

Bild des Absoluten werden - Geisel des anderen sein Zum Freiheitsverständnis bei Fichte und Levinas

Saskia Wendel

In "Gottes letztes Wort" vollzieht Hansjürgen Verweyen die fundamentaltheologische "demonstratio religiosa" wie auch die "demonstratio christiana" durch den Erweis der Möglichkeit und dann auch der Notwendigkeit eines Begriffs letztgültigen Sinns, der zugleich Bedingung der Möglichkeit des christlichen Glaubens an Gott und der Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth ist. Dabei steht die Spätphilosophie Johann Gottlieb Fichtes, insbesondere dessen Bildbegriff und dessen Freiheitsverständnis, im Zentrum der Verweyenschen Überlegungen. Das Denken Fichtes ist allerdings im philosophischen Diskurs der Gegenwart in den Hintergrund gerückt; dort stehen derzeit eher zeitgenössische französische Philosophen wie Emmanuel Levinas oder Jacques Derrida im Mittelpunkt des Interesses, und auch die Theologie hat die französischen 'Meisterdenker' mittlerweile entdeckt. Ich möchte im folgenden das philosophische Denken Fichtes mit dem philosophischen Ansatz eines solchen 'Meisterdenkers' vergleichen: mit dem Ansatz von Emmanuel Levinas. Solch ein Vergleich erscheint als ein ungewöhnliches Unterfangen: Ist Fichte nicht ein Exponent der von Levinas so heftig kritisierten Subjektphilosophie, die das Andere, um dessen Bedeutung und Dignität Levinas' Denken kreist, aus der philosophischen Reflexion ausgeschlossen hatte? Und muß man Fichtes Philosophie nicht einer philosophischen Tradition zurechnen, die Levinas in "Totalität und Unendlichkeit" als Denken der Totalität bezeichnet, das er einem Denken des Unendlichen, das zugleich das Denken des absolut Anderen ist, entgegensetzt? Ein Vergleich zwischen einigen zentralen Gedanken der Spätphilosophie Fichtes und dem philosophischen Denken Levinas' entlarvt allerdings den vermeintlichen Gegensatz als eine voreilige Behauptung. Es zeigt sich nämlich, daß sich beide philosophischen Ansätze durchaus miteinander vermitteln und wechselseitig ergänzen lassen, was anhand des Freiheitsverständnisses exemplifiziert werden soll.

1. 'Wolle sein, was du sein sollst, was du sein kannst, und was du eben darum sein willst ...' - Der Freiheitsbegriff Fichtes

Fichtes Freiheitsbegriff ist in dessen Konzeption der Phänomenalität des Absoluten eingebettet. Das Absolute, für Fichte gleichbedeutend mit Gott, ist Leben¹, und als Leben ist das Absolute mit dem Sein identisch². Dabei ist Gott selbstursprünglich und kann "nicht in sich selbst sich verändern und bestimmen, und zu einem anderen Seyn machen; denn durch sein Seyn ist alles sein Seyn und alles mögliche Seyn gegeben"³. Gott ist demnach als Absolutes der Ursprung des Seins, und als solcher zugleich ein Eines⁴, einfach und unveränderlich.

Fichte geht nun davon aus, daß es neben dem Absoluten kein anderes Sein geben kann, denn dann wäre das Absolute nicht mehr absolut. Wie kann aber das Absolute als Transzendenz in der Immanenz (des Wissens) erscheinen, ohne daß es in der Immanenz aufgeht? Wie kann es neben dem Sein des Absoluten ein anderes Sein geben, wäre doch das Absolute dann nicht mehr absolut? Für Fichte liegt die Lösungsmöglichkeit im Begriff des Bildes: "Soll nun das Wissen dennoch seyn, und nicht Gott selbst seyn, so kann es, da nichts ist denn Gott, doch nur Gott selbst seyn, aber ausser ihm selber; Gottes Seyn ausser seinem Seyn; seine Aeusserung, in der er ganz sey, wie er ist, und doch in ihm selbst auch ganz bleibe, wie er ist. Aber eine solche Aeusserung ist ein Bild oder Schema."⁵ Alles Sein außerhalb des Absoluten wäre dann nur Phänomen des Absoluten, und umgekehrt präsentiert sich das Absolute nur als Bild. Dieses Bild wäre weder bloßes Abbild eines Urbildes noch ein neues Sein neben dem Absoluten. Das Absolute ist vielmehr ganz im Bild enthalten, es birgt die Fülle des Seins in sich, und deshalb ist es kein bloßes Abbild. Und doch ist dieses Bild ganz aus dem Sein herausgetreten, ohne ein anderes, neues Sein zu sein. Obwohl also das Absolute im Bild enthalten ist, tritt doch nur das Bild in die Immanenz und Mannigfaltigkeit des Seienden ein, nicht das Absolute selbst. Fichte sieht diese Möglichkeit der Phänomenalität des Absoluten in der Freiheit des Ich gegeben: Das Ich kann und muß im Akt der Freiheit zum Bild des Absoluten werden. Dabei

¹ "Gott ist nicht der todte Begriff [...], sondern er ist in sich selbst lauter Leben." (J.G. Fichte, Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss, eingeleitet und kommentiert von Günter Schulze, Frankfurt am Main 1976 [im folgenden: Fichte, Wissenschaftslehre], 25f).

² "Sein [...] und Leben, ist [...] Eins und dasselbige." (J.G. Fichte, Die Anweisung zum seligen Leben, Hamburg 1983 [im folgenden: Fichte, Anweisung], 13).

³ Fichte, Wissenschaftslehre (s. Anm. 1), 26.

⁴ "Das Sein ist [...] einfach, nicht mannigfaltig; es gibt nicht mehrere Sein, sondern nur Ein Sein." (Fichte, Anweisung [s. Anm. 2], 14).

⁵ Ebd. Vgl. H. Verwey, Zum Verhältnis von Wissenschaftslehre und Gesellschaftstheorie beim späten Fichte, in: Kl. Hammacher (Hg.), Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes, Hamburg 1981, 318: "Ein Sein außer dem absoluten Sein kann nur als eine Äußerung begriffen werden, in der das absolute Sein ganz bleibt, wie es ist, d.h. als *Bild* des absoluten Seins."

entwickelt Fichte eine Theorie der Konstitution des Ich, denn bevor etwas zum Bild werden kann, muß es zunächst einmal existieren. Im Unterschied zu Kant, der das autonome Subjekt als gegeben setzt, geht Fichte davon aus, daß sich das Ich erst einmal in einem Akt der Anerkennung, in einem interpersonalen Verhältnis, entwickeln muß. Das Ich entwickelt in diesem interpersonalen Verhältnis ein Bewußtsein sowohl von seiner Leiblichkeit, seinen Trieben⁶, als auch von sich selbst als eines selbstbestimmten Wesens im Akt des Denkens, das sich von den Sinnen gelöst hat.⁷ Dieses Bewußtsein seiner selbst wird zwar im Denken evident, aber nicht in der Einsamkeit eines denkenden Ich, einer *res cogitans*, sondern in der Intersubjektivität des Anerkennungsaktes. Jene Evidenz des Selbstbewußtseins impliziert wiederum Selbstbestimmung, Autonomie: 'ich denke - ich bin - ich kann', so könnte die Erkenntnis lauten, die sich im interpersonalen Verhältnis vollzieht. Wieso aber ist dies eine Erkenntnis des Denkens? Wieso muß sich das Ich von den Sinnen lösen, um zu dieser Erkenntnis zu gelangen? Nicht nur, weil objektive Erkenntnis für Fichte keine empirische Erkenntnis sein kann, sondern weil in der interpersonal vermittelten Evidenz der Freiheit, im 'ich kann', das Ich zugleich auf ein 'ich soll' stößt, oder besser: auf ein 'Du sollst!', auf ein Gefühl der Pflicht.⁸ Dieses Pflichtgefühl ist hier, anders als bei Kant, nicht monologisch strukturiert, sondern Ergebnis eines interpersonalen Verhältnisses. Das Sollen, das dem Ich gemeinsam mit der Erkenntnis seiner selbst und der Freiheit aufgeht, ist unbedingt, absolut, und verweist somit auf das Absolute: Es ist selbst schon Bild des Absoluten. Als Unbedingtes und Absolutes ist das Sollen ebenso einfach wie das Absolute, das Sein, und als solches kann das 'ich soll' jedoch keine Erkenntnis der Sinne sein, sondern nur eine Erkenntnis des Denkens, das ebenso einfach, unbedingt und unveränderlich ist und damit dem Absoluten entspricht, ohne aber mit ihm identisch zu sein.

Ebenso wie für Kant ist damit für Fichte das Aufleuchten des moralischen Gesetzes an das "Sichlosreißen vom Triebe, die Vernichtung desselben, als unsichtbaren und blinden Triebes des Schematisirens"⁹ gebunden. Das Pflichtgefühl ist ein intellektuelles Gefühl der Achtung, kein hedonistisches Gefühl der 'Neigungen', und es muß deshalb ein "Intelligiren"¹⁰ sein.¹¹ Das Ich, das sich seiner selbst in einem ersten Schritt auch als Leibliches, Triebhaftes, bewußt wird, muß sich davon wieder lösen: "Die Anschauung einer Sinnenwelt war nur dazu da, dass an dieser Welt das Ich, als absolut sollendes, sich sichtbar würde."¹²

⁶ Vgl. Fichte, *Wissenschaftslehre* (s. Anm. 1), 30f.

⁷ Ebd. 31.

⁸ Ebd. 28f, 32.

⁹ Ebd. 32f.

¹⁰ Ebd. 33.

¹¹ "Von diesem Triebe reißt nun durch den eben angegebenen Act des Intelligirens das Vermögen sich los, um sich zu richten auf Eins." (Ebd. 33).

¹² Ebd. 34.

Worin besteht nun dieses Sollen? Es besteht im Bildwerden des Absoluten, damit dieses im Sein erscheinen kann, und dieses Sollen als Bildwerden vollzieht sich in der Freiheit, im Können: ich soll, weil und was ich kann - ich kann, weil und was ich soll. Das Sollen ist unbestimmt und unbestimmbar, es ist formal, nicht material. Autonomie und Pflichtgefühl sind also wie bei Kant miteinander verknüpft, für Fichte ist jedoch die Freiheit mehr als bloße Selbstbestimmung. Sie ist zugleich Heteronomie, d.h. Vollzug einer Notwendigkeit, nämlich der Notwendigkeit, zum Bild des Absoluten zu werden, zum "an uns sichtbar werden sollenden göttlichen Leben".¹³ In der Freiheit, verstanden als Bildwerden des Absoluten, realisiert sich das unbedingte Sollen, weshalb die Freiheit auch als negative Darstellung des nicht-präsentierbaren Absoluten verstanden werden kann:

"Solange der Mensch noch etwas für sich selbst sein will, kann das wahre Sein und Leben in ihm sich nicht entwickeln, und er bleibt eben darum auch der Seligkeit unzugänglich; denn alles eigene Sein ist nur Nichtsein, und Beschränkung des wahren Seins; [...] Wie hingegen der Mensch, durch die höchste Freiheit, seine eigene Freiheit, und Selbständigkeit aufgibt, und verliert, wird er des einzigen wahren, des göttlichen Seins, und aller Seligkeit, die in demselben enthalten ist, teilhaftig."¹⁴

Das Sollen wird dabei zu einem Wollen jenseits des durch die Neigungen bestimmten Willens, zu einem Wollen, das eins ist mit dem heiligen Willen Gottes. Wahre Freiheit, wahre Autonomie, ist die Heteronomie dem Absoluten gegenüber, Autonomie und Heteronomie sind eins.¹⁵ So heißt denn auch Fichtes kategorischer Imperativ: "Wolle sein, was du sein sollst, was du sein kannst, und was du eben darum sein willst"¹⁶. Weil nun die Interpersonalität das Medium ist, in

¹³ Ebd. 39.

¹⁴ Fichte, *Anweisung* (s. Anm. 2), 136. Vgl. zu Fichtes Freiheitsbegriff auch ebd. 125-130. Hansjürgen Verweyen definiert den Fichteschen Freiheitsbegriff folgendermaßen: "Kant hatte klargestellt, daß eine kritisch verantwortbare Erkenntnis von Freiheit erst aus der Evidenz des Sittengesetzes möglich ist. Wahre Freiheit ist nichts anderes als das reine 'Ich kann' des unbedingten 'Ich soll'. Was bleibt vom 'Ich' aber übrig, wenn es diese Einsicht wirklich durchvollzogen hat? Es erkennt, daß alle früheren Erfahrungen von Wahlfreiheit, vor dem Aufgehen des unbedingten Sollens, nun ihren natürlichen Anschein von wahrer Freiheit verlieren. Denn in der Erkenntnis des Sollens vergeht ihm alle Wahl. Das Ich erfährt sich vielmehr als selbst gewählt, den sich hier unbedingt äußernden heiligen Willen zu vollziehen, und als mächtig, sich von allem früheren Triebe loszureißen. Die Wahrheit der Wahlfreiheit besteht in der Wählbarkeit des Ich durch jenen heiligen Willen, die in der Evidenz des Sollens an ihr Ziel kommt. Wollte das Ich angesichts des unbedingten Sollens dennoch an seiner Freiheit als Wahlfreiheit festhalten, so verstieße es gegen diese Äußerung des unbedingten und einzig reinen Willens der Vernunft. Die von hier ab weiterbehauptete Wahlfreiheit wäre Festhalten an einem nunmehr leeren Schein. Freiheit ist nur dazu da, im und ins Bild des absoluten Seins 'aufzugehen', in dem doppelten Sinn, daß ihr in der Evidenz des Sollens ihr wahrer Sinn aufgeht, das bloße 'Als' des sich im Dasein absolut wollenden Seins zu bilden." (H. Verweyen, *Einleitung zu: Fichte, Anweisung* [s. Anm. 2], XL).

¹⁵ Vgl. Fichte, *Anweisung* (s. Anm. 2), 130.

¹⁶ Ebd. 146.

der sich das Ich als Könnendes und als Sollendes konstituiert¹⁷, ist auch die Sinnenwelt solch ein Medium:

"Der blinde Trieb zwar ist vernichtet, und statt dessen steht nun da das hell ersehene Soll. Aber die Kraft, die erst den Trieb in Bewegung setzte, bleibt, dass nun das Soll sie in Bewegung setze, und ihr höheres bestimmendes Princip werde. Durch diese Kraft soll ich daher darstellen in der Sphäre dieser Kraft, der Sinnenwelt, und in ihr anschaulich machen, was ich als mein wahres Wesen anschau in der übersinnlichen Welt."¹⁸

Die Realisation des unbedingten Sollens in der Sinnenwelt also wird für Fichte "in der Welt der Anschauung für meine Kraft eine unendliche Aufgabe, an der ich zu lösen habe in alle Ewigkeit".¹⁹ Das Loslösen vom Trieb mündet dann in eine Rückkehr in die Sinnenwelt: durch die "allgemeine Uebereinstimmung"²⁰ mit dem Gesetz ergeben sich die Möglichkeit wie auch die Notwendigkeit, die "wahre Sinnenwelt"²¹ zu "construieren"²². Und dennoch entspricht dies nicht einem Hedonismus, denn das Sollen offenbart sich im Intellekt, in einem 'Geistesgefühl', das sich erst von der Empirie, dem Trieb, lösen muß. Die nicht-empirische Evidenz des unbedingten Sollens ist quasi ein der Empirie inhärentes Moment, ohne in der Empirie aufzugehen. Ein nicht-empirisches Element innerhalb der Empirie; das notwendige 'Losreißen vom Triebe' impliziert demnach nicht die radikale Verneinung der Sinnenwelt. Vielmehr wird die Verbindung von Formalität und Empirie bzw. Materialität durch den Bildbegriff ermöglicht²³. Denn "Voraussetzung für die Verwirklichung dieses Ziels ist, daß jeder Einzelne sich zu dieser Freiheit erhebt und die Sinnenwelt nicht mehr als letzter Widerstand, sondern durchgängig als Medium der beschriebenen interpersonalen Anerkennung erfahren wird."²⁴

¹⁷ Vgl. H. Verweyen, *Sein, Bild, Interpersonalität. Zur Bedeutung des späten Fichte*, in: *Auf der Suche nach dem verborgenen Gott. Zur theologischen Relevanz neuzeitlichen Denkens*, hg. v. A. Halder, K. Kienzler, J. Möller, Düsseldorf 1981, 116-127.

¹⁸ Fichte, *Wissenschaftslehre* (s. Anm. 1), 37.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd. 35.

²¹ Ebd.

²² Ebd.

²³ Vgl. hierzu auch Verweyen, *Sein, Bild, Interpersonalität* (s. Anm. 17), 120; vgl. auch Verweyen, *Zum Verhältnis von Wissenschaftslehre und Gesellschaftstheorie beim späten Fichte* (s. Anm. 5), 320: "Diese [die Sinnenwelt] ist nicht nur [...] notwendiges Startbrett für authentisches Dasein, so daß sie nach der Selbsterhebung des Ichs hierzu in eine Sphäre von Nichtigkeit zurückfiel, sondern sie bleibt notwendiges Medium des Bildwerdens Gottes im Ich in interpersonaler Anerkennung. Indem sie für die zur Eigentlichkeit erwachten Iche die Sphäre gegenseitiger Identifikation oder 'allgemeiner Übereinstimmbarkeit' darstellt, erhält sie den Charakter einer *wahren* Sinnenwelt."

²⁴ Ebd. 121.

2. Freiheit als Für-den-Anderen-sein - Das Freiheitsverständnis bei Levinas und sein Bezug zu Fichtes Freiheitsbegriff

Anders als für Fichte ist für Levinas das Absolute - er nennt es das Unendliche - nicht mit dem Sein identisch. Es steht vielmehr jenseits der Totalität des Seins; es ist radikale Transzendenz und absolute, niemals zu präsentierende Absenz²⁵. Levinas unterscheidet deshalb zwischen dem Begriff eines Absoluten im Sinne einer Totalität, das er der philosophischen Tradition zuordnet, und dem Begriff eines Absoluten als eines absolut transzendenten Unendlichen. Das Unendliche ist nicht Totalität, sondern Exteriorität, jenseits des Seins. Levinas steht hier in der Tradition jüdischer Mystik, die das Göttliche als "En-Sof", als unerschöpfbares, undefinierbares und unaussprechliches Geheimnis denkt²⁶. Als Exteriorität kann das Unendliche für Levinas im Gegensatz zu Fichte keinen Ursprungscharakter besitzen, es ist an-archisch, nicht-ursprünglich, denn als 'jenseits des Seins' steht es auch jenseits eines Ursprungs²⁷. Darüber hinaus ist das Unendliche - und das ist der zentrale Unterschied zu Fichte - für Levinas kein Eines, sondern als absolute Exteriorität das absolut Andere. Das Unendliche ist in seiner Absolutheit nicht nur Transzendenz, sondern es ist in dieser Transzendenz und Exteriorität das Andere des Seins und damit das absolut Andere²⁸. Trotz dieser Unterschiede zwischen Fichte und Levinas gibt es in bezug auf den Bildbegriff und auf das Freiheitsverständnis große Parallelen. Die Parallele zum Fichteschen Bildbegriff findet sich bei Levinas im Begriff der Spur, denn wie für Fichte das Bild kein Abbild eines Urbildes, sondern Phänomen des Absoluten in der Immanenz der Welt ist, ohne daß dadurch das Absolute seine Absolutheit verliert, so ist für Levinas die Spur kein bloßes Zeichen, das auf das Unendliche hinweist. In der Spur präsentiert sich vielmehr das absolut Andere in der Immanenz des Seins, ohne daß dadurch jedoch dessen Andersheit und dessen Absenz aufgelöst würde. Die Spur ist die negative Darstellung des Anderen, die Präsentation des nicht-präsentierbaren Absoluten²⁹. Wie Fichtes Bildbegriff, so

²⁵ E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg - München 1992, 23ff.

²⁶ Vgl. G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt am Main 1980, 12ff, 27ff.

²⁷ Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (s. Anm. 25), 67, 213, 218ff.

²⁸ Vgl. z.B. ebd. 52ff.

²⁹ Hier zeigt sich übrigens, daß Fichte durch den Begriff des Bildes anders als beispielsweise Hegel die Totalitätsstruktur des Absoluten aufsprengt, auch wenn er das Absolute noch nicht wie Levinas als 'Jenseits des Seins' versteht. Im Bildbegriff läßt sich also zumindest der Tendenz nach bereits bei Fichte ein Verständnis des Absoluten im Sinne des Levinas'schen 'Unendlichen' ausmachen, zumal zu fragen ist, ob der Ursprungs- und Totalitätscharakter des Absoluten dadurch zu sprengen ist, daß man das Absolute als ein entleertes und quasi lebloses 'Jenseits des Seins' zu fassen versucht. Liegt in dem Begriff "Sein" tatsächlich eine Totalitätsstruktur, oder liegt diese Struktur nicht vielmehr darin, dieses Sein zu einem Ursprung zu hypostasieren? Und führt die Formulierung einer radikalen Transzendenz und Absenz nicht zu einem neuen Dualismus, zu einer

läßt sich auch Levinas' Begriff der Spur zum Symbolbegriff der jüdischen Mystik in Beziehung setzen, das Symbol ist dort nämlich ebenfalls kein bloßes Abbild eines Urbildes, sondern ein Ausdruck des En-Sof, wie Scholem ausführte:

"Im mystischen Symbol wird eine Wirklichkeit, die in sich selbst, vom Menschen her, keinen Ausdruck hat, unmittelbar in einer anderen Wirklichkeit transparent. Erst von ihr her bezieht sie ihren Ausdruck, insbesondere wenn sie sich mit einem sichtbaren, ja formulierbaren Inhalt ausstattet. [...] Das Symbol 'bedeutet' nichts und teilt nichts mit, sondern läßt etwas sichtbar werden, was jenseits aller Bedeutung steht. [...] Das Unendliche leuchtet durch das Endliche und macht es mehr und nicht weniger wirklich."³⁰

Im Gegensatz zu Fichte allerdings verleibt sich bei Levinas die Spur, das Bild des Absoluten, im Antlitz des Anderen: Die Transzendenz des absolut Anderen offenbart sich im Antlitz des anderen Menschen, das Antlitz ist eine Epiphanie des Anderen³¹. Dadurch findet sich bei Levinas ein stärkerer Bezug zur Leiblichkeit als bei Fichte. In der Epiphanie des Anderen ist das Antlitz zugleich auch Spur des unbedingten Sollens, so wie sich bei Fichte in der Verpflichtung, sich in Freiheit zum Bild des Absoluten zu machen, der Ruf eines Sollens manifestiert³². Das Sollen konkretisiert sich damit bei Levinas im Anspruch des Antlitzes des anderen Menschen, es ist nicht nur abstrakter Befehl, sondern ein konkretes Betroffenwerden durch die leibliche Präsenz des Anderen, was Levinas auch durch den Terminus "Verwundbarkeit" zum Ausdruck bringt.

Für Fichte ist die Freiheit des Ich der herausragende Ort, an dem das Absolute als Bild in die Immanenz des Seienden hereinbricht: Dort, wo sich das Ich in Freiheit dazu entschließt, sich zum Bild des Absoluten zu machen, dort ist es phänomenon des Absoluten. Für Levinas ist nicht nur das Antlitz Spur des Anderen, sondern auch das Selbst, das sich in Freiheit dazu entschließt, dem Anspruch des Anderen zu entsprechen und für das Andere verantwortlich zu sein. Das Selbst übernimmt die Verantwortung für den Anderen, und darin wird es Bild des Bildes, Stellvertreter des Anderen. Diesem Ruf in die Verantwortung kann sich das Selbst nicht entziehen, es ist immer schon Geisel des Anderen, es ist immer schon in die Verantwortung und Stellvertretung gestellt. Die Freiheit besteht nun darin, diese Geiselschaft anzuerkennen, dem Anspruch des Anderen zu gehorchen und die Verantwortung für den Anderen zu übernehmen. Freiheit bedeutet somit das Hören auf einen Anspruch, sie ist Empfänglichkeit für das unbedingte Sollen³³. Als solche ist Freiheit nicht Aktivität, sondern Passivität,

Zwei-Reiche-Lehre, der es nicht gelingt, Transzendenz und Immanenz in einem Verhältnis gegenseitiger Vermittlung zu denken?

³⁰ Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* (s. Anm. 26), 29f.

³¹ E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg - München 1987, 64.

³² Vgl. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (s. Anm. 25), 308, 325f.

³³ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit* (s. Anm. 31), 118, 130.

jedoch eine "Passivität diesseits der Korrelation von Aktivität und Passivität"³⁴, eine Passivität, "die passiver ist als die mit dem Akt verbundene Passivität und über die reglose Passivität des Bezeichneten hinausgeht"³⁵. Deshalb ist diese Freiheit eine "andere Freiheit als die der Initiative"³⁶, jedoch zugleich auch keine bloße Trägheit oder Rezeptivität.³⁷ Sie ist etwas anderes als Unterordnung und Zwang, sie ist kein knechtender Gehorsam, sondern erst Ermöglichungsbedingung der Solidarität. Für-den-Anderen-Sein, das meint nicht die Auflösung des Ich, sondern setzt das Ich erst frei: "Daß sie [die Verantwortung] nicht zur Wahl steht, kann nur einer abwegigen oder flüchtigen und unvorsichtigen Reflexion als Gewalt gelten, geht sie doch dem Paar Freiheit - Unfreiheit voraus"³⁸. Das Ich, das sich von der Souveränität des Selbst losgerissen hat, wird frei, indem es sich dem Anderen unterwirft. Dementsprechend ist das Verhältnis zwischen Ich und Anderem kein Verhältnis der Gewalt: "Das Antlitz, in dem sich der - absolut andere - Andere präsentiert, verneint den Selben nicht, tut ihm keine Gewalt wie die Meinung oder die Autorität oder das thaumaturgische Übernatürliche. [...] Diese Präsentation ist Gewaltlosigkeit schlechthin; denn statt meine Freiheit zu verletzen, ruft sie sie zur Verantwortung und stiftet sie."³⁹ Dieses Freiheitsverständnis findet sich auch bei Fichte, denn das 'Sich-zum-Bild-machen', das dem Für-den-Anderen-Sein entspricht, ist die wahre Freiheit, die Einheit von Sollen, Wollen und Können, welche die Freiheit im Sinne von Autonomie und Selbstbestimmung erst ermöglicht. Im Unterschied zu Levinas stellt Fichte jedoch die gegenseitige Verwiesenheit und wechselseitige Verknüpfung von Autonomie und Heteronomie heraus, bei Levinas dagegen kommt in seiner Kritik der Subjektphilosophie und am neuzeitlichen Autonomiepathos, das zur Unterwerfung und Ausgrenzung des Anderen führte, die - vom Autonomiepathos unabhängige - unaufgebbare Bedeutung der Selbstbestimmung zu kurz, und deshalb kann er die Verknüpfung von Autonomie und Pflichtgefühl bzw. von Emanzipation und Solidarität nicht adäquat formulieren. Wie für Fichte muß sich nun auch für Levinas zunächst einmal ein Ich konstituieren, das dann zur Geisel des Anderen werden kann. Levinas bezeichnet dieses Ich als "Selbst", das sich - anders als bei Fichte - nicht in einem Akt des Denkens konstituiert, sondern im Genießen-Können und in der Gewißheit des Bedürfnisses⁴⁰. Dadurch erhält die Konstitution des Selbst wie schon die Epiphanie des Sollens und des Absoluten im Antlitz eine leiblich-sinnliche Kompo-

³⁴ Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein* geschieht (s. Anm. 25), 244.

³⁵ Ebd. 254.

³⁶ Ebd.

³⁷ Ebd. 194.

³⁸ Ebd. 257.

³⁹ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit* (s. Anm. 31), 292.

⁴⁰ Vgl. hierzu insbesondere Kapitel II: *Innerlichkeit und Ökonomie*, in: Levinas, *Totalität und Unendlichkeit* (s. Anm. 31), 150-267.

nente. Von dieser Konstitution des Selbst unterscheidet Levinas die Konstitution des Ich. Das Ich entsteht in der unersetzbaren Übernahme der Stellvertretung für den Anderen, im freien Vollzug des unbedingten Sollens, zur Spur des Anderen zu werden. Die Verantwortung kann von niemand anderem übernommen werden, und in dieser Unersetzbarkeit gründet die Einzigkeit des Ich⁴¹. Das Ich reißt sich vom Bedürfnis, vom Genuß des souveränen Selbst los und übergibt sich dem Begehren des Anderen, dem Gefühl der Verantwortung: Ich-sein und Für-den-Anderen-sein sind gleichbedeutend. Das Verhältnis zwischen dem zum Ich gewordenen Selbst und dem Anderen, das das Selbst in die Stellvertretung und damit in sein Ich-sein gerufen hat, ist allerdings kein Verhältnis der Reziprozität oder der Intersubjektivität: Das Ich kann niemals zum Anderen werden, und das Andere kann niemals Stellvertreter des Ich sein. Zwischen beiden herrscht keine wechselseitige Beziehung, sondern ein Verhältnis der Einseitigkeit: "Der Gesprächspartner ist kein Du, sondern ein Sie. Er offenbart sich in seiner Herrlichkeit. [...] So ist meine Freiheit in Frage gestellt durch einen Meister, der sie einsetzen kann."⁴² Fichte dagegen hält an einem interpersonalen Verhältnis fest, in dem sich Gesetz und Freiheit manifestieren: Das Bildwerden des Absoluten, die Einheit von Sollen, Wollen und Können, vollzieht sich - wie schon die Konstitution des Ich - in einem Verhältnis wechselseitiger Anerkennung. Die Phänomenalität des Absoluten in der Immanenz der Sinnenwelt geschieht in der interpersonalen Beziehung. Dadurch versucht Fichte den Eindruck einer Herrschaftsbeziehung zwischen dem Absoluten und dem Ich zu vermeiden, der sich bei Levinas trotz gegenteiliger Ausführungen geradezu aufdrängt. Levinas vermeidet andererseits die Selbstauflosungs- und Opfer-Konnotationen, die Fichtes Freiheitsbegriff inhrent sind, weil er das Für-den-Anderen-sein als wahres Ich-sein auffaßt.

Mehrfach wurde auf Levinas' Hinkehr zum Leiblichen hingewiesen. Dieser Bezug zur Leiblichkeit bedeutet nun keineswegs eine Hinkehr zum Hedonismus. Wie bei Fichte konkretisiert sich die Verpflichtung, die vom Anderen her an das Ich ergeht und es zur Stellvertretung aufruft, zwar in der Sinnenwelt, in der Immanenz des Seienden, sie wurzelt aber in der Transzendenz und der Exteriorität des Anderen. Sie steht somit ebenso wie bei Fichte jenseits der Neigungen und ist ein nicht-empirisches Element innerhalb der Empirie. Ebenso unterscheidet sich das Begehren des Anderen von einem sinnlichen Bedürfnis, es ist ein intellektuelles Gefühl, ein 'Geistesgefhl', das sich von der Bedürfnisstruktur des Selbst und von einem Streben nach Genuß unterscheidet. Wie sich also bei Fichte das Ich von den Trieben losreißen muß, um wahrhaft frei zu sein und darin dem Sollen zu entsprechen, wie das Ich erst Bild sein kann, wenn es sich von den Neigungen löst, so muß sich bei Levinas das Ich erst vom souveränen Selbst losreißen, vom Bedürfnis und vom Genuß. Der leibliche Bezug bei Levinas ließe

⁴¹ Vgl. z.B. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (s. Anm. 25), 131.

⁴² Levinas, *Totalität und Unendlichkeit* (s. Anm. 31), 144.

sich so als Konkretion der von Fichte geforderten Realisation des nicht-empirischen unbedingten Sollens in der Sinnenwelt verstehen, so wie man das Levinas'sche Freiheitsverständnis als Ganzes durchaus als Konkretion des Fichte'schen Freiheitsbegriffs auffassen könnte, als Versuch, das Bildwerden des Absoluten in der leiblichen Erfahrung des Anderen zu verankern.