

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2022-11-73-92>

ALTERITÄT, FAKTIZITÄT UND STIFTUNG DER ENDLICHEN FREIHEIT BEI LEVINAS. EIN VERGLEICH MIT FICHTE

GIULIO MARCHEGIANI

PhD Student.

University of Wuppertal.

D-42119 Wuppertal, Germany.

E-mail: giulio.marchegiani@uni-wuppertal.de; marchegianigiulio@gmail.com

ALTERITY, FACTICITY AND FOUNDATION OF FINITE FREEDOM IN LEVINAS.
A COMPARISON WITH FICHTE

Starting with the emphasis that Levinas puts on the role of otherness in the constitution of subjective dimension, this paper discusses how the articulation of this process and the consequences that derive from it recall specifically Fichtean themes. Although the relation between Levinas and Fichte has not been thoroughly examined in the literature yet, it can nevertheless be shown that themes such as the “call” of the subject from the outside, from the unattainable dimension of an otherness irreducible to any immanence and the factual and finite character of its correlative freedom can be understood by reference to the categories that Fichte develops in his texts on law and morals. The reference to Fichte, who already in his considerations on the *Wissenschaftslehre* recognizes an external *Anstoß* as determining the reality of the subject, will allow to elucidate the fundamental structure of Levinas’ thought. Particular attention is paid in Levinas to the belonging of otherness to an immemorial past, which in the impossibility of being traced back to the presence of consciousness finds the guarantee of its radical transcendence. Thus, another temporal (or rather, extra-temporal) dimension is configured which also in Fichte refers to an “exteriority” that cannot be assumed by the subject, but only ascertained *a posteriori*, hence its factual character. Through an interpretation of the fundamental meaning that the primacy of otherness over sameness has in Levinas and the attempt to reflect this relationship through the reference to similar Fichtean motifs, it becomes clearer that the basic meaning of a radical thought of otherness does not cancel the sameness of subject, but on the contrary allows to found it by connecting it to its constitutive, unavoidable heteronomy.

Keywords: recognition, intersubjectivity, sameness, subjectivity, transcendence, finitude, freedom, Levinas, Fichte.

© GIULIO MARCHEGIANI, 2022

ИНАКОВОСТЬ, ФАКТИЧНОСТЬ И ОСНОВАНИЕ КОНЕЧНОЙ СВОБОДЫ У ЛЕВИНАСА. СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ КОНЦЕПЦИЙ ЛЕВИНАСА И ФИХТЕ

ДЖУЛИО МАРКЕДЖИАНИ

Докторант.

Бергский университет Вупперталь.

D-42119 Вупперталь, Германия.

E-mail: giulio.marchegiani@uni-wuppertal.de; marchegianigiulio@gmail.com

Начиная с акцента, который Левинас делает на роли инаковости в формировании субъективного измерения, в этой статье обсуждается, каким образом артикуляция этого процесса и вытекающие из него последствия напоминают специфически фихтеанские темы. Хотя сравнительный анализ творчества Левинаса и Фихте относится к числу редких исследований, тем не менее можно показать, что такие темы, как «призыв» субъекта извне, из недостижимого измерения инаковости, которое несводимо ни к какой имманентности, и вытекающий из этого фактический и конечный характер его свободы, могут быть сформулированы в соответствии с категориями, которые Фихте развивает в своих текстах о праве и морали. Ссылка на Фихте, который уже в своих рассуждениях о наукоучении (*Wissenschaftslehre*) признает внешнее воздействие (*Anstoß*) определяющим в отношении реальности предмета, позволит, следовательно, осветить фундаментальную структуру самой мысли Левинаса. Особое внимание Левинас уделяет принадлежности инаковости к извечному прошлому, которое находит гарантию своей радикальной трансцендентности в невозможности проследить становление инаковости до сознания настоящего. Таким образом, формируется другое временное (или, скорее, вневременное) измерение, которое также у Фихте относится к «экстериорности», которая не может быть принята субъектом, а только установлена *a posteriori*. Так определяется ее фактический характер. Благодаря интерпретации фундаментального значения, которое имеет примат инаковости над тождеством у Левинаса, и попытке отразить эту взаимосвязь посредством ссылки на аналогичные фихтеанские мотивы, становится ясно, что основной смысл радикальной мысли об инаковости не отменяет тождество субъекта, а, напротив, позволяет найти его, отсылая его к его конститутивной, неизбежной гетерономии.

Ключевые слова: узнавание, интерсубъективность, одинаковость, субъективность, трансцендентность, конечность, свобода, Левинас, Фихте.

1. EINLEITUNG

Nimmt man das Thema der Intersubjektivität in Anspruch, wird man bald zur Frage der gegenseitigen Anerkennung zwischen einem Selbst und seinem Anderen geführt, als sich diese Beziehung im Hinblick auf eine zu hinterfragende Begegnung zwischen zwei heterogenen Dimensionen konfiguriert, wobei die Dimension des Selbst die radikale Erfahrung der Differenz macht. Erst daraus entsteht so etwas wie das Verhältnis Ich-Du.

Durch eine eingehende Betrachtung von damit zusammenhängenden Aspekten des Denken Levinas' werden wir in dem vorliegenden Beitrag versuchen, sie bei Fichte wiederzufinden, um dadurch zur Veranschaulichung der Tatsache beizutragen, dass jene in seiner Radikalität gedachte Differenz konstitutiv der Identität selbst des vernünftigen und freien Subjekts ist. Das Thema des Anrufs bei Levinas sowie das der Aufforderung bei Fichte scheinen tatsächlich die Struktur eines selben ‚Hervorrufens‘ zu teilen, aus dem erst sozusagen eine freie Subjektivität gestiftet wird, indem sie zwar sich selbst findet, jedoch (aufgrund der Auswirkung jener Differenz) als dezentralisiert, gleichsam ihrer Faktizität, dem bloßen Faktum ihres Daseins „ausgeliefert“, dessen Grund nicht in der Subjektivität selbst liegen kann. Dieser Tatsache sollen wir durch die Betrachtung von diesbezüglichen Ausführungen von Levinas Rechnung tragen, indem wir in ihnen eine Struktur erkennen werden, die, wie wir versuchen werden zu beweisen, schon bei Fichte anwesend zu sein scheint. Die Betrachtung vom Levinas' Denken unter Bezugnahme auf Fichte ist nicht nur dadurch motiviert, dass die Literatur dazu sehr knapp ist¹, sondern auch durch die Tatsache, dass es bei Fichte theoretische Elemente gibt, die die Position von Levinas selbst beleuchten können. Andererseits kann der Vergleich mit Levinas dazu beitragen, Aspekte des Denkens Fichtes hervorzuheben, die normalerweise wenig betont werden, die aber die gewöhnliche Meinung in Frage stellen könnten, nach der Fichte als Philosoph eines absoluten Subjektivismus anzusehen wäre. Da wir sehen werden, dass Levinas Fichte nähersteht, als man denken könnte, wird zumindest ein authentischerer Sinn zum Vorschein kommen, in dem wir über Fichtes Subjektivismus sprechen können.

Die Entwicklung unserer Ausführungen wird grundsätzlich gemäß folgender Artikulation erfolgen. Die Betrachtung der für unsere Absicht bedeutenden Aspekte des Denkens Levinas' werden wir durch seine allgemeine Kritik an der westlichen philosophischen Tradition, die die Alterität beiseitegelassen hätte, einführen (Paragraph 1.1). In einem zweiten Schritt werden wir die Grundzüge der Levinas'schen Wiedergewinnung der Alterität und seine Rolle in Beziehung auf die Dimension des Selbst zeigen und die zu ihr gehörende „Zeitlichkeit“ hinterfragen (Paragraphen 1.2 und 1.3), um dann zu ergreifen, welche Art von Freiheit einem in solcher Beziehung gesetzten Subjekt zukommt (Paragraph 1.4). Auf die Betrachtung Fichtes übergehend, werden wir zunächst schon in der systematischen Konstruktion der „Wissenschaftslehre“ die theoretischen Grundlagen einer Konzeption herausfinden, welche dem Element der Fremdheit einen für das „Selbst-Bewusstsein“ konstitutiven Charakter zu-

¹ Interessante Beiträge sind die von Bedorf (2014) und Radrizzani (2013). Eine viel umfassendere, theologisch orientierte Arbeit ist die von Trescher (2018).

schreibt (Paragraph 2.1). Davon ausgehend, werden wir versuchen, diese Auffassung auf der Ebene der Rechtsphilosophie Fichtes wiederzufinden durch eine eingehende Betrachtung vor allem von bedeutenden Passagen der *Grundlage des Naturrechts* (Paragraph 2.2). Danach soll die Rolle der ‚Aufforderung‘ des Anderen bei der Setzung der Freiheit des Ficht’schen Subjekts aufgeheilt werden (Paragraph 2.3). Schließlich sollen wir die Tragweite und die Bedeutung der Ansätze von Levinas und Fichte anhand von der dargestellten Auseinandersetzung diskutieren, in Hinblick auf die Frage des Verhältnisses zwischen Subjektivität und Alterität.

2. LEVINAS. ALTERITÄT ALS BEDINGUNG DER SELBSTHEIT

2.1. Kritik an der Vergessenheit der Alterität in der Tradition

Bekanntermaßen steht im Zentrum des Levinas’schen Ansatzes eine Kritik an der gesamten westlichen Denktradition, sofern diese letztendlich auf die Ontologie zurückführbar wäre, wobei hier Ontologie als diejenige Denkweise angenommen wird, die von dem Horizont der Selbstheit beherrscht wäre. Diese Selbstheit, in seiner souveränen Freiheit, würde auf sich jedes Anders-Sein zurückführen, was durch die verschiedenen Formen der Thematisierung und der Reduktion auf den Begriff geschieht. Im grundlegenden Text *Totalität und Unendlichkeit* liest man: „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“ (Levinas, 1987, 50). Es scheint ihm, dass das große Abwesende der gesamten westlichen Tradition eine Konzeption der Alterität wäre, welche, statt das Andere als ein Anderes-für-mich zu deuten oder es auf die Kategorien des Selbst zu reduzieren, es radikal in seiner absoluten (von keiner Immanenz bedingten) Transzendenz denkt, eine Transzendenz, die sich in der Totalisierung des Systems nicht einschließen lässt². Die Kritik Levinas’ kommt somit zum Schluss, dass die Tatsache, dass dem Anderen in der Geschichte der europäischen Philosophie seine absolute Äußerlichkeit nicht zuerkannt wird, einer sich als Herrschaft der Ontologie ausdrückenden Gewalt entspräche, so dass damit die Ontologie die Konturen einer Gewaltphilosophie annimmt.

Selbst die philosophischen Grundeinstellungen der Grundväter der Phänomenologie, Edmund Husserl und Martin Heidegger (von denen Levinas ein Schüler ist), würden in dieser Hinsicht nichts als die letzte Ausstrahlung dieser einseitigen Tradition darstellen. Die Kritik von Levinas an der Husserl’schen Auffassung der Intersubjektivität ist hierzu besonders aufschlussreich. Der Versuch Husserls, die Intersubjek-

² Vgl. z.B. was Hegel über den absoluten Unterschied schreibt (Hegel, 1978, 266).

tivität herzustellen, wäre deshalb zum Scheitern verurteilt, weil er als Ausgangspunkt das Ego selbst annimmt. Wird das Andere im Ich konstituiert, kann es sich nie und nimmer wirklich als Anderes setzen, sondern höchstens als ein *alter ego*, d.h. nichts anderes als ein zweites Ich, keineswegs ein Du im prägnanten Sinne. Indem Husserl die intersubjektive Beziehung auf der Basis der Erreichung des Anderen durch ein Ego (dem im Einklang mit einer Philosophie des Selbst, die Initiative überlassen wird) zu bilden versucht, erreicht er in Wirklichkeit gar keine echte Transzendenz, sondern höchstens eine „Transzendenz in der Immanenz“ des Ego. Eben das, aber auch ‚nur‘ das wird dank der ‚analogisierenden Appresentation‘ geleistet, wodurch ein unvermeidlich verblasstes Anderes als bloße Modifikation meines Ich in meine Immanenzsphäre eintritt (Husserl, 1973, 121–177, §§ 42–62).

2.2. Die Vorrangstellung des Anderen und die ‚Verspätung‘ des Subjektes

Der Bruch mit dieser Tradition kann laut Levinas nicht anders vollzogen werden, als durch die Anerkennung des Status des Anderen als radikale, von keiner Selbstheit zu assimilierende Transzendenz (welche vielmehr das Selbe stiftet), auf eine radikale Umkehrung so hinweisend, die in das Levinas'sche Projekt eingebettet ist, die Ethik als erste Philosophie und nicht, wie es in der Tradition üblich wäre, als bloßes Korollar irgendwelcher Ontologie, zu präsentieren.

Damit sich das Anders-Sein des Anderen nicht in die Kehrseite des Selbst verwandelt, ist in erster Linie eine Wandlung der Denkweise erforderlich, nach der die Äußerlichkeit, die „Exteriorität“ des Anderen gegenüber dem Selbst nicht den Strukturen des Selbst entnommen bzw. aus diesen Strukturen abgeleitet wird, sondern dem Anderen die autonome „Initiative“ seines Erscheinens innerhalb des Horizonts des Selben gewährt wird. Die Macht und gleichzeitig die Verurteilung des Subjekts besteht jedoch darin, dass nichts in seinen Horizont eintreten kann, wenn nicht durch den Filter seiner apriorischen Strukturen, wodurch das Eintretende gleichsam domestiziert und für die Thematisierung, für die Einsicht des auffassenden Cogito gemäß dem Netz der Kategorien zur Verfügung gestellt wird. Jede auftretende Andersheit wäre somit notwendigerweise in die ontologische Thematisierung eingebettet, welcher nichts gegeben werden kann, was durch ihre Grammatik nicht entschlüsselt werden könnte und der daher eine authentische, radikale Alterität zwangsläufig gerade in dem Moment entgehen muss, in dem sie diese Alterität zur thematisierenden Auffassung gebracht zu haben scheint.

Wenn die der Ontologie dienende Thematisierung der Alterität nicht gerecht werden kann, muss nun diese unabhängig vom Bereich des kategorisierenden Den-

kens konzipiert werden. Aber was außerhalb jeder Kategorisierung liegt, ist das Ereignis als das von keinem Denken bzw. keiner kategorialen Struktur ableitbare Sein. Das Andere kann in diesem Sinne nur als absolutes Geschehen auftreten. Nicht nur ist dieses Ereignis keineswegs *a priori* aus den Strukturen der Selbstheit zu deduzieren, was seine Absolutheit aufheben würde, sondern die von Levinas inszenierte radikale Umkehrung der Perspektive erfordert, dass gerade das Ereignis des Auftretens des Anderen zuallererst den Horizont eröffnet, in dem die Autonomie und Freiheit des Subjekts entstehen kann. Das Allererste ist nun das Andere, welches in seinem nicht reduzierbaren Überschuss an Bedeutung gegenüber einem Selbst ereignet, das vor diesem absoluten Ereignis gleichsam völlig entwaffnet bleibt, denn die sich ereignende Alterität sich keinesfalls auf den thematischen, die westliche Ontologie beherrschenden Diskurs reduzieren lässt. Aufgrund seiner absoluten Nichtverfügbarkeit erweist sich das Andere als das schlechthin Unendliche, die absolute Neuheit, welche die überraschende und nicht zu assimilierende Tatsache des Ereignisses gekennzeichnet, einen Sinnüberschuss mit sich bringend: „Das absolut Neue ist der Andere“ (Levinas, 1987, 317). Was sich hier bekundet, ist somit die Kontur einer „absolute[n] Erfahrung, die Erfahrung dessen, was auf gar keine Weise *a priori* ist“ (Levinas, 1987, 318). Die Unmöglichkeit, diesem überschüssigen Ereignis gleichzukommen, scheint sogar das traditionelle Paradigma der Wahrheit als Übereinstimmung (*adaequatio*) in Frage stellen zu können, indem sich dieser Überschuss als jene ursprüngliche „Nichtübereinstimmung“ konfiguriert, die zuallererst jede Übereinstimmung (etwa zwischen Erkennendem und Erkanntem) und die Intentionalität selbst möglich macht (Tauerck, 1997, 45). Setzt sich die Ontologie und die damit verbundene Erkenntnistheorie in der Tradition als Ausdruck der souveränen Tätigkeit eines Subjekts, welches das Sein organisiert und „unterweist“, ihm die Wahrheit verleiht und es zu einem bekannten Sein-für-mich macht, geschieht hingegen im Ereignis der Begegnung mit dem Anderen so etwas wie die „Unterweisung“ des Subjekts:

Die Unterweisung ist eine Weise, in der sich die Wahrheit so ereignet, daß sie nicht mein Werk ist, daß ich sie nicht aus meiner Innerlichkeit beziehen kann. Mit der These, die Wahrheit ereigne sich in der Weise, verändert man den ursprünglichen Sinn der Wahrheit und die Struktur Noesis-Noema als Sinn der Intentionalität. (Levinas, 1987, 427)

Levinas deutet ein solches Auftreten des Anderen als ethische Bedeutsamkeit, worin sich die Wahrheit als Überschuss durch die Begegnung mit dem Anderen ereignet. Die Alterität tritt durch das Antlitz des anderen Menschen ein, aus dem ein „Anruf“ (*appel*), der das Subjekt zur Verantwortung ruft, herkommt: „Das Antlitz gebietet meiner Gewalt Einhalt und lähmt sie durch seinen Anruf; der Anruf tut kei-

ne Gewalt und kommt von oben“ (Levinas, 1987, 420)³. Es etabliert sich somit ein „Angesicht-zu-Angesicht“ mit dem Anderen, welches aber nicht als eine dialogische Beziehung zu verstehen ist, wo sich Ich und Du symmetrisch auf derselben Ebene befinden (wie es bei Martin Buber der Fall ist). Das Angesicht-zu-Angesicht ist vielmehr Ausdruck eines durchaus asymmetrischen Verhältnisses, in dem das Andere seinen Vorrang vor mir auferlegt, indem es das Subjekt „überragt“, es gleichsam von seinem Thron verdrängt, wobei das nicht im Sinne einer einfachen Gegenüberstellung von zwei Elementen zu verstehen ist, denn eine solche Opposition würde wieder in den Bereich der Logik fallen und die Alterität des Anderen würde somit wiederum in die Selbstheit als ihr bloßes logisches Gegenstück aufgenommen und so auf die Totalisierung und damit auf das System zurückgeführt (Levinas, 1987, 43). Die Asymmetrie der Beziehung ist im Gegenteil eine solche, dass die Äußerlichkeit des Ereignisses in seiner vollen irreduziblen Bedeutsamkeit aufbewahrt bleibt. Gegenüber diesem kaum zu bewältigen Überschuss fühlt sich das Subjekt vom Appell des Anderen zu seiner Subjektivität selbst berufen, es findet sich als für es „verantwortlich“ und ist somit immer ein „Zweites“ gegenüber der Priorität des Anderen, die sich in seinem Antlitz bekundet. Das Subjekt kommt gleichsam immer „in Verspätung“, weil es nur aus der Antwort hervorgeht, die es auf den Aufruf des Anderen zur Verantwortlichkeit gibt. Die Selbstheit des Subjekts entdeckt sich somit als von einer ursprünglichen und unaufhebbaren Passivität affiziert, welche nicht als Rezeptivität missverstanden werden darf, denn die Rezeptivität enthält immerhin Komponente von Aktivität. Hierbei handelt es sich dagegen um eine gar absolute Passivität (Levinas, 1992, 50, 116), welche die Herrschaft des aktiven und autonomen Subjekts in Frage stellt; das Subjekt darf sich nicht länger als souveränes Subjekt durchsetzen, sondern es wird „von außen her“ eingesetzt, ohne dass es seine Etablierung hätte wollen oder bestimmen können. Das Selbe findet sich selbst als schon aufgrund des Anrufs des Anderen etabliert, statt sich selbst zu setzen.

2.3. Die „Gegenzeitlichkeit“ des Anrufs

Wenn sich das Subjekt im gewissen Sinne als eine Antwort auf einen Appell auffindet, handelt es sich hier aber um einen Appell, den es nie hat hören können (Levinas, 1992, 43, 251), denn ihm bleibt dessen Ursprung immer verborgen. Sobald das Subjekt von diesem Anruf hervorgerufen wird, zeigt sich nämlich der Ursprung des Appells als immer schon vergangen. Soll dieser Ursprung in der absoluten Andersheit

³ Eben darin zeigt es sich, dass der Ursprung des Sinns außerhalb des Rahmens der Thematisierung der Philosophie liegt (Ferretti, 1996, 163–165).

liegen und sich jeder Totalisierung entziehen können, ist damit völlig kohärent, dass er sich nicht in der Dimension der Präsenz, die Dimension *par excellence* der Thematisierung und ontologischen Anordnung ankündigen kann und dass er von sich nur eine unfassbare, nicht aufzunehmende „Spur“ erscheinen lässt (Levinas, 1992, 44). Diese absolute Vergangenheit des Anrufs liegt in einer vor- bzw. außerzeitlichen Dimension, welche in der gewöhnlichen Zeitlichkeit, in der sich das Cogito wie in seinem Element bewegt, eine Bresche schlägt. Diese ganz andere Vergangenheit, die im Ursprung des Appells verortet ist, hat nichts mit der von den Vertretern der „Gewaltphilosophie“ verstandenen Vergangenheit zu tun. Selbst dort, wo die Dynamik und der Sinn der Zeit in der westlichen Tradition am tiefsten erforschen werden, gibt es bei ihr keinen Platz für die Radikalität einer solchen absoluten Vergangenheit. So ist Vergangenheit bei Husserl letztlich eine vom Horizont der Intentionalität des Bewusstseins her gedeutete Vergangenheit, welche daher in der reinen Präsenz des intentionalen Bewusstseins „nachgeholt“ wird (Ferretti, 1996, 57–58). Selbst in den Husserl'schen Zeitanalysen ist der thematisierende Blick stark genug, um die Vergangenheit in den Horizont der Gegenwart wiederzubringen und sie somit zu einer Vergangenheit-der-Gegenwart zu machen, einer Vergangenheit, die nichts als vergangene Gegenwart ist und nun vom Standpunkt der Präsenz im Bewusstsein als Vergegenwärtigung einer schon gewesenen Gegenwart ausgelegt wird.

Bei der Begegnung mit der absoluten, das Subjekt anrufenden Alterität, handelt es sich vielmehr um eine Vergangenheit, die niemals gegenwärtig gewesen ist, und somit in keiner Vergegenwärtigung bzw. Wiedererinnerung wiederzugewinnen sei: „Das Sich kommt von einer Vergangenheit her, die sich nicht erinnern läßt“ (Levinas, 1992, 237). Es kann in diesem Zusammenhang jedoch ebenso gut von einer absoluten Zukunft gesprochen werden, welche nie gegenwärtig sein wird, und welche sich dem Blick des Cogito, das sie zu einer Vorerwartung machen möchte, entzieht. Bereits in einem frühen Werk drückt sich Levinas so aus: „Die Vorwegnahme der Zukunft, das Entwerfen der Zukunft, [...] sind nur die Gegenwart der Zukunft und nicht die authentische Zukunft; die Zukunft ist das, was nicht ergriffen wird“ (Levinas, 1989, 48). Diese unerreichbare Zukunft erweist den Charakter des Andersseins: „Die Zukunft, das ist das andere. Das Verhältnis zur Zukunft, das ist das eigentliche Verhältnis zum anderen. Von Zeit zu sprechen in *einem* Subjekt allein, von einer rein persönlichen Dauer zu sprechen, scheint uns unmöglich“ (Levinas, 1989, 48). Diese doppeldeutige Zukunftsdimension, die noch nicht Zeit ist und sich nicht in die Erwartung von einem zukünftig Vorhandenen übersetzen lässt, ist trotzdem etwas, wovon die Zeitlichkeit selbst geprägt und bestimmt wird, derart, dass die Zeit von Bedeutung erfüllt und der leeren, sterilen und insistenten Gegenwärtigkeit eines einsamen Selbst entzogen

wird: „Die Situation des Von-Angesicht-zu-Angesicht wäre der eigentliche Vollzug der Zeit; das Übergreifen der Gegenwart auf die Zukunft ist nicht die Tat eines einsamen Subjekts, sondern das intersubjektive Verhältnis“ (Levinas, 1989, 51).

Durch andere sprachliche Werkzeuge wird diese Gedankenbewegung von Levinas im späteren Text *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* klargestellt. Auch hier stellt sich eine „Diachronie“ dar, in der die Zeit des intentionalen Lebens des Selbst auf eine vor-zeitliche (oder außer-zeitliche) Ebene zu verweisen scheint, die aber als Möglichkeitsbedingung der Entstehung des Selbst fungiert und woher das Selbst gerufen wird⁴. Die Freiheit des Subjekts ist deshalb gar nicht so autonom und selbständig, denn sie besitzt nicht das Fundament ihrer selbst noch ist sie seiner Initiative überlassen, sondern sie entsteht erst aus der Antwort (und „als“ diese Antwort) auf einen Appell⁵, welcher von der absoluten Alterität eines Anderen herkommt, die in jener Vorzeitlichkeit verortet ist, welche in der Zeit nicht zu integrieren ist. Diese Dimension erweist sich folglich als ohne nachvollziehbaren Anfang, „anarchisch“, ohne *archè*: „Doch die Verantwortlichkeit für den Anderen kann sich nicht aus einem freien Engagement, nicht aus einer Gegenwart ergeben. Sie übersteigt jede aktuelle oder vorgestellte Gegenwart. Sie steht insofern in einer Zeit ohne Anfang“ (Levinas, 1992, 124–125). Das Subjekt findet sich demzufolge als ‚nackt‘ und ‚von sich enteignet‘ vor dem Anruf des Anderen, der seine eigene lineare Zeitlichkeit verstört hat:

Dieses Von-sich-Weggerissenwerden tief im eigenen Einssein, diese absolute Nicht-Übereinstimmung, diese Dia-chronie des Jetzt bedeutet in der Gestalt des Einen, der vom Anderen durchdrungen ist. [...] Die Subjektivität des Subjekts ist ebendies: Verwundbarkeit, dem Leiden ausgesetzt sein, Sensibilität, Passivität, die passiver ist als alle Passivität, unwiederbringliche Zeit, uneinholbare Dia-chronie der Geduld [...] (Levinas, 1992, 121)

Diesbezüglich führt Levinas eine persönliche Neuauslegung der phänomenologischen Reduktion durch, indem man von der Ebene des „Gesagten“ (worin sich der

⁴ Ein großes Problem liegt hierbei natürlich darin, zu verstehen, ob es einen Übergang von dieser Außerzeitlichkeit zu der Zeitlichkeit des Selbst geben muss. Die Suche nach der Überbrückung dieser radikalen Kluft würde implizieren, dass es einen Zwischenmoment geben muss, der notwendigerweise nicht mehr außer der Zeit aber auch noch nicht in der Zeit sei. Das scheint das platonische Paradox des Augenblicks „ohne Ort“, des *atopon metaxy* des *Parmenides* hervorzurufen (Plato, 2005, 137c-142a). Aber gerade die Udenkbarkeit dieses Zwischenpunkts gestattet es, dass von einer radikalen Heteronomie des Selbst sowie von einer radikalen Differenz des Anderen die Rede sein kann.

⁵ Interessant wäre diesbezüglich ein Vergleich mit der Position Kants zum Verhältnis von Autonomie und Sittengesetz, was aber selbstverständlich über die Grenzen des vorliegenden Beitrags hinausgehen würde.

Bereich der Ontologie darstellt, der sich in der Thematisierung, in der Sprache, im Begriff etc. ausdrückt) auf die ursprünglichere Ebene des „Sagens“ als ethische Bedeutsamkeit zurückgeführt ist, Sagen, das als Möglichkeitsbedingung des Gesagten, auf dieses nun keinesfalls zu reduzieren ist. Zwar bekundet sich das Sagen, um ausgesprochen zu werden, notwendigerweise innerhalb des Horizonts des Gesagten, aber nur als eine Spur, welche ihre eigene Anwesenheit selbst verneinen soll, ansonsten hätte man wieder mit der Thematisierung und ihrer Herrschaft zu tun und die Alterität würde so im Netz der Kategorien des Gesagten wieder gefangen (Levinas, 1992, 93–95). In dieser Reduktion „vom Gesagten auf das Sagen“, erhält sich das Gesagte

jenseits des Logos, des Seins und des Nichtseins [...]. Das Subjektive und sein *Gutes* lassen sich nicht von der Ontologie her verstehen. [...] Es wird zeigen lassen, daß von Gesagtem und von Sein nur deshalb die Rede ist, weil das Sagen oder die Verantwortung nach Gerechtigkeit verlangen. (Levinas, 1992, 109–110)

2.4. Die ‚eingesetzte‘ Freiheit des endlichen Subjekts

Nicht nur das bis hierhin betrachtete Thema der Berufung weist auf einen theologischen Kontext, sondern dieser kommt auch zum Vorschein, wenn Levinas den philosophischen Wert der *creatio ex nihilo* in Bezug auf ihre eigentümliche Außerzeitlichkeit in Anspruch nimmt:

Das Sich kann *sich* nicht bilden, es ist bereits gebildet aus absoluter Passivität [...]; Passivität der Verbundenheit, die bereits als unumkehrbar vergangene geknüpft ist, diesseits jedes Gedächtnisses, vor aller Erinnerung. Geknüpft in einer uneinholbaren Zeit, der die in der Erinnerung vergegenwärtigte Gegenwart nicht gewachsen ist, in einer Zeit der Geburt oder der Schöpfung, die der Natur oder dem Geschöpf eine Spur einzeichnet. (Levinas, 1992, 232)

Die Rede von der Schöpfung scheint tatsächlich auf die Feststellung des faktischen Charakters des Selbst hinzudeuten, welches sich als Selbst nur dann erkennen kann, wenn es sich als bereits „anderswo“ und sozusagen von jemand anderem herausgestellt herausfindet, und zwar außerhalb seiner eigenen Zeitlichkeit, als ein Berufenes, das auf einen Aufruf reagiert, oder besser, darauf nicht mehr reagieren kann, weil es immer schon reagiert hat, denn ihm ist der es erweckende Anruf immer bereits entgangen. Das Subjekt hat weder seine Konstitution in seiner Macht noch könnte es die es hervorrufende Äußerlichkeit in seine Innerlichkeit aufnehmen, „denn hervorgegangen aus dem Nichts, hat e[s] bereits gehorcht, bevor er den Befehl vernimmt“ (Levinas, 1992, 251). Die Selbständigkeit des Selbst kommt nämlich erst nach seiner

Hervorrufung, das Selbst kann sie lediglich als eine in einer unwiederbringlichen Vergangenheit immer schon gesetzte Kreatur „auffinden“, in einer Zeit „vor“ seiner Zeit, ohne dass es an deren Schöpfung mitwirken konnte.

Drückt dies den endlichen Charakter eines abhängigen Selbst aus, ist dennoch damit auch die echte Garantie seiner Freiheit befestigt:

Die Kreatur ist eine Existenz, die freilich von einem Anderen abhängt, aber nicht wie ein Teil, der sich davon abtrennt. Die Schöpfung aus Nichts zerbricht das System, sie setzt ein Seiendes außerhalb jeden Systems, d.h. dort, wo seine Freiheit möglich ist. (Levinas, 1987, 149)

Da die Freiheit aber erst durch ein absolutes Ereignis hervorgerufen wird, das ihr widerfährt und ihr eine nicht zu übernehmende Verantwortlichkeit verleiht (Levinas, 1992, 244), bekommt sie das eigentümliche Merkmal einer endlichen Freiheit, die sich in einem Geflecht von Abhängigkeit und Unabhängigkeit bewegt. Denn sie erschafft sich zwar nicht von sich selbst, sondern sich als bereits konstituiert findet, als „eingesetzte“ Freiheit (Levinas, 1987, 116–117), die eben in seiner Beschränktheit und Endlichkeit die sich entziehende Bedingung ihrer selbst nur anerkennen, keineswegs einholen kann; in dieser Hinsicht ist die Freiheit abhängig. Aber dieser Umstand erscheint gerade als die Bedingung der Freiheit selbst, die als solche eben nur eine bedingte, d.h. endliche, gesetzte Freiheit sein kann, denn nur aus seiner Hervorrufung von dem Nichts kann sie dem System entgehen, d.h. überhaupt Freiheit sein, und das ist nun der Moment ihrer „reinen“ Unabhängigkeit. Wie Levinas in einer Textstelle erklärt, in der einer der wenigen Hinweise auf Fichte erscheint:

Wie kann ein Wille nur teilweise frei sein? Wie sollte das freie Ich Fichtes das Leiden ertragen, das ihm von seiten des Nicht-Ich zukäme? [...] In der endlichen Freiheit hebt sich also ein Moment reiner Freiheit heraus, das durch die Begrenzung nicht in seinem Wollen betroffen wird. (Levinas, 1992, 275–276)

Die Hervorrufung der endlichen Freiheit des Selbst als verantwortliche Antwort auf das Ereignis des Anderen ist ferner der Grund, woraus es sich von der anonymen Masse des unbestimmten Seins des reinen „es gibt“ (*il y a*) abhebt (Levinas, 1989, 21–22), sodass das Seiende erstmals in seiner vollen Individualität als einzelnes Subjekt hervortreten kann. Die Heteronomie des Anrufs erweist sich somit als Bedingung der Individualisierung des Subjekts als eines konkreten.

Hierdurch ist schließlich klargestellt, dass eine solche Heteronomie bei Levinas nicht unbedingt auf eine einfache Aufhebung der Idee der Subjektivität als solcher verweist, sondern eher auf ihre „Dezentralisierung“, insofern sich das Subjekt erst

dank des Anrufs des Anderen zu seiner Subjektivität kommen kann. Das bedeutet aber, dass es ein berufenes Subjekt ist, dass es der ethischen Verantwortung unterworfen ist, nämlich so, dass es lediglich als dieses „Unterworfene“ (*sub-iectum*) sich selbst sein kann.

3. FICHTE. DIE VOM ANDEREN AUFGEFORDERTE SUBJEKTIVITÄT

3.1. Die ‚aufgefundene‘ Freiheit des Subjekts

Zu Fichte übergehend, begegnet uns der Begriff des Rechts, wie er in der *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* dargestellt wird. Er impliziert als seine Grundlage, „daß das vernünftige Wesen sich nicht als ein solches mit Selbstbewußtsein setzen kann, ohne sich als *individuum*, als Eins, unter mehreren vernünftigen Wesen zu setzen, welche es außer sich annimmt, so wie es sich selbst annimmt“ (Fichte, 1967, 8). Nicht nur soll es, wohlgemerkt, sich selbst und die anderen außer sich setzen, sondern es soll sie und sich selbst als freie Wesen setzen: „Der Begriff des Rechts ist sonach der Begriff von dem notwendigen Verhältnisse freier Wesen zueinander“ (Fichte, 1967, 8). Damit ist schon klar, dass sich das transzendente Ich in einem Individuum, ja sogar in einer Mannigfaltigkeit von Individuen objektivieren bzw. verkörpern soll.

Bereits in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* wurde die Notwendigkeit der Determinierung des absoluten Ich in dem endlichen Ich auf der Basis der Wechselwirkung zwischen Ich und Nicht-Ich erläutert. Das Ich ist, hinsichtlich seines Daseins, „schlechthin unabhängig in den Bestimmungen dieses seines Daseins. Es ist in ihm, kraft seines absoluten Seins, ein für die Unendlichkeit gültiges Gesetz dieser Bestimmungen, und es ist in ihm ein Mittelvermögen, sein empirisches Dasein nach jenem Gesetze zu bestimmen“ (Fichte, 1970, 197). Das Ich ist also „bestimmend“ in Bezug auf das „Wie“, das Wesen (*essentia*) seines Handelns. Aber „dass“ es überhaupt ein Handeln des Ich geben soll (*existentia*), das ist gar nicht im Ich enthalten, bzw. aus ihm abzuleiten, da es sich vielmehr um ein bloßes Faktum handelt. Es muss daher einen äußerlichen „Anstoß“ geben, der das Ich zum Handeln bestimmt, und somit zum Sein, weil das Ich außer seinem Handeln nichts ist:

Alles ist seiner Idealität nach abhängig vom Ich, in Ansehung der Realität aber ist das Ich selbst abhängig; aber es ist nichts real für das Ich ohne auch ideal zu sein; mithin ist in ihm Ideal- und Realgrund Eins und ebendasselbe, und jene Wechselwirkung zwischen dem Ich und Nicht-Ich ist zugleich eine Wechselwirkung des Ich mit sich selbst. (Fichte, 1970, 198)

Ein von außen her kommender Anstoß ist also nötig, um das Handeln des Ich anzutreiben, selbst wenn der Erfahrungsverlauf danach selbstverständlich nach den im Ich vorgeschriebenen Gesetzen vorgehen wird. Denn das Ich ist zwar absolut auf die ideale Ebene, aber es würde sich selbst nicht als Wirkliches „finden“, ohne ein anderes „Absolutes“ außer sich zu setzten, d.i. etwas „an sich“, was den Anstoß verursacht und so das Ich in Bezug auf seine Realität (sein Dasein) bestimmt (Fichte, 1970, 198). Liegt das Bestimmungsprinzip der Existenz des Ich nicht in ihm, soll es außer ihm liegen: Das Ich findet sich als bereits existierend auf, weil es in seinem konkreten Dasein schon von einer Fremdheit gesetzt worden ist, nach einer im Grunde genommen ähnlichen Perspektive wie bei Levinas. Mit den Worten der *Wissenschaftslehre nova methodo*:

Um mich selbst als mich selbst setzend wahrnehmen zu können, müßte ich mich schon als gesetzt voraussetzen; zu der Tätigkeit mit der ich mich setzte, gieng ich über von einer Ruhe, Untätigkeit, die ich der Tätigkeit entgegengesetzte. Anders konnte man die Vorstellung der Tätigkeit nicht bemerken; sie ist ein Loßreißen von einer Ruhe. (Fichte, 1982, 32)

Im Rahmen der Deduktion des Rechtsbegriffs, wie sie in der *Grundlage des Naturrechts* dargelegt wird, stellt sich der Gedankenkern analog dar. Das Vernunftwesen soll sich dabei als vernünftiges und freies Individuum setzten, und zwar aus sich selbst, soll es sich als freies Wesen setzten. Aber darum muss es sich irgendwie objektivieren, zum Gegenstand machen, denn es muss sich „herausfinden“ als ein solches Wesen. Aufgrund der Wechselseitigkeit („Zirkel“) zwischen Ich und Nicht-Ich wird der Akt des Ich von der gegenseitigen Beschränkung des Nicht-Ich bedingt, woraus sich die Individualisierung des Ich ergibt. Denn der setzende Akt des Ich, um sich als absolut zu setzten, muss zunächst sich selbst finden als in einem einzelnen Individuum individualisiert. Das Denken setzt so das Faktum voraus, wie das Universelle das Besondere (Masullo, 2005, 56). Nur so könnte die wirkliche Existenz der Individuen begründet werden, welche sonst im Bereich der reinen Möglichkeiten schwingen würden. Gerade wegen seiner transzendentalen Allgemeinheit könnte sich das absolute Ich nicht zu sich selbst kommen; das ist ihm nur dann möglich, wenn es sich in einer Vielfalt von nebeneinander existierenden Individuen zersplittert. Und da der Begriff des Vernunftwesens denjenigen der Freiheit impliziert, handelt es sich dabei um eine Gemeinschaft von „freien“ Wesen. Es muss jedoch berücksichtigt werden, dass, dass sich jedes Glied in dieser Gesellschaft nur dann frei fühlen kann, wenn die Freiheit jedes anderen zwar kein Hindernis, wohl aber eine Beschränkung für seine ist (Masullo, 2005, 56–58). Fichte schreibt: „Ich muß mich notwendig in Gesellschaft mit den Menschen denken, mit denen die Natur mich vereinigt hat, aber ich kann dies nicht, ohne meine Freiheit durch die ihrige beschränkt zu denken; nach diesem notwendigen Denken muß ich nun auch handeln“ (Fichte, 1967, 10).

3.2. Die Selbstsetzung des freien Vernunftwesens

Das Vernunftwesen muss sich also „finden“ als ein solches und in seiner Freiheit. Es gilt jetzt näher zu betrachten, wie dies möglich ist. Vorerst sagt der erste Lehrsatz der *Grundlage des Naturrechts* aus: „Ein endliches vernünftiges Wesen kann sich selbst nicht setzen, ohne sich eine freie Wirksamkeit zuzuschreiben“ (Fichte, 1967, 17). Diese Wirksamkeit setzt aber voraus, dass sie in Wechselwirkung mit einem Objekt steht. Denn das Ich kann zwar nichts anderes sein als seine eigene freie Wirksamkeit („[d]as ich selbst macht durch sein Handeln das Objekt“ (Fichte, 1967, 23)), aber das Objekt ist deshalb für die Wirksamkeit des Ich notwendig, weil diese eben auf ein Objekt gehen muss. So setzt die Wirkung des Ich die Setzung eines Gegenstandes voraus, als das, worauf es gewirkt wird, sodass beide eben in Wechselwirkung stehen (Fichte, 1967, 28–29). Die Wechselwirkung tritt im Setzen des Ich selbst auf, ja sie macht sein Wesen selbst aus. Das Ereignen dieser Wechselwirkung und das Setzen des Ich „als *zugleich seine Tat, und sein Produkt*“ gehören zueinander bis zu ihrem Zusammenfallen (Fichte, 1967, 22).

Die Setzung eines Gegenstands erweist sich also als dafür notwendig, dass das Vernunftwesen sich selbst eine Wirksamkeit zuschreibt. Aber sofern diese letzte auf den Gegenstand geht und somit durch diesen bedingt ist, muss die Setzung des Gegenstands in einem Zeitpunkt geschehen, der demjenigen der Wirksamkeit vorangeht. Da aber dies immer noch durch die Wirksamkeit bedingt ist, resultiert es sich daraus, dass sich die Wirksamkeit durch sich selbst bedingt. Mit anderen Worten, die Wirksamkeit muss sich zuerst auffinden, um sich setzen zu können, was eine widersprüchliche Konsequenz ist, denn „das Bewußtsein wird in der Erklärung seiner Möglichkeit schon als wirklich vorausgesetzt“ (Fichte, 1967, 30). Mit anderen Worten, die Tatsache, dass die Wirksamkeit eine bestimmte sein muss, erfordert, dass sie in Bezug auf ein ganz bestimmtes Objekt gesetzt wird, sodass aber der zur Wirksamkeit gehörige Zeitpunkt immer einen vergangenen, unerreichbaren Zeitpunkt voraussetzten wird, in welchem dieses Objekt gesetzt sein musste. Aber wer hat das Objekt gesetzt, wenn nicht die Wirksamkeit des Vernunftwesens selbst? Das ist unser Widerspruch.

Es liegt also das Problem darin, dass das von der Wirksamkeit gesetzte Objekt nur unter der Bedingung eines vorangegangenen Moments gesetzt werden kann, und so *ad infinitum*. Es gäbe also „keinen möglichen Punkt, in welchem wir den Faden des Selbstbewußtseins [...] anknüpfen könnten, und unsere Aufgabe ist sonach nicht gelöst“ (Fichte, 1967, 31). Der Regress ins Unendliche könnte jedoch so ferngehalten werden, „daß angenommen werde, die *Wirksamkeit des Subjekts* sei mit dem *Objekte* in einem und ebendemselben Momente synthetisch vereinigt; die Wirksamkeit des Subjekts sei selbst das wahrgenommene und begriffene Objekt, das Objekt sei kein

anderes, als diese Wirksamkeit des Subjekts“ (Fichte, 1967, 32). Hier taucht aber ein neuer Widerspruch auf.

3.3. Die ‚Aufforderung‘ als Bedingung der Freiheit des Subjekts

Hier taucht aber ein neuer Widerspruch auf. Beim Zusammenfallen zwischen dem Objekt und der subjektiven Wirksamkeit, wie kann sich die letzte frei erhalten und doch zugleich vom Objekt gehemmt sein? Die Freiheit, um eine wirkliche zu sein, muss sich als eine konkret bestimmte erfahren und somit „auffinden“, das hatten wir schon bei Levinas gesehen⁶. Aber wie kann sie sich in ihrer selbstbestimmenden Fähigkeit erhalten, wenn sie nichts als eine solche faktische Freiheit ist? (Masullo, 2005, 63). Hier ist folgendes zu beachten: Der Charakter der Selbstbestimmung und derjenige der Faktizität „sind vollkommen vereinigt, wenn wir uns denken ein *Bestimmtsein des Subjekts zur Selbstbestimmung*, eine Aufforderung an dasselbe, sich zu einer Wirksamkeit zu entschließen“ (Fichte, 1967, 33). Nur als Objekt kann sich das Subjekt auffinden, und zwar als sich selbstbestimmendes Objekt. Sein Subjekt-Sein bedeutet, seine Freiheit als Objekt aufzufinden. Dazu muss aber das Subjekt von einem äußerlichen Anstoß bestimmt werden. Anders formuliert, dieser Anstoß verleiht ihm dieser Anstoß den Begriff der Freiheit eines handelnden Wesens, und es ist ist dieser Begriff, der als immer schon vorliegend aufgefunden wird. Das Ich kann sich nur dann als das Handelnde setzen, wenn es sich als dieses Handelnde findet. Das heißt aber, sein Handeln hat sozusagen immer schon angefangen: Es ist nicht so, dass das Ich irgendwann beginne, frei zu handeln, sondern es hat schon immer gehandelt. Eben weil sich das Handeln des Ich in der Zeit abspielt, soll die dieses Immer-schon-gehandelt-Haben bestimmende Einwirkung außer der Zeit liegen, wie wir bei Levinas schon sahen. Dass sich das Bewusstsein nicht setzen kann, ohne sich selbst aufzufinden, scheint sich nochmal im zeitlichen Sinne deklinieren zu lassen: Wiederum scheint eine absolute Vergangenheit die Präsenz des Bewusstseins zu ermöglichen, wobei diese Vergangenheit, wie auch bei Levinas der Fall war, nicht mit einem Vergangenen-Sein eines einmal gegenwärtigen Moments zu verwechseln ist. Zum Zeitpunkt der Bewusstseinssetzung ist diese Vergangenheit unumgänglich immer schon dahin, es handelt sich hier um ein „Immer-schon-vergangen-Sein“, welches das Vorhanden-Sein des tätigen Bewusstseins ermöglicht: ein durchaus Levinasches Thema. Damit könnte die zeitliche Artikulierung der Bedeutung des Anstoßes auch in der *Wissenschaftslehre* erklärt werden, was unsere Deutung Fichtes sehr nahe an die Position Levinas' bringt. Bei beiden Autoren sind wir mit etwas

⁶ Siehe oben, 1.4.

konfrontiert, was sich in keiner Bewusstseinsgegenwart begreifen lässt, denn wenn das Selbst-Bewusstsein seiner Gegenwärtigkeit auftritt, ist es schon vorbei als die nicht mehr erreichbare Bedingung seines Auftretens selbst.

Die fremde Einwirkung ist ein notwendiges Faktum, das vom Bewusstsein gleichsam nur erlitten werden kann, sofern es davon bedingt und beschränkt wird. Da aber es keine Beschränkung ohne ein Beschränkendes gibt, muss das Subjekt einen bestimmten Grund außer sich für diese Einwirkung annehmen, da auch diese eine bestimmte ist (Fichte, 1967, 35). Weil außerdem sich die Einwirkung als eine „Aufforderung“ an das Subjekt ausdrückt, welche von ihm frei aufgenommen und daher zuerst verstanden werden muss, ist die Zweckmäßigkeit dieser Aufforderung durch Verstand und Freiheit bedingt. Die äußere „Ursache“ muss also den Begriff von Vernunft und Freiheit haben, und so sollen ihr Intelligenz und Freiheit zugeschrieben werden (Fichte, 1967, 36). Diese „freie Wechselwirkung durch Begriffe [...] ist der eigentümliche Charakter der Menschheit, durch welchen allein jede Person sich als Menschen unwidersprechlich erhärtet“ (Fichte, 1967, 40). So glaubt Fichte auch die Frage nach der Realität der Welt beantwortet zu haben, denn diese fungiert als „Bedingung des Selbstbewußtseins; denn wir können uns selbst nicht setzen ohne etwas außer uns zu setzen, dem wir die gleiche Realität zuschreiben müssen, die wir uns selbst beilegen“ (Fichte, 1967, 40).

Das Vernunftwesen soll sich aber auch von dem anderen unterscheiden können, was ihm nur dann möglich sein kann, wenn es seine eigene Freiheitssphäre auf die des anderen bezieht, und wenn jeder seine eigene Sphäre beschränkt. Gerade diese Beschränkung ist es, was ihm zulässt, ein anderes bestimmtes Vernunftwesen außer sich zu setzen (Fichte, 1967, 43). Die Beziehung zwischen freien Vernunftwesen ist eine solche, dass „[k]eines kann das andere anerkennen, wenn nicht beide sich gegenseitig anerkennen“ (Fichte, 1967, 44). Dies voraussetzend, kann daher festgelegt werden, „daß jedes seine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit der Freiheit des anderen beschränke, unter der Bedingung, daß das erstere die seinige gleichfalls durch die des anderen beschränke“ (Fichte, 1967, 52).

Aus dem Ficht'schen argumentativen Vorgehen ergibt sich also, dass sich die Begegnung mit dem Anderen als materielle Bedingung der Individualisierung des Ich als freies Vernunftwesen erschließt. Die selbstsetzende und sich durch das Objekt selbstbeschränkende Tätigkeit des Ich ist nämlich nur die formale Bedingung der Individualität. Aber dieses oder jenes Individuum zu sein, das seine Freiheit konkret ausübt, das kann erst durch die vom Anderen herkommende Aufforderung geschehen (Masullo, 2005, 69–70), welche in dieser Hinsicht eine analoge Rolle spielt wie der Anruf bei Levinas: „Ich bin [...] nicht bloßes Vernunftwesen überhaupt; [...], sondern ich bin ein *besonderes* Vernunftwesen“, und diese Beschränktheit ist „eine

ursprüngliche. Man denke sonach nicht, daß sie überhaupt erst in der Zeit entstehe“ (Fichte, 1969, 221–222). Ursprünglichkeit bedeutet hier, dass die Individualisierung der menschlichen Vernunft in dem einzelnen Subjekt keinen apriorischen Grund hat, sondern nur ein Faktum ist, nämlich dasjenige des Auftretens des Individuums aus der allgemeinen Unbestimmtheit der abstrakten Vernunft (Masullo, 2005, 73–74, 81), ähnlich wie der Anruf des Anderen bei Levinas das Subjekt vom unbestimmten ‚Es gibt‘ auftauchen und so individualisieren lässt⁷.

Es sei abschließend darauf hingewiesen, dass es sich dabei keineswegs um eine Art Vorherbestimmung handelt, welche die Freiheit des Subjekts beeinträchtigen würde. Entscheidend ist hierbei, dass jenes Faktum auf einer außerzeitlichen, „ontologischen“ Ebene stattfindet. Von einer Vorherbestimmung der Freiheit zu reden, wäre nur auf einer „ontischen“ Ebene sinnvoll, in welcher man mit einer schon konstituierten Zeit zu tun hätte, in der sich das vernünftige Subjekt als den kausalen Zusammenhängen unterworfen finden könnte, wie ein bloßes Objekt unter anderen Objekten (Fichte, 1982).

4. ABSCHLIESSENDE BEMERKUNGEN

Wir haben das Denken Levinas‘ und Fichtes unter einem kritischen Blickpunkt zu verfolgen versucht, um die Bedeutung der Alterität als für die Selbstheit der Subjektivität konstituierend hervorgehen zu lassen, indem dieser eine endliche und individualisierte Freiheit innerhalb einer intersubjektiven Dimension zugeschrieben wird, in welcher sich also die subjektive Freiheit, als eine reale und eigentliche, nur durch die Begegnung mit der Freiheit anderer, als eine reale und eigentliche zustande kommt.

Das Subjekt und alles, was zur Sphäre der Selbstheit gehört, werden sowohl bei Levinas als auch bei Fichte von außerhalb seines Horizonts hervorgerufen, von der Dimension einer dem Selbst vorangehenden absoluten Andersheit, welche die Dimension der Selbstheit zuallererst stiftet. Das Thema des Appells bei Levinas, nicht weniger als das der Aufforderung bei Fichte, verweist auf die Anerkennung einer radikalen Alterität, welche, weit davon entfernt, aus der Subjektivität deduziert bzw. auf diese zurückgeführt zu werden, sich als die wahre „Möglichkeitsbedingung“ des Subjektiven als solchen etabliert. Wenn es also in Bezug auf Fichte von einer Philosophie des Subjekts die Rede ist, darf dies nicht in der Weise verstanden werden, als jede Rolle der Alterität dabei ausgeschlossen bliebe. Es soll nämlich immer einen äußerlichen Anstoß beachtet werden, welcher auf den totalisierenden Horizont des Subjekts nicht reduzierbar ist.

⁷ Siehe oben, 1.4.

Wir haben ferner versucht, die zeitliche (bzw. vor-zeitliche) Charakterisierung dieser radikalen Andersheit anhand von beiden Denkern zu fokussieren. Handelt es sich um eine absolute Transzendenz, die sich prinzipiell nicht nach positiven Eigenschaften bestimmen lässt und somit der Vermittlung des kategorisierenden Denkens offen wäre, kann sie sich lediglich in der unmittelbaren Weise eines nicht begründbaren Geschehens bekunden, als absolutes und für das Subjekt und seine apriorischen Strukturen unerreichbares Ereignis. Dieses Ereignis gehört zu einer Außerzeitlichkeit, zu einer absoluten Vergangenheit (oder Zukunft, was hier dasselbe ist), die ursprünglicher ist als jede die Dimension der Selbstheit durchziehende Zeit. Die Rolle dieser außer- bzw. vorzeitlichen Dimension hat sich uns für die Entstehung selbst der Zeit als konstitutiv erwiesen, und damit für die Ermöglichung des ganzen Lebens des freien Subjekts. Wir haben eine Dimension beschrieben, welche „von außen her“ die Beziehung des Selbst zu sich (seine „Innerlichkeit“) begründet, aber sich zugleich paradoxerweise dieser Beziehung entzieht.

Die unleugbaren Unterschiede zwischen Levinas und Fichte sind selbstverständlich nicht außer Acht zu lassen, doch es gibt Punkte, an denen die beiden Positionen auf fruchtbare Weise interagieren können, was es ermöglicht, beide auf originelle Weise zu beleuchten und Aspekte hervorzuheben, die nicht genug betont worden sind.

Das Ficht'sche Thema der Wechselwirkung zwischen dem Ich und dem Anderen ermöglicht es, das Verhältnis selbst zwischen Selbstheit und Alterität bei Levinas besser zu verstehen, bei dem die entscheidende Rolle der Selbstheit oft unterschätzt zu werden scheint. Besteht nun bei Fichte zwischen Ich und dem Anderen eine Wechselwirkung, dann scheint zunächst die Setzung des Ich und die des Anderen ein und derselbe Akt zu sein, wobei diese Gleichursprünglichkeit den Vorrang des Anderen vor dem Ich zu gefährden scheint, während eben dieser Vorrang die Selbständigkeit des Anderen gegenüber dem Selbst gewährleisten sollte. Es könnte somit erscheinen, dass die Absolutheit der Alterität erneut relativiert und aufgrund der Wechselwirkung auf eine Abhängigkeit vom Selbst zurückgeführt würde. Doch es ist durchaus plausibel, ja sogar notwendig, dass die Sphäre der Selbstheit als eine gleichursprüngliche angenommen wird, eben damit das absolute Ereignis des Anrufs stattfinden kann. Andernfalls gäbe es kein „Wer“, das den Anruf hören und aufnehmen könnte. Im Wesen der „Aufforderung“ ist in der Tat ein Bezug impliziert auf „jemanden“, den es schon geben muss als derjenige, der aufgefordert wird. Es muss sozusagen eine subjektive Grundlage zur Aufnahme des Fremden bestehen⁸. Zwar muss das Vernunftwesen

⁸ Derrida zufolge (2003, 193–194) würde Levinas dasjenige notwendige subjektive Apriori vernachlässigen, das, weit davon entfernt, eine Gewalt gegen das Andere darzustellen, vielmehr die einzige Voraussetzung ist, um die schlimmste Gewalt zu vermeiden, d.h. das Andere in der Bedeutungslo-

nun „die Aufforderung erst verstehen, und begreifen, und es ist auf eine vorhergehende Erkenntnis desselben gerechnet“ (Fichte, 1967, 36). Aber dies ist nicht als ein Tadel vorzuwerfen, zumindest soweit dies im Sinne jener Wechselwirkung verstanden wird und nicht so, als ob es sich um eine Selbständigkeit des Subjekts handle, die der Aufforderung ohne weiteres voranginge⁹.

Auf der anderen Seite hat der Vergleich mit Levinas die fundamentale Rolle der Alterität im Herzen von Fichtes Denken hervorgehen lassen¹⁰. Nach unseren Betrachtungen erweis sich auch Fichte, unter bestimmten Hinsichten, als Vertreter einer radikalen Heteronomie des Subjekts und gerade dadurch gibt er überzeugende und hilfreiche theoretische Werkzeuge zum Verständnis der Subjektivität nicht weniger als der Alterität als deren Fundament ab. Die grundlegende Struktur, die sich bei Levinas in der Beziehung des Selbst zum Anderen ausdrückt, lässt sich auch bei Fichte in der Hervorrufung der Freiheit aus einer „fremden“ Aufforderung wiederfinden: „Das ich kann nur zu sich kommen, wenn es durch ein Du dazu aufgefordert wird“ (Radrizzani, 2013, 327). Die Herausforderung ist somit letztendlich folgende: einen dritten Weg zu finden zwischen einem Ansatz, welcher „*erkenntnistheoretisch* verfährt und den anderen zunächst als Objekt unter anderen Objekten der transzendentalphilosophisch reduzierten Welt auffasst“ (Kloc-Konkołowicz, 2013, 171) und einer allzu abstrakten Trennung, welche die Alterität zur Unmöglichkeit verurteilt, überhaupt in Kontakt mit dem Selbst zu treten.

REFERENCES

- Bedorf, T. (2014). Appell oder Aufforderung? Intersubjektivität, Alterität und Anerkennung bei Fichte, Husserl und Levinas. In T. S. Hoffmann (Ed.), *Das Recht als Form der „Gemeinschaft freier Wesen als solcher“*. Fichtes Rechtsphilosophie in ihren aktuellen Bezügen (87–100). Berlin: Duncker & Humblot.
- Derrida, J. (2003). Violence et métaphysique. In *L'écriture et la différence* (117–228). Paris: Éd. du Seuil.

sigkeit für das Selbst zu lassen. Doch in Wirklichkeit gibt es in Levinas eine subjektive Dimension zu geben, eben diejenige, die den Anruf aufzunehmen hat (Trescher, 2018, 449–451).

⁹ Diese letzte Deutung scheint, in Bezug auf Fichte, von Bedorf (2014, 92) vertreten zu sein.

¹⁰ Die Beziehung auf eine Fremdheit durchzieht schließlich Fichtes Werk beginnend mit seinen theoretischen Grundlagen und wirkt sich auf die Struktur seines Systems selbst aus. Obwohl Fichte, wie z.B. in der *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre* (Fichte, 1961), betont, dass in der intellektuellen Anschauung das Ich zu sich selbst zurückkehrt und für sich ist, erkennt er aber an, dass diese Handlung nicht ohne eine andere möglich ist, in der ein dem Ich fremdes Sein gesetzt wird. Die intellektuelle Anschauung ist immer mit einer sinnlichen Anschauung verbunden, denn, wie wir bereits gesehen haben, kann das Ich nur auf einen Gegenstand handeln, der in dieser letzten Intuition zu geben ist.

- Ferretti, G. (1996). *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Fichte, J. G. (1961). *Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre und Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*. Hamburg: Meiner.
- Fichte, J. G. (1967). *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Hamburg: Meiner.
- Fichte, J. G. (1969). *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Hamburg: Meiner.
- Fichte, J. G. (1970). *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre: als Handschrift für seine Zuhörer*. Hamburg: Meiner.
- Fichte, J. G. (1982). *Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause 1798/99*. Hamburg: Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1978). *Wissenschaft der Logik. Band 1*. Hamburg: Meiner.
- Husserl, E. (1973). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (Hua I)*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Kloc-Konkołowicz, J. (2013). Das Ich und der Andere. Intersubjektivität in der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes und in der Phänomenologie Edmund Husserls. *Fichte-Studien*, 37, 163–174.
- Levinas, E. (1987). *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg, München: Alber.
- Levinas, E. (1989). *Die Zeit und der Andere*. Hamburg: Meiner.
- Levinas, E. (1992). *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg, München: Alber.
- Masullo, A. (2005). *Lezioni sull'intersoggettività. Fichte e Husserl*. Napoli: Ed. Scientifica.
- Plato. (2005). *Phaidros. Parmenides. Briefe*. Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Radrizzani, I. (2013). Das Selbst, der Andere und die Grenze bei Fichte und Levinas. *Fichte-Studien*, 37, 319–332.
- Taureck, B. H. F. (1997). *Emmanuel Lévinas zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Trescher, S. (2018). *Leiblichkeit und Gottesbeziehung. Eine Strukturanalyse ausgehend von Fichte und Levinas*. Freiburg, München: Alber.