe und verschleierte Form der Ablehnung.“²² Arendt geht soweit, Descartes des Solipsismus zu verdächtigen, dem sie den *sensus communis* als wirklichkeitsversichernde Sphäre des „Da-seins“ entgegenstellt.²³ Diese Entgegensetzung fällt bei Arendt allerdings recht schroff aus:

Was auch immer dem Denken zugänglich sein mag und was immer es leisten mag, gerade die Wirklichkeit, wie sie dem Gemeinsein in ihrem schlechthinnigen Da-sein gegeben ist, bleibt dem Denken auf immer unzugänglich, sie lässt sich nicht in Gedan-

²⁰ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 376.

²¹ Vgl. Arendt, *Leben des Geistes*, 57.

²² Ebd., 58.

²³ Vgl. ebd.

kenstränge auflösen – diesen ist sie der Stein, der sie aufscheucht und an dem sie bejahend oder verneinend zerschellen.²⁴

Die spezifische Eigenständigkeit und Weltlosigkeit, der Rückzug aufs eigene Ich, um Nicht-Gegenwärtiges vergegenwärtigen zu können, das Denken, bleibt für Arendt radikal geschieden von der Lebens- und konkreten Weltwirklichkeit des sinnlichen Lebens, das im Gemeinsinn diese Wirklichkeit zum Thema machen kann und sich derer durch die Zustimmung der anderen versichern kann. Hier zeichnet sich Arendts Plädoyer ab, das theoretische Denken als solches zu schätzen, es aber in seinem Geltungsanspruch radikal einzugrenzen und dagegen ein praktisches und mithin auf Gemeinschaft, Veränderung und Mannigfaltigkeit zielendes Denken zu etablieren, wie sie es in der *Vita activa* wohl am eindringlichsten vorgebracht hat.

Mir scheint, dass gerade diese radikale Abgrenzung von theoretischem und praktischem Denken, ihre Entgegensetzung in Allein-Sein und Gemeinsam-sein, in Weltlosigkeit und Politik (im Sinne des Handelns der *Vita activa*), in Unsichtbarkeit und Sinnlichkeit, die Arendt der Tradition entnimmt, aber nicht grundlegend in Frage stellt, die Tragweite ihres Konzepts ungerechtfertigter Weise selbst beschneidet.²⁵ Bei Levinas stellt sich sowohl die Frage nach dem Ego als auch seine Interpretation Descartes' durchaus ganz anders dar. „Das Cogito, haben wir gesagt, bezeugt die Trennung. Gemäß der dritten ‚Meditation‘ wird die Evidenz des Cogito getragen durch das Sein, das seine Idee in uns unendlich überschreitet – Gott in der cartesischen Terminologie.“²⁶ Wenn Levinas hier von Trennung spricht, thematisiert er die Bestimmungen des Denkens, die Arendt durch die Weltlosigkeit, den Rückzug und die Unsichtbarkeit seiner Gegenstände gekennzeichnet hatte. Es ist die Trennung des Selben vom Anderen, die „notwendig [wird] durch das Ereignis des Unendlichen, das seine Idee übertrifft und dadurch vom Ich als Träger der Idee (der inadäquaten Idee par excellence) getrennt ist“²⁷. Der Gegenstand der Metaphysik, das Unsichtbare, das sich nur im weltlosen Bezug einstellt, ist für Levinas das Unendliche, das seine eigene Idee übertrifft, das als Gedanke den Gedanken überschreitet. Interessant ist hier, dass Arendt und Levinas ihren Schwerpunkt bei der Auseinandersetzung mit Descartes unterschiedlich setzen: Während Arendt auf die erste und zweite Meditation abhebt und den Dieu trompeur thematisiert, den täuschenden Dämon, da geht Levinas auf die dritte Meditation aus, die den Gott der Idee der Vollkommenheit zu beweisen versucht. Diese unterschiedliche Schwerpunktsetzung hat weitreichende Folgen. Während Arendt gerade im Rückzug auf das Cogito die

²⁴ Ebd., 61.

²⁵ Dies gilt insbesondere für die Konzepte des Handelns, der Macht und der Natalität, die Arendt in der *Vita activa* entwickelt

²⁶ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 68.

²⁷ Ebd., 67.

Konstitutionsleistung der neuzeitlichen Philosophie ausmacht, in der methodischen Destruktion der Lebenswelt durch den Zweifel, da sieht Levinas gerade dieses radikale Getrenntseins des Selben vom Anderen als eine logische Folge des zeitlich erst später einzusehenden Grundes des Ichs: „Die Ursache des Seienden wird durch die Wirkung gedacht oder erkannt, als ob sie später wäre als die Wirkung. Man spricht leichthin von der Möglichkeit dieses ‚Als-ob‘, als bezeichne sie nur eine Illusion. Indessen ist diese Illusion nicht zufällig, sondern stellt ein positives Ereignis dar. Die Nachträglichkeit des Vorhergehenden – eine Umkehrung, die logisch absurd ist – ereignet sich nur, so könnte man sagen, kraft der Erinnerung oder kraft des Denkens.“²⁸ Doch das Denken selbst, das das Nachträgliche (der Beweis Gottes ausgehend vom Cogito) als das Vorhergehende ausmachen kann (Gott als Ursprung der Sinnenwelt), ist nicht selbst der Ursprung des Nachträglichen, auch wenn es sich „kraft des Denkens“ ereignet. Vielmehr resultiert das denkende Ich aus der metaphysischen Trennung.

Die Trennung wird nicht im Denken reflektiert, sondern das Denken ist das Ereignis der Trennung. Das Danach oder die Wirkung bedingt hier das Vorher oder die Ursache. Das Vorher erscheint und wird nur empfangen. Ebenso ist das Seiende, das an einem Ort ist, dank des Psychismus nicht an diesen Ort gebunden; gesetzt an einen Ort, an dem es sich hält, ist es dasjenige, das von woanders her dorthin kommt; obwohl das Cogito nachträglich entdeckt, daß es im Absoluten, das über es hinausgeht, eine Grundlage hat, behauptet sich die Gegenwart des Cogito ganz allein – sei es auch nur für einen Augenblick, für den Zeitraum eines Cogito.²⁹

Die Ortlosigkeit und das Allein-sein des Denkens, die Arendt so vehement der Sphäre des Gemeinnsinns und der Wirklichkeit entgegenhält, um eine Kennzeichnung des theoretischen Denkens zu gewinnen, entpuppen sich für Levinas also vielmehr als ‚Ereignisse‘, die in einer diesen zugrunde liegenden Struktur einer metaphysischen Beziehung wurzeln. Das hat weitreichende Bedeutung für die Frage nach dem ethischen Charakter des theoretischen Denkens, wie wir sehen werden.

Levinas deutet diese metaphysische Beziehung zum radikal Anderen, die dem Ereignis des Cogito vorausgeht und in dem es sich allererst als Trennung ereignen kann, nicht ontologisch sondern ethisch. Die nachträglich einzusehende Beziehung zum absolut Anderen stellt sich dem Ich nämlich zuerst als ein anderer Mensch dar, der einen anspricht und mit leibhaftem Antlitz vor einem erscheint. „Das absolut Andere ist der Andere.“³⁰ Levinas rekuriert hier auf einen Begriff des Anderen, der gerade nicht als einer unter Anderen gedacht werden kann und noch weniger ein abstraktes Anderes meinen kann, sondern der gerade als anderer Mensch nicht Mensch unter Menschen ist, sondern als *der* andere Mensch

²⁸ Ebd., 68–69.

²⁹ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 69.

³⁰ Ebd., 44.

Anspruch an mich ist, Mensch zu sein. Die ethische Beziehung zu einem konkreten anderen Menschen, der als Anderer erfahren wird, nimmt bei Levinas die Stellung einer Fundamentalerfahrung ein, durch die die paradoxe Figur einer nachträglichen Vorrangigkeit des Gottes im Bezug zum isolierten Cogito Evidenz gewinnt. Der Andere bleibt transzendent, nicht einfügbar in das ökonomische System meines pragmatischen, bedürfnisorientierten Weltzugangs, sondern meint das konkrete Ereignen einer metaphysischen Beziehung, in der der Andere unendlich weit von mir entfernt bleibt und gerade darin je schon mich angeht. Ich werde erst in dieser unendlichen Trennung vom Anderen zum Ich, da ich erst dort in ein Verhältnis versetzt bin, in der ich mich nicht in der dritten Person als Ding unter Dingen in einen gesetzesförmigen logischen Vermittlungszusammenhang stelle. Der Andere geht immer schon über das Ich hinaus und konstituiert erst darin ein Ich, das sich als mehr verstehen darf als das Vermittlungsergebnis weltlicher Bezüge. In dieser Interpretation erweist sich das konstitutive Subjekt des neuzeitlichen Denkens als das Ergebnis einer Isolierung aus den Weltbezügen, die sich durch den ethischen Anspruch eines radikal Anderen ergibt. Zugleich jedoch kann der Andere in seiner Andersheit erst durch ein radikal getrenntes Ich vernommen werden. „Das Denken, die Innerlichkeit sind die eigentliche Zertrümmerung des Seins; sie sind das Ereignis der Transzendenz (nicht der Widerschein). Wir kennen diese Beziehung nur – und das macht sie bemerkenswert – in dem Maße, in dem wir sie ausführen. Die Andersheit ist nur möglich im Ausgang von mir.“³¹ Das meint aber wiederum kein ableitungslogisches Konstitutionsverhältnis, sondern verweist vielmehr auf den Ereignischarakter, der die metaphysische Beziehung als ethische ausmacht: Wo der andere Mensch als der absolut Andere ins Bewusstsein rückt, da ergibt sich sowohl das Ich als auch die radikale Andersheit als Erfahrung der unendlichen Trennung, die sie wechselseitig zu ihrer jeweiligen Bedingung machen.

Theorie, die im metaphysischen Begehren wurzelt, hat also eine grundsätzliche ethische Vorstruktur. Die Beziehung zum radikal Anderen, und das meint hier in erster Linie zum anderen Menschen als dem Anderen, dem Du, ist durch eine absolute Trennung bestimmt. Diese Trennung ergibt den Sinn für das Unendliche, das sich im metaphysischen Begehren selbst vollzieht, es thematisiert das Unsichtbare, ergibt sich im Rückzug aus der Alltagswelt, aus der Ökonomie und fundiert nachträglich das Ich als Identitätspol. All diese auch bei Arendt anzutreffenden Charakteristika des theoretischen Denkens ergeben sich aber nicht durch das Allein-sein, sondern bei Levinas vielmehr durch die Erfahrung des Anderen. Und diese Erfahrung stellt sich hier als die Geburtsstunde der Vernunft dar. „Das absolut Neue ist der Andere. Das Rationale steht nicht im Gegensatz zum Erfahrenen. Die absolute Erfahrung, die Erfahrung dessen, was auf gar keine Weise a priori ist – das ist die Vernunft selbst. Indem der Andere als Kor-

³¹ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 45.

relat der Erfahrung entdeckt wird, als derjenige, der, wesentlich an sich seiend, sprechen kann und sich auf keine Weise als Gegenstand aufdrängt – versöhnt man die Neuheit, die die Erfahrung bringt, mit der sokratischen Forderung nach einem Geist, dem keine Gewalt etwas anhaben kann, und die Leibniz wieder aufnimmt, indem er den Monaden Fenster verweigert.“³² Das Ich in der absoluten Trennung vom Anderen ereignet sich also als eine Erfahrung des Neuen, man darf vielleicht sagen mit dem Erstaunlichen, mit dem die Philosophie zu ihrer Jahrtausende währenden Suche antrat. Diese Erfahrung ist bereits Vernunft, deren wesentlich ethischer Gehalt sich in der Sprache offenbart.

3. Sprache

Die Bedeutung der Sprache für das theoretische Denken bleibt dunkel, wenn man Theorie als das bloße Zuschauen des einsamen Denkers fasst. Wem sollte er sich mitteilen? Und wie sollte das Unsichtbare gesagt werden; ist es nicht wesentlich unsagbar? Hannah Arendt sieht die wesentliche Bedeutung der Sprache für das Denken in einer Vermittlung, allerdings nicht primär in der Vermittlung zwischen Menschen, sondern vielmehr in der Vermittlung der Welt des Geistes mit der Erscheinungswelt. „Indem sich die Sprache metaphorisch gebrauchen läßt, ermöglicht sie uns das Denken, d. h. den Umgang mit nichtsinnlichen Dingen, weil sie eine Übertragung (metapherein) unserer Sinneserfahrungen ermöglicht. Es gibt nicht zwei Welten, denn die Metapher vereinigt sie.“³³ Die metaphorische Kraft der Sprache ermöglicht uns also das Denken des Nicht-gegenständlichen durch die Analogie zu unseren Sinnen und als Metapher spezifisch des Sehsinnes. Sie ermöglicht Bilder des Unsichtbaren. Bei Levinas spielt die Sprache für das theoretische Denken eine gleichwohl größere Rolle, allerdings auch eine ums Ganze verschiedene: In der Sprache erweist sich der spezifisch ethische Charakter des theoretischen Denkens, insofern die Beziehung zum radikal Anderen wesentlich als Anruf und Unterweisung, als Rechtfertigung und Ver-Antwortung statthat.

Die Wahrheit wird im Anderen gesucht; es sucht aber der, dem nichts fehlt. Der Abstand ist unüberbrückbar und zugleich überbrückt. Das getrennte Seiende ist befriedigt, autonom, und dennoch auf der Suche nach dem Anderen; weder der Mangel eines Bedürfnisses noch das Gedächtnis eines verlorenen Gutes sind der Antrieb für diese Suche. Eine solche Situation ist die Sprache. Die Wahrheit entsteht da, wo ein Seiendes, das vom Anderen getrennt ist, spricht. Die Sprache berührt den Anderen nicht, auch nicht bloß wie eine Tangente; sie erreicht ihn, indem sie ihn anruft, ihm befiehlt, oder indem sie ihm mit der ganzen Geradheit dieser Beziehung gehorcht.³⁴

³² Ebd., 317–318.

³³ Arendt, *Leben des Geistes*, 114.

³⁴ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 82.

Die Wahrheit, das Ziel jedweden theoretischen Denkens, muss hier als ein Ereignis in der ‚Situation der Sprache‘ verstanden werden. Von zwei Wahrheitslehren distanziert sich hier Levinas implizit, denn Wahrheit wird hier weder in einer Erinnerungslehre offensichtlich, wie sie von Platon vorgezeichnet wurde, noch ist sie materialistisch deutbar als das Spannungsgefüge einer Ökonomie von Mangel und Bedürfnis. Vielmehr verbürgt gerade die radikale Trennung von dem in der Wahrheit Gesuchten, dass nach Wahrheit gefragt werden kann. Gewissermaßen haben wir es hier mit einer radikalen Verteidigung eines metaphysischen Wahrheitsbegriffs zu tun, bedenkt man, dass Wahrheit hier eben weder funktional als Aussagenrichtigkeit verstanden werden kann, noch sich in einem bloß immanenten Prozess des Denkens ergibt, wie es in der Anamnese-Lehre wohl vorgezeichnet ist und wie es spätestens im deutschen Idealismus als die Spontaneität der Vernunft radikal in ein Selbstverhältnis gebannt wurde. Nein, Wahrheit ereignet sich hier vielmehr zwischen dem Selbst, dem denkenden Ich, und dem Anderen, dem sein Denken gilt. Es ist eine Zweierbeziehung, die Wahrheit als solche sich ereignen lässt. Das Bedenken der Wahrheit als eines (kontemplativen) Zuschauens setzt genau solche Zweierbeziehung voraus. Doch hier findet eine wesentliche Umdeutung der Theorie statt, die mit dem Wechsel der Sinnzentrierung einhergeht. Wahrheit wird hier weniger geschaut als vielmehr gehört.

Diese Aufwertung des Hörens gegenüber dem Sehen hat weitreichende Bedeutung. Bei Hannah Arendt sahen wir, dass die Bedeutung der Sprache für das Denken durchaus als eine spezifisch bildliche, eine, die ihre Analogien aus dem Sehsinn gewinnt, verstanden werden kann. Levinas dagegen sieht im evidenz-generierenden Denken eine andere, nicht-metaphysische Dimension der Welterschließung am Werk, die sich uns klar an seiner Kritik der Wahrheit als Erkenntnis darstellt.

Das Wissen oder die Theorie bedeutet zunächst eine solche Beziehung mit dem Sein, daß das erkennende Seiende das erkannte Seiende sich manifestieren läßt, dabei seine Andersheit achtet, ohne ihm in irgendeiner Weise kraft dieser Erkenntnisrelation einen Stempel aufzudrücken. So aufgefaßt bestünde das Wesen der Theorie im metaphysischen Begehren. Aber Theorie bedeutet auch Verstehen – Logos des Seins –, das heißt, eine solche Weise, das Seiende anzugehen, daß seine Andersheit im Verhältnis zu dem erkennenden Seienden erlischt.³⁵

Erkenntnis als Manifestation des Anderen in seiner Andersheit meint also etwas grundlegend anderes als eine Erkenntnis im Sinne eines Seins-Verständnisses. Letzteres macht die Gegenstände des Denkens selbst „durchsichtig“, transparent und damit einordenbar, sie verlieren gerade ihre Andersartigkeit, fügen sich in das System des Selbst. Sie werden zu bloßen Gegenständen des Denkens. Wie dieser Zugang zur Welt als Logos des Seins, als Ontologie, durch das Sehen verstanden wird, erweist sich an der Idee des Horizontes.

³⁵ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 49.

Ontologisch oder in seinem Sein erkennen heißt, an einem gegenüberstehenden Seienden dasjenige überraschen, wodurch es nicht dieses Seiende hier und jetzt, dieses Fremde hier und jetzt ist, sondern wodurch es sich in gewisser Weise verrät, ausliefert, dem Horizont ergibt; in dem Horizont erscheint es, verliert es sich, bietet Angriffspunkte, wird Begriff. Erkennen läuft darauf hinaus, das Seiende von nichts her zu packen oder es auf nichts zurückzuführen, ihm seine Andersheit zu nehmen.³⁶

Wir können diese Gegenüberstellung von metaphysischem Erkennen im Sinne des Begehrens und dem Erkennen im Sinne der Ontologie an dem Verhältnis von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit festmachen. Die Ontologie macht etwas gerade dadurch erkennbar, sichtbar, indem es dieses etwas auf einen Horizont, auf das Ganze des Gesichtskreises zurückführt. Das konkrete Andere im hier und jetzt wird gerade durch den Bezug auf seine Sichtbarkeit, auf den Horizont, in dem es verortet wird, erkannt und mithin seiner Andersartigkeit beraubt. Das Andere, das wir sehen, wird also eigentlich erst dadurch wahrhaft gesehen, dass es auf den Raum der Sichtbarkeit als solchen bezogen wird, der gleichwohl selbst unsichtbar bleibt, auf den Horizont. Für Levinas verkehrt sich dieses Verhältnis: Im konkreten Anderen, dem hier und jetzt der Erfahrung, erweist sich ein Unsichtbares, nämlich das Fremde und Andere am Anderen, das nicht durch eine Rückführung auf den Bereich der Sichtbarkeit zerstört werden darf. Der Andere wird in diesem Sinne nur da gesehen, wo er nicht auf seine Sichtbarkeit reduziert wird. Das Unsichtbare des gesehenen Anderen manifestiert sich in diesem Sinne gerade darin, dass er nicht bloß gesehen, sondern vor allem gehört wird. Diese Konstellation von Sehen und Hören des Anderen findet bei Levinas den Begriff des Antlitzes.

Die Weise des Anderen, sich darzustellen, indem er die Idee des Anderen in mir überschreitet, nennen wir Antlitz. Die Weise besteht nicht darin, vor meinem Blick als Thema aufzutreten, sich als Ganzes von Qualitäten, in denen sich ein Bild gestaltet, auszubreiten. In jedem Augenblick zerstört und überflutet das Antlitz des Anderen das plastische Bild das er mir hinterläßt, überschreitet er die Idee, die nach meinem Maß und dem Maß ihres ideatum ist – die adäquate Idee.³⁷

Während also die Ontologie die Dinge als Gegenstände transparent macht, indem sie diese auf das (unsichtbare) Abstraktum der Sichtbarkeit rückbezieht, da übersteigt im metaphysischen Begehren der Andere gerade sein eigenes Bild dadurch, dass er sich im Antlitz ausdrückt. „Das Antlitz drückt sich aus.“³⁸ Dieser Ausdruck, der Bedingung der Wahrheit jenseits der Idee einer *adaequatio* ist, ist aber selbst sprachlicher Natur – nicht im Sinne des Sprachbildes, sondern des gehörten Wortes. „Die Bedingung von Wahrheit und Irrtum auf theoretischem Gebiet ist das Wort des Anderen, sein Ausdruck; jede Lüge setzt ihn schon vo-

³⁶ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 52.

³⁷ Ebd., 63.

³⁸ Ebd.

raus. Aber der primäre Inhalt des Ausdrucks ist dieser Ausdruck selbst. Den Anderen ansprechen, heißt seinen Ausdruck empfangen.³⁹ Theorie wird hier also grundlegend als ein asymmetrisches Dialogverhältnis verstanden. Sie meint nicht ein Empfangen der Wahrheit im erkennenden und analysierenden Blick, sondern Vernunft selbst stellt sich für Levinas hier als ein Vernehmen dar, als ein Empfangen im Sinne des Übersteigens des Bildes, der Idee, der Vorstellung im Ausdruck dessen, das angeschaut wird im Antlitz, „denn die Vernunft ist fähig zu empfangen, ohne darum abzudanken“⁴⁰. Es ist diese Unsichtbarkeit des im Ausdruck Ausgedrückten, die die Andersheit des Anderen bewahrt und davor halt macht, alles Begegnende auf den unsichtbaren Bereich der abstrakten Sichtbarkeit zurückzuführen, es von „nichts“ her anzugreifen und anzueignen. In diesem Sinne bleibt Theorie als ein Wahrheitsgeschehen für Levinas wesentlich noch ein Staunen. Und mehr noch, es ist ein Staunen, das als solches das Selbst des Denkenden, seine Selbstverständlichkeiten, die Ökonomien seines Verstehens und Funktionierens von und in der Welt in Frage stellt. Nicht das bzw. der Andere wird von nichts (dem Abstraktum seiner Sichtbarkeit) her „überrascht“, sondern der Andere überrascht uns durch den Anspruch seines Ausdrucks in unserem Vorstellungsraum, den er grundlegend übersteigt.

Diese Infragestellung des Selbst durch den Anspruch des Anderen ist für Levinas aber die im Nachhinein bestimmbare Voraussetzung von Ontologie und Dogmatismus und stellt als solche die theoretische Ausgangssituation dar. „Der Theorie als Verstehen der Seienden kommt der allgemeine Titel der Ontologie zu. Die Ontologie bringt das Andere auf das Selbe zurück; sie fördert die Freiheit; die Freiheit ist die Identifikation des Selben, sie läßt sich nicht durch das Andere entfremden.“⁴¹ Levinas kommt hier auf den Umstand zu sprechen, dass gerade die Möglichkeit zu einer Ontologie, dem Vermögen das je Einzelne vor dem abstrakten Raum des Ganzen, der Sichtbarkeit überhaupt, dem Verstehen einzuverleiben, eine Erfahrung der Andersheit, d. h. eine metaphysische Erfahrung, vorausgehen muss. Wo diese ausgeblieben wäre, wäre unser alltäglicher Weltzugang in seiner Unmittelbarkeit so total, dass er gerade eine Abstraktion nicht erlauben würde. Man wäre nicht frei im Sinne der Identifikation auf das Selbe, sondern vielmehr verloren an das Jeweils und das Je-schon, verloren an die Welt. Erst die Erfahrung mit dem Anderen erweist sich nachträglich als die Voraussetzung, das Andere wiederum in Freiheit in den Raum meines Verständnisses rückbeziehen zu dürfen. Ontologie setzt eine grundsätzliche Infragestellung des eigenen Selbstverständnisses voraus, um dann als Ontologie das Fragwürdige wiederum im System des Verstehens untergehen zu lassen. Darum kann Levinas

³⁹ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 64.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd., 50.

davon sprechen, dass die Kritik dem Dogmatismus vorausgeht wie die Metaphysik der Ontologie.⁴²

Aber als Achtung vor der Exteriorität zeichnet die Theorie eine andere Wesensstruktur der Metaphysik vor. In ihrem Seinsverständnis – oder in ihrer Ontologie – ist sie um Kritik bemüht. Sie entdeckt den Dogmatismus und die naive Willkür ihrer Spontaneität und stellt die Freiheit des ontologischen Vollzugs in Frage. Sie sucht nun Freiheit in der Form zu vollziehen, daß sie in jedem Augenblick auf den dogmatischen Ursprung dieses freien Vollzugs zurückgeht.⁴³

Es ist die metaphysische Erfahrung mit dem radikal Anderen, die das theoretische Denken je schon zu einer (Selbst-)Kritik werden lässt, bevor es überhaupt zu einem Verständnis der Welt im Sinne der Ontologie durchdringen könnte. Und diese aus der Metaphysik entspringende Kritik vollzieht sich wesentlich sprachlich, nämlich im Vernehmen des Ausdrucks eines anderen, der über das Ausgedrückte hinausgeht, und durch den Zwang, sich vor dem Anderen durch Selbstkritik zu rechtfertigen. Der Anfang aller Theorie ist für Levinas ethisch, ein in Anspruch-gestellt-sein durch den Anderen und die Rechtfertigung des Selbst in der Verantwortung vor dem Anderen. Erst solche in der Rede mit dem Anderen sich vollziehende Ethik ergibt überhaupt die Möglichkeit den Anderen in der Ontologie wieder zu tilgen. „Dieses ‚dem Anderen sagen‘, diese Beziehung mit dem Anderen als Gesprächspartner, diese Beziehung mit einem Seienden geht aller Ontologie voraus. Sie ist die äußerste Beziehung im Sein. Die Ontologie setzt die Metaphysik voraus.“⁴⁴

4. Theorie und Muße – Ökonomie und Politik

Die Frage nach den ethischen Implikationen der Theorie kann mit Levinas also ganz entschieden beantwortet werden: Der Theorie wohnen nicht bloß ethische Implikationen inne, sondern sie ist von Grund auf einer ethischen Situation geschuldet, der Erfahrung des radikal Anderen. Wo Hannah Arendt die Theorie, den Geist, durch Unsichtbarkeit der Gegenstände, die Enthobenheit des Zuschauens, den Weltrückzug, und die Zurückgeworfenheit auf den denkenden Selbstvollzug gekennzeichnet hatte, da gilt ähnliches für Levinas, nur ums Ganze gewendet. Für Levinas wäre die Situation des Allein-seins des Denkens gerade nicht ein ethische Situation, sondern dieses Allein-sein wäre gerade dadurch gewährleistet, dass der Mensch in der Begegnung mit dem radikal Anderen aus seinen gewöhnlichen Weltbezügen gerissen würde. Hier rekurriert Levinas durchaus auf die antike Bestimmung des Philosophierens, das mit dem

⁴² Vgl. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 51.

⁴³ Ebd., 50.

⁴⁴ Ebd., 58.

Staunen anhebe.⁴⁵ Dieses Staunen, das Levinas vor dem Fortschritt zum Logos – der systematischen Erkenntnis im Horizont des Ganzen – bewahrt wissen will, wird hier als eines verstanden, das bloß durch die Begegnung mit dem konkreten Anderen, nur in einer ethischen Beziehung aufgerufen werden kann. Wenn Aristoteles sagt: „Weil sie sich nämlich wunderten, haben Menschen zuerst wie jetzt noch zu philosophieren begonnen; sie wunderten sich anfangs über das Unerklärliche, das ihnen entgegentrat“⁴⁶, dann darf mit Levinas ergänzt werden: „Das absolut Andere ist *der Andere*“⁴⁷, als unerklärlich Anderes, das mich zu staunen veranlasst, tritt mir in der Selbstverständlichkeit meiner Weltbezüge zuerst nur ein anderer Mensch entgegen. Nur der andere Mensch vermag es, ein bedürfnisloses Begehren, ein philosophisches Fragen wachzurufen, das die Ökonomie des Selbst, das Selbstverständliche, so grundlegend erschüttern kann, dass die Welt als ganze fragwürdig wird. Die theoretische Thematisierung von Welt überhaupt basiert für Levinas noch dort auf der ethischen Beziehung, wo bereits vergessen wurde, dass einem Anderen damit geantwortet wird.

Die Welt wird unser Thema – und dadurch unser Gegenstand –, weil sie uns angeboten worden ist; sie hat ihre Herkunft in einer ursprünglichen Unterweisung, die sogar der wissenschaftlichen Arbeit den Rahmen vorgibt und für die Wissenschaft erforderlich ist. In der Sprache des Anderen wird die Welt angeboten, sie wird in Aussagen vorgebracht. Der Andere ist Prinzip des Phänomens.⁴⁸

Wenn der Andere das Prinzip des Phänomens ist, dann ist er durchaus im aristotelischen Sinne dasjenige, auf das theoretisches Denken ausgeht. Der Bezug zum radikal Anderen, das metaphysische Begehren, ist dann der Nukleus allen theoretischen Denkens und der *bios theoretikos* ist der Mensch, der des Anderen Menschen gewahr wird und darin Wahrheit sich ereignen lässt. Dennoch bleibt auch für Levinas diese theoretische Situation durchaus durch ein Allein-sein geprägt, denn gerade im Bezug zum radikal Anderen wird das Ich aus den Bezügen der Welt, aus den Bezügen der Gesellschaft gerissen. Mit den Worten Ökonomie und Politik bezeichnet Levinas die Sphäre des geselligen Umgangs, dem der theoretisch Denkende auch nach Aristoteles und Arendt entzogen sein soll. Diese Freiheit von den Ansprüchen und Anforderungen der Ökonomie und der Politik, die im Begriff der Muße, der *scholé*, zum Möglichkeitsraum der Theorie wird, muss hier nun in den Blick genommen werden, um auszuloten, inwiefern die Muße nun selbst ethisch bestimmt werden kann und was dann den Freiheitscharakter der Muße ausmacht.

⁴⁵ Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, Buch A, 982b und Platon, *Theaitetos* 155d.

⁴⁶ Aristoteles, *Metaphysik* 982b.

⁴⁷ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 44.

⁴⁸ Ebd., 128–129.

Im politischen Leben, wenn es ohne Gegengewicht bleibt, versteht sich die Menschheit von ihren Werken her. Eine Menschheit von austauschbaren Menschen, von auf Gegenseitigkeit beruhenden Beziehungen! Der Austausch von Menschen gegeneinander, die ursprüngliche Nichtachtung, macht sogar die Ausbeutung möglich.⁴⁹

Die Menschheit und Menschen von ihren Werken her zu verstehen, weist auf eine instrumentale Vernunft, auf ein teleologisches Denken. Der *homo faber* ist nicht bloß darum kein *bios theoretikos*, weil er werkelt und schuftet, sondern weil er sich selbst und andere nicht aus sich selbst begreift, sondern von dem, was es zu bewirken gilt. Jemanden von seinen Werken her zu verstehen, bedeutet auch, ihn nicht als Selbstzweck zu verstehen. Die Amoralität eines solchen Werkverständnisses wird nicht bloß darin offenkundig, dass es dem kategorischen Imperativ Kants zuwider läuft, sondern stellt sich für Levinas in gleicher Klarheit dar, insofern hier der Mensch eben nicht als Anderer empfangen werden kann, sondern als austauschbarer selbst zum Objekt einer ökonomischen Ordnung verkommen ist. Interessanterweise stimmt dieser Kritik am unmenschlichen Charakter des Werkverständnisses gerade auch Hannah Arendt zu, die indessen einen völlig verschiedenen und positiven Begriff der Politik entwirft. Für sie ist Politik gerade nicht diese Sphäre der gegenseitigen Austauschbarkeit der Menschen, die an ihren Werken gemessen werden, sondern sie sieht ein solches Politikverständnis bereits als eine Pervertierung des öffentlichen Lebens durch das instrumentale Denken des *homo faber* an.

Virulent sind die sehr alten, gewalttätigen Elemente politischer Theorie erst in der Neuzeit geworden, und zwar in dem Moment, in dem, aus welchen Gründen auch immer, die Überzeugung sich verbreitete, daß Menschen nur das wissen können, was sie selbst gemacht haben, daß also die angeblich höheren Erkenntnis- und Wahrheitskapazitäten des *Animal rationale* faktisch von einer Tätigkeit der *Vita activa* abhängen, nämlich vom Herstellen des *Homo faber*.⁵⁰

Es ist nun spezifisch diese ökonomische Sphäre, die Sphäre des öffentlichen und privaten Haushalts, des Besorgens der Bedürfnisse und des Stillens des Mangels, des zweckgerichteten und aufs Werk zielenden Handels, dem das theoretische Denken für Levinas enthoben sein muss, um dem metaphysischen Begehren Raum zu verstatten. Levinas nennt dann das theoretische Denken als metaphysisches Begehren „Bruch mit Totalität“. Mit Totalität meint Levinas den identifizierenden Zugriff auf die Welt. „In einem gewissen Sinne ist alles am Ort, genau betrachtet ist alles zu meiner Verfügung; selbst die Sterne sind zu meiner Verfügung, wenn ich nur rechne, wenn ich nur die Zwischenräume oder die Mittel kalkuliere.“⁵¹ Gerade diese Sphäre der Ökonomie und der ökonomischen Politik ist es auch, die Aristoteles *ex negativo* zur Bestimmung des theoretischen

⁴⁹ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 432.

⁵⁰ Hannah Arendt, *Vita activa. Vom tätigen Leben*, München 2012, 290.

⁵¹ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 42.

Denkens heranzieht, wenn er gerade einen Bereich benennt, der sich dadurch auszeichnet, dieser Sphäre enthoben zu sein und darin Theorie möglich zu machen, nämlich die Muße. Die Muße als Bruch mit der Totalität ökonomischen Daseins scheint für beide Autoren einen Grundzug theoretischen Denkens auszumachen.

Ob wir bei Aristoteles allerdings der Situation der Muße einen spezifisch ethischen Charakter zuschreiben dürfen, ist nicht eindeutig. Einerseits ist es gerade die Situation, in der Menschen von ihrer Sorge um den anderen Menschen frei sind, andererseits meint Muße aber den idealen Ort, um zum Glück zu finden, den Maßstab aristotelischer Ethik. Am Glück lässt sich jedoch in Bezug auf Levinas der Charakter einer Muße-Situation durchaus in seiner ethischen Dimension ausweisen. Levinas Bemerkung: „Die Politik tendiert zur gegenseitigen Anerkennung, d. h. zur Gleichheit; sie gewährleistet Glück“⁵², geht Hand in Hand mit Aristoteles Überlegungen zur Politik, wenn er schreibt: „Offensichtlich muß das die beste Verfassung sein, unter deren Ordnung es (jedem), wer er auch sei, am besten geht und er im höchsten Glück lebt.“⁵³ Politik muss dazu den Bürgern ein Leben in Muße ermöglichen⁵⁴, denn bei der Überlegung zum höchsten Glück findet Aristoteles zu der Bestimmung der Muße als Selbstzweck. Muße ist darum glücksversprechender, da sie nur um ihrer selbst willen gesucht und nicht von anderen Bedürfnissen motiviert, sondern selbst zum Zweck anderer Verrichtungen wird. Muße ist die Situation, in der Menschen der Nöte und Zwänge der Bedürfnisbefriedigung entledigt wären, in der sie durch keine äußeren Zwecke gezwungen wären. In dieser Bedürfnislosigkeit läge die Möglichkeit zu Glück. Somit könnte gesagt werden, dass die Aufgabe der Politik darin bestünde, die Ökonomie so einzurichten, dass der Mensch der Ökonomie enthoben wäre. Muße ist das Jenseits zur Ökonomie, das erst Theorie erlauben kann.

Levinas stimmt darin überein, dass die Situation des theoretischen Denkens im Sinne des metaphysischen Begehrens ein Jenseits der Ökonomie meint, den geschlossenen Kreis des ökonomischen Lebens aufbrechen müsse. Allerdings schreibt er das Glück nicht selbst der Muße zu, sondern er hält Glück noch für einen Maßstab im Bereich der Ökonomie und des Genusses, Glück meint für ihn Bedürfnisse, die gestillt werden können. „Das Glück besteht nicht in einer Abwesenheit von Bedürfnissen, deren Tyrannei und Zwangscharakter man anklagt, sondern in der Befriedigung aller Bedürfnisse.“⁵⁵ Wenn Muße das Befriedet-sein mit den Bedürfnissen meint, so dass genossen werden kann ohne zu entbehren, dann stellt sie durchaus eine ökonomische Kategorie dar, die Levinas als Glück bezeichnen würde. Doch für Aristoteles meint Muße nicht bloß diese Freiheit von ‚Tyrannei und Zwangscharakter‘ der unbefriedigten Bedürfnisse, sondern

⁵² Ebd., 84.

⁵³ Aristoteles, *Politik* 1324a15.

⁵⁴ Vgl. Aristoteles, *Politik* 1269a.

⁵⁵ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 160.

zugleich eine Freiheit zur Theorie, die dem einzelnen Menschen darin geschenkt wird und ihn von den Lasten der Politik lossagt. Der *bios theoretikos*, der in der Muße statt hat, stellt für Aristoteles die Möglichkeit größt möglichen Glücks dar. Levinas dagegen könnte Aristoteles wohl einen Kategorienfehler vorwerfen; nicht in der Theorie liegt Glück, sondern das Glück ermöglicht die Theorie. Auch für Levinas liegt dem metaphysischen Begehren eine Selbstzweckhaftigkeit inne, insofern es ein Begehren darstellt, das in seinem bloßen Begehren zu keiner Sättigung führt, sondern sich selbst fortspinnt und im Ausstehen des Begehrten zugleich erfüllt und sättigt. Aber es bleibt dennoch ein Ausstehen, ein Begehren, das durch das Glück der Bedürfnisstillung zwar ermöglicht ist, aber darin zu keiner inneren Ruhe führt, sondern vielmehr zu einer neuen Beunruhigung fähig wird, der Begegnung mit dem radikal Anderen. „Der Bruch mit der Totalität, der sich im Genuß der Einsamkeit – oder in der Einsamkeit des Genußes – vollzieht, ist radikal. Wenn die kritische Gegenwart des Anderen schließlich diesen Egoismus in Frage stellt, wird sie nicht seine Einsamkeit vernichten.“⁵⁶

Wir können hier Muße, auch wenn Levinas diesen Terminus nicht verwendet, durchaus einzeichnen. Muße meint bereits einen Bruch mit der Totalität des ökonomischen Weltzugangs, weil sie Glück ist in der Befriedetheit der Bedürfnisse. Sie stellt den Menschen in eine Einsamkeit, weil sie ihn aus seinen alltäglichen Bezügen entbindet. Und schließlich ist es die Muße, in der sich dann als Bruch der Totalität erst ein Begegnen mit dem Anderen ereignen kann – und mithin Theorie. Damit hat aber für Levinas Muße auf zwei Ebenen einen ethischen Charakter: Zum einen als Bruch mit der Totalität der Ökonomie und zum anderen als Austragungsort der ethischen Beziehung, die das metaphysische Begehren ausmacht. Muße stellt somit bereits eine Kritik an der Totalität dar, insofern sie deren Ausnahme darstellt, sie aufbricht, und eine Selbstkritik, insofern sie in der Begegnung mit dem radikal Anderen die Selbstverständlichkeit des ökonomischen Lebensvollzugs radikal in Frage stellen kann. Muße als Ort der Selbstkritik im Antlitz des Anderen ermöglicht den Bruch mit der Totalität, wie Muße als Bruch mit der Totalität erst die Begegnung mit dem radikal Anderen ermöglicht. Muße, so könnte man zuspitzen, ist das Geschehen der Möglichkeit des metaphysischen Begehrens. Aber man darf noch weiter gehen und behaupten, an die Muße ist die Möglichkeit des Menschseins geknüpft:

Es geht nicht darum, an diesem menschlichen Elend, an dieser Herrschaft, die von Dingen und den Bösen über die Menschen ausgeübt wird, an dieser Tierheit zu zweifeln. Aber Menschsein heißt zu wissen, daß es so ist. Die Freiheit besteht darin zu wissen, daß die Freiheit in Gefahr ist. Aber Wissen und Bewußtsein bedeuten, Zeit zu haben, um dem Augenblick der Unmenschlichkeit auszuweichen und zuvorzukommen. Dieser ewige Aufschub der Stunde des Verrats, dieser winzige Unterschied zwischen dem Men-

⁵⁶ Ebd., 166.

schen und dem Nicht-Menschen, setzt das Desinteresse der Güte voraus, das Begehren des absolut Anderen oder den Adel, die Dimension der Metaphysik.⁵⁷

Ich nehme mir hier heraus dieses „Zeit haben“, den ewigen Aufschub, das in der metaphysischen Dimension gelegen ist, als Muße zu interpretieren. Dass darin auch die Möglichkeit der Menschlichkeit zu suchen ist, ja sogar der Unterschied zwischen Menschen und Nicht-Menschen, macht die Bestimmung, was den Menschen als Menschen ausmacht, zu einer primär ethischen. Doch auch hier würde ich davor zurückschrecken von einer anthropologischen Ethik zu sprechen, die in der Fähigkeit zur Theorie gelegen wäre – auch wenn diese Interpretation nahe liegt. Die Schwierigkeit liegt im Begriff der Anthro-Logie. Wo sie den Menschen im System einer Onto-Logie seinen Platz als Seiende unter Seien-den zuweist und darin die Frage zu beantworten sich anheischig macht, was der Mensch sei, läuft sie der ethischen Intension Levinas' zuwider. Das Menschsein wird hier wesentlich als die Gefährdetheit des Menschen in dem Weltzugang begriffen, der sagen kann, was etwas ist, den Menschen zu einem austauschbaren Faktor der Welt nivelliert. Menschsein heißt wissen, dass der Mensch gefährdet ist und in diesem Wissen dem Menschen als absolut Anderem begegnen zu können – allerdings nicht sagen zu können, was oder wer er ist.

5. Freiheit als Friede

In einigen letzten Gedanken möchte ich nun noch versuchen aufzuzeigen, wie der spezifische Freiheitscharakter der Theorie und der Muße mit Levinas verstanden werden kann.

Der Theorie, wie wir sie bei Aristoteles verstanden wissen, wie sie aber auch in anderer Form bei Hannah Arendt und Levinas gefasst wurde, liegt ein spezifischer Freiheitscharakter inne. Theorie meint eine Freiheit, wo sie in der Lage ist, die Selbstverständlichkeiten des Alltags hinter sich zu lassen, nach Dingen zu fragen, die keinen unmittelbaren Nutzen versprechen, und voraussetzungslos und radikal zu fragen bzw. zu spekulieren. Insofern ist Theorie ein Freiheitsakt gegenüber den Bedingungen des alltäglichen Lebens, gegenüber den Anforderungen des Überlebens und den überkommenen traditionellen Prägungen. Die Ermöglichungsbedingung der Theorie, die Muße, ist somit bereits bei Aristoteles als ein Freiraum zum Denken zu verstehen. Muße meint Freiheit von praktischen Anforderungen, von ökonomischen Bedingungen und gesellschaftlichen Verpflichtungen. Zugleich wird sie dabei aber auch als eine positive Freiheit zu selbstbestimmter Lebensgestaltung bzw. Selbstverwirklichung der Person angesehen, als Freiheit zu freier gesellschaftlicher Betätigung und eben nicht zuletzt als Freiheit zum reinen Denken, zur Kontemplation oder Theorie.

⁵⁷ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 38.

Dieser freiheitliche Aspekt der Theorie und der Muße weist dabei schon eine ethische Implikation derselben aus, um die es diesem Aufsatz geht, bedenkt man, dass Freiheit ein Zentralthema ethischer Fragestellungen ausmacht, wenn Freiheit nicht sogar konstitutiv für die Ethik bzw. Moral angesehen werden kann, wie in Kants praktischer Philosophie. Denkt man an letztere, scheint dieser ethische Aspekt der Theorie in aller Klarheit auf, nämlich wenn sich die Vernunft selbst dazu entschließen mag, aus der bloßen Betrachtung hervorzutreten und praktisch zu werden, d.h. nach Postulaten der Vernunft die Wirklichkeit moralisch zu gestalten. Bei Aristoteles dagegen ist der ethische Gehalt explizit im Glücksversprechen der Theorie enthalten. Bedenkt man aber die Form dieses Glücks, das sich spezifisch aus dem Selbstzweckcharakter der Theorie herleitet, lässt sich auch darin ein wesentliches Freiheitsmoment ausmachen. Denn ist nicht das Argument des Selbstzweckes wesentlich strukturverwandt mit dem Konzept der Autonomie, insofern sich beide inmitten einer Welt der Bedingungen und Abhängigkeiten in einen Bereich des Denkens zurückziehen, der sich genau dieser Bedingtheiten enthebt und aus dieser Erhebung zu neuen unabhängigen Erkenntnissen gelangt? Und liegt schließlich in den Kennzeichnungen, die Hannah Arendt dem Geist bzw. der Theorie zuschreibt, dem Rückzug aus der Erscheinungswelt, der beständigen Ich-Identität im Denken und der Loslösung von der örtlichen und zeitlichen Determiniertheit im Denken nicht ein spezifisches Freiheitsmoment?

Wenn wir dieser Frage nach dem Freiheitscharakter der Theorie mit Levinas nachgehen, kommen wir allerdings auf eine etwas andere Spur. Hier ist das Motiv der Autonomie, des In-sich-geschlossen-seins des Denkens gerade als höchst problematisch anzusehen, ja als Verfallsform der Theorie im Sinne des metaphysischen Begehrens. Dieser Umstand liegt auf der Hand, wenn man ernst nimmt, dass Levinas die Theorie in der ethischen Beziehung zum absolut Anderen gegründet sieht.

Die Beziehung mit dem Sein, die sich als Ontologie abspielt, besteht darin, das Seiende zu neutralisieren, um es zu verstehen oder zu erfassen. Sie ist daher keine Beziehung zum Anderen als einem solchen, sondern die Reduktion des Anderen auf das Selbe. Dies ist die Definition der Freiheit: sich trotz aller Beziehungen mit dem Anderen gegen das Andere halten, die Autarkie eines Ich sichern. Die Thematisierung und die Konzeptualisierung, die im übrigen untrennbar sind, bedeuten keinen Frieden mit dem Anderen, sondern Unterdrückung oder Besitz des Anderen.⁵⁸

Levinas sieht also gerade diese Form des in sich abgeschlossenen Selbstbezuges, der in der Tradition nur zu oft als Freiheit gedeutet wird, als spezifische Form der Unterdrückung und In-besitznahme des Anderen an. Freiheit und die ihr zugehörige Form des Denkens, die Levinas als Ontologie beschreibt, sind also im starken Sinne unethisch oder sogar amoralisch. In diesem Sinne ist Freiheit das

⁵⁸ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 55.

Grundmoment der Totalität, des totalen Anspruchs, alles in den Verfügungsrahmen des Selbst einzubinden, deren Formen die Ökonomie und die Politik darstellen. Freiheit ist somit eine Machtstrategie.

Wie es aber neben der Ontologie auch einen positiven Begriff der Theorie im metaphysischen Begehren gibt, so gibt es bei Levinas durchaus auch einen positiven Begriff der Freiheit. Dieser positive Freiheitsbegriff bei Levinas ergibt sich aus der Grundstruktur der ethischen Beziehung, die durch eine absolute Trennung gekennzeichnet ist – und Trennung meint auch Unabhängigkeit. So ist der absolut Andere als dieser eben frei von mir. „Aber Fremder, das bedeutet auch der Freie. Über ihn vermag mein Vermögen nichts.“⁵⁹ Diese Unabhängigkeit des Anderen von mir ergibt mithin aber auch eine spezifische Unabhängigkeit des Ichs, ohne darum in eine symmetrische Lage zu geraten, sondern gerade aus der absoluten Asymmetrie der Beziehung heraus. Für Levinas stellt das System des Selbst, das Erkenntnisssystem, das ökonomische System der Aneignung und Verfügbarmachung, schlicht die Totalität, die eigentliche Gefahr der Freiheit dar. Erst im Begegnen eines radikal Anderen, erst in dieser grundlegenden Erfahrung des Nicht-einordnen-Könnens, des Unverfügbar-Bleibens bleibt das Selbst auch frei gegenüber den zwanghaften Bindungen und Vermittlungen der Totalität. „In der Tat ist ein Seiendes nur in dem Maß Seiendes, indem es frei ist, d. h. außerhalb des Systems, das Abhängigkeiten bedeutet. Alle Einschränkung, die Freiheit mindert, ist eine Einschränkung, die das Sein mindert.“⁶⁰ Diese Unabhängigkeit des Seienden vom System der Ontologie ist aber bloß durch eine Transzendenz gewährleistet, durch die Transzendenz des absolut Anderen, den Levinas im Folgenden mit dem Schöpfer aus dem Nichts analogisiert.

Die Schöpfung aus dem Nichts zerbricht das System, sie setzt ein Seiendes außerhalb jeden Systems, d. h. dort, wo Freiheit möglich ist. Die Schöpfung läßt dem Geschöpf eine Spur von Abhängigkeit, aber eine Abhängigkeit ohnegleichen: Das abhängige Seiende bezieht aus dieser außergewöhnlichen Abhängigkeit, aus dieser Beziehung, seine eigentliche Unabhängigkeit, seine Stellung außerhalb des Systems. ... das Denken und die Freiheit entstehen für uns aus der Trennung und aus der Rücksicht auf den Anderen – diese These ist das Gegenteil des Spinozismus.⁶¹

In der metaphysischen Erfahrung selbst also, in der radikalen Trennung, tritt eine Freiheit auf, die sich nicht mehr als Autonomie verstehen lässt, aber dennoch den Menschen aus dem System seiner Bindungen und damit nicht zuletzt zum Denken befreit. Es ist dieser spezifische Bruch mit der Alltagswelt, der in der metaphysischen Erfahrung liegt, die wir auch bei den klassischen Bestimmungen der Theorie erkennen können. Und auch dort meint der Bruch mit der

⁵⁹ Ebd., 44.

⁶⁰ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 149.

⁶¹ Ebd.

Alltagswelt eine Freiheit zum Denken. Darum kann Levinas an anderer Stelle sagen, dass die Freiheit des Denkens wesentlich als (Selbst-)Kritik anzusehen ist.⁶²

Nun hat diese Freiheit, die in der metaphysischen Beziehung gelegen ist, aber auch ganz konkrete Auswirkungen für unsere Lebenswelt als Menschen. Hier können wir wiederum auf eine bereits zitierte Stelle verweisen: „Aber Menschsein heißt auch zu wissen, daß es so ist. Die Freiheit besteht darin zu wissen, daß Freiheit in Gefahr ist. Aber Wissen und Bewusstsein bedeuten, Zeit haben, um dem Augenblick der Unmenschlichkeit auszuweichen und zuvorzukommen.“⁶³ Mit dem ‚dass es so ist‘, sind die Schrecken des 20. Jahrhunderts gemeint, die die Menschlichkeit im Ganzen in Frage stellen. Und gerade für ein Bewusstsein dieser Infragestellung bedarf es eines Abstandnehmens von den realen und totalen, politischen und alltäglichen Bindungen. Diese Abstand-Nahme ergibt sich für Levinas aber gerade in der Theorie als metaphysischer Erfahrung – und darin stimmt er mit Hannah Arendt durchaus überein.

Eine weitere hier relevante Relation ist die von Zeit-haben und Gewalt. Bereits in der negativen Kennzeichnung der Freiheit des Selbst, weist Levinas darauf hin, dass solche Freiheit keinen „Frieden mit dem Anderen“ bedeute, sondern vielmehr die Unterdrückung des Anderen impliziere.⁶⁴ So wird auch hier gerade das Zeit-haben des Wissens, das in der Theorie liegt, dem gewaltsamen Zug der Ökonomie, der Verfügung für das Selbst entgegengesetzt.

Das Bewußtsein ist Widerstand gegen die Gewalt, weil es die Zeit läßt, die notwendig ist, um ihr zuvorzukommen. Die menschliche Freiheit beruht auf der Zukunft ihrer Unfreiheit, die immer noch minimal Zukunft ist, sie beruht auf dem Bewußtsein – dem Vorhersehen der Gewalt, die in die Zeit, die noch bleibt, hineinsteht. Bewußtsein haben, heißt Zeit haben.⁶⁵

Dieses Zeit-haben ist wohl unumstritten tatsächlich eine besondere Form der Freiheit, die in der Muße gelegen ist, welche wiederum die Theorie ermöglicht. Mit Zeit-haben ist hier natürlich nicht gemeint, ein Maß von Stunden zur Verfügung zu haben, sondern es meint vielmehr, nicht in der Hetze der ökonomischen Anforderungen des Lebensalltags gefangen zu sein, sondern davon abzugehen und somit Zeit zu gewinnen, um zu denken. Zeit-haben in diesem Sinne meint wesentlich Muße zu haben, auch wenn Levinas diesen Begriff hier nicht verwendet. Dieses Zeit-haben zum Denken, diese Muße, ist aber negativ ein Widerstand gegen die Gewalt, denn Levinas sieht eben die Totalität selbst als eine Form der Gewalt an. Mehr noch, Levinas sieht die Totalität als Krieg an, der sowohl dem Anderen als auch dem Ich unaufhörlich Gewalt antut.

⁶² Vgl. ebd., 50.

⁶³ Ebd., 38.

⁶⁴ Vgl. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 55.

⁶⁵ Ebd., 348.

Aber Gewalt besteht nicht so sehr im Verletzen und Vernichten; sie besteht vielmehr darin, die Kontinuität der Personen zu unterbrechen, ihnen Rollen zuzuweisen, in denen sie sich nicht wiederfinden, sie zu Verrätern nicht nur an ihren Pflichten, sondern an ihrer eigenen Substanz zu machen, sie Taten verrichten zu lassen, die jede Möglichkeit einer Tat zerstören. Wie der moderne Krieg, so verwendet schon jeder Krieg Waffen, die sich gegen den kehren, der sie in Händen hält. Der Krieg errichtet eine Ordnung, zu der niemand Abstand wahren kann.⁶⁶

Das Abstand-wahren, auf das es hier ankäme, kann dann nur durch einen radikalen Bruch mit der Totalität des Krieges erfolgen, nur durch ein Zeit-haben bzw. Muße-haben. In der metaphysischen Beziehung, in der Unterbrechung des ewigen Krieges, welche in der Theorie stattfindet, liegt dann die Möglichkeit, der Gewalt zu entsagen. Das Diktum Adornos, „wer denkt ist nicht wütend“, zeugt von diesem Erleben des Denkens, das sich der Gewalt entziehen kann, weil es Abstand nimmt.

Damit zeichnet sich aber meines Erachtens die Möglichkeit ab, den ethischen Charakter der Theorie und hier auch der Muße hinsichtlich der Freiheit genauer zu fassen. Der Begriff der Freiheit ist philosophiegeschichtlich derart überladen, dass er den spezifischen Freiheitscharakter der Theorie und der Muße beständig zu verfehlen droht. Das zeigt sich nicht zuletzt in dem oszillierenden Freiheitsbegriff bei Levinas selbst. Dagegen hat er einen eindeutigeren Begriff gewählt, um ihn dem Denken der Totalität entgegenzustellen, nämlich den des Friedens. Die metaphysische Beziehung selbst ist eine friedliche, im Gegensatz zur Unterdrückung des Anderen im Onto-Logischen, sie steht im Frieden mit dem Anderen, sie lässt ihn als Anderen sein, ohne dass dadurch das Ich verlustig ginge. Friede meint hier eben dieses Zeit-haben, um der Gewalt zu entgehen und ihr Widerstand zu leisten, ihr zuvor zu kommen. Er meint damit auch, Person sein zu dürfen, als solche gelassen zu werden, anstatt dass die Kontinuität der Person unterbrochen würde, wie es im Krieg geschieht. Es ist die Zeit der Zwanglosigkeit, der Ledigkeit, andere zu zwingen wie auch selbst unter Zwängen zu stehen. Auf die „Geschichte des Seins, die sich im Krieg zeigt“⁶⁷, bezogen meint dieser Friede den eschatologischen, messianischen Frieden, der die Idee impliziert,

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. [...] Der Friede ereignet sich als diese Fähigkeit zum Wort. Die eschatologische Sicht zerbricht die Totalität der Kriege und Imperien, in denen nicht gesprochen wird.⁶⁸

⁶⁶ Ebd., 20.

⁶⁷ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 20.

⁶⁸ Ebd., 23.

Es wäre wünschenswert genauer auszuloten, ob das Ethische der Theorie nicht wesentlich als ein Friedlich-sein begriffen werden kann und die Freiheit der Muße nicht wesentlich als ein Friede. Vielleicht würde dabei sogar Aristoteles zustimmen, der nur eine Analogie heranzog, um den Selbstzweckcharakter der Muße zu erläutern und damit implizit auch die Theorie. „Krieg muß man um des Friedens willen wählen, die Unrast von Beschäftigungen wählen, um in Muße leben zu können.“⁶⁹ Wenn wir diesen Selbstzweckcharakter des Friedens in der Parallele zur Muße ernst nehmen, dann bedeutet Frieden eben nicht bloß das Ausbleiben von Gewalt und Krieg – nicht bloß einen Waffenstillstand, wie Kant es formulieren würde – sondern zugleich eine positive Beschreibung einer besonderen Beziehungsmodalität. Friede würde bedeuten zugleich ungezwungen bei sich selbst bleiben zu dürfen und dem Anderen zu begegnen, ohne ihn auf sich selbst zurückzuführen. Friede wäre dann der Ort, indem sich aus der konkreten Beziehung eine Transzendenz dieser Beziehung ereignen könnte, in der sich Welt jenseits des konkreten Zugriffs als Thema aufgeben könnte und nach den Menschen jenseits aller Funktionalität gefragt werden würde. Dann wäre Friede die Muße zur Metaphysik.

Wenn hier nach den ethischen Implikationen der Theorie gefragt werden sollte, dann lässt sich mit Levinas antworten, dass sich alle Theorie der Ethik verdankt. Diese scheinbar radikal der Tradition zuwiderlaufende These scheint mir aber durchaus nicht so abgelegen zu sein, wie man vermuten mag. Die eingangs zitierte Frage von Hannah Arendt, ob es nicht des Inne-haltens und Denkens bedarf, um dem Bösen zu entgehen, weist implizit diesen ethischen Gehalt wiederum aus. Wo das Glücksversprechen, das der Theorie innewohnt, für Aristoteles zur Maßgabe der ethischen und politischen Einrichtungen wird, da wird Theorie selbst auch zu einem ethischen Verhalten. Mit dem radikalen Ansatz von Levinas sollte hier dieser ethische Gehalt der Theorie aufgewiesen werden, ohne darum die Divergenzen der unterschiedlichen Ansätze unter den Tisch fallen zu lassen. Es wären auch noch viele andere theoretische Ansätze zu referieren und hinsichtlich ihrer ethischen Hintergrundannahmen zu untersuchen; man dürfte sich noch einmal vergegenwärtigen, weshalb Spinozas Hauptwerk den Titel „Ethik“ trägt, weshalb Kants Erkenntniskritik als bloße Propädeutik der praktischen Philosophie daherkommt, weshalb Leibniz eine knappe Monadologie entwirft, die seine Tragweite vor allem in der *Theodizee* entfaltet, usw. Hier bleibt aber nur festzustellen, welche Konzepte von Theorie explizit nicht-ethisch gefasst werden. Dazu lässt sich auf das Moment des Entzugs der Theorie von der Ebene des Alltags und der Zwischenmenschlichkeit verweisen. Wo Theorie im Abstand zur Lebenswelt vergisst zu reflektieren, dass ihre Abstandnahme in der Lebenswelt selbst stattfindet und darin einbezogen bleibt, als Distanznahme Konsequenzen im Bereich der Ethik nach sich zieht, kurz, wo die

⁶⁹ Aristoteles, *Politik* 1333a15.

Aus-Nahme der Theorie als Neutralität gedeutet wird, da wird Theorie zu einem abstrakten Instrumentarium, das nicht ein radikales voraussetzungsloses Fragen ermöglichen würde, sondern zur bloß wissenschaftlichen Technik verkommt. Die Theorie ist dann das höchste Glück des Menschen, wo sie zugleich versteht, dass sie eine von Menschen ist und unter Menschen stattfindet, und doch über die bloße Tatsächlichkeit des Menschen angesichts des Absoluten hinausgeht, Mensch-sein fordert – also ethisch ist.

Aber Denken, selber ein Verhalten, enthält das Bedürfnis – zunächst die Lebensnot – in sich. Aus dem Bedürfnis wird gedacht, auch, wo wishful thinking verworfen ist. Der Motor des Bedürfnisses ist der der Anstrengung, die Denken als Tun involviert. Gegenstand von Kritik ist darum nicht das Bedürfnis im Denken sondern das Verhältnis zwischen beiden. Das Bedürfnis im Denken will aber, daß gedacht werde. Es verlangt seine eigene Negation durchs Denken, muß im Denken verschwinden, wenn es real sich befriedigen soll, und in dieser Negation überdauert es, vertritt in der innersten Zelle des Gedankens, was nicht seinesgleichen ist. Die kleinsten innerweltlichen Züge hätten Relevanz fürs Absolute, denn der mikrologische Blick zertrümmert die Schalen des nach dem Maß des subsumierenden Oberbegriffs hilflos Vereinzelten und sprengt seine Identität, den Trug, es wäre bloß Exemplar. Solches Denken ist solidarisch mit der Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes.⁷⁰

Literatur

Primärliteratur

Arendt, Hannah, *Vita activa. Vom tätigen Leben*, München 2012.

Arendt, Hannah, *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*, hg. v. Mary McCarthy, aus dem Amerikanischen v. Hermann Vetter, München 2012.

Aristoteles, *Metaphysik*, hg. v. W. D. Ross (The works of Aristoteles 8), 2. Aufl., London 1960.

Aristoteles, *Physik*, hg. v. W. D. Ross (The works of Aristoteles 2), London 1953.

Levinas, Emmanuel, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. v. Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg/München 2002.

Platon, *Theaitetos*, hg. v. J. Burnet (Platonis opera 3), London 1992.

Sekundärliteratur

Adorno, Theodor W., *Negativität der Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit* (Gesammelte Schriften 6), Darmstadt 1998.

⁷⁰ Theodor W. Adorno, *Negativität der Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit* (Gesammelte Schriften 6), Darmstadt 1998, 399–400.