

FREIBURGER ZEITSCHRIFT
FÜR PHILOSOPHIE
UND THEOLOGIE

SONDER-ABDRUCK AUS BD. 46 (1998) HEFT 1-2

JÖRG DISSE

Die Überwindung neuzeitlicher Erstphilosophie bei Adorno und Levinas

Kennzeichnend für die Geschichte der neuzeitlichen Philosophie ist ein radikaler Herrschaftsanspruch, den das Bewußtsein bzw. der Begriff über die Realität erhebt. Mit Descartes' «idées claires et distinctes» wird die eindeutige Reduzierbarkeit des Sachverhaltes auf den Begriff zum Kriterium der Wahrheit erhoben. «Klarheit und Distinktheit» bedeutet, daß der Gegenstand für den Begriff durchsichtig wird, daß wir den Gegenstand erfassen, als würde er vom Begriff vollständig und mit Gewißheit bestimmt. Nur gewisse Erkenntnis ist überhaupt als Erkenntnis anzusehen.¹ Hiermit wird eine radikale Verfügbarkeit des Gegenstandes für das denkende Subjekt angestrebt.² Die Gewähr dafür jedoch, daß das Denken diese radikale In-(Be-)Griff-Nahme der Gegenstände tatsächlich zu vollziehen vermag, ist das Gründen in und Abgeleitetsein allen Wissens von einer ersten, absolut unbezweifelbaren Evidenz. Ein aller Erfahrungserkenntnis gegenüber vorgängiges Erstes, das Gegenstand einer ersten Philosophie ist, bildet den Ausgangspunkt für eine Wissenschaft, die versucht, die Wirklichkeit notwendig unter menschliche Begriffe zu subsumieren.³

Seinen Höhepunkt erreicht dieser Anspruch mit Hegel, wo die Wirklichkeit mit dem Denken, mit der Vernunft selbst ineins gesetzt wird, völlig in sie resorbiert wird. Nichts ist als allein die Idee. Was vernünftig ist, ist wirklich; und was wirklich ist, ist vernünftig, wie es in der bekannten Vorrede zu den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* heißt. Das vernünftige Subjekt erweist sich hiermit als die selbst-

¹ R. DESCARTES, Règles pour la direction de l'esprit, in: Oeuvres et lettres, Gallimard 1953, 39ff.

² Das Subjekt erhebt sich zum «maître et possesseur de la nature», zum Herren und Eigentümer der Natur, wie es bei Descartes heißt (vgl. R. DESCARTES, Discours de la Méthode, 6ième partie, in: Oeuvres et lettres, Gallimard 1953, 168).

³ Vgl. R. DESCARTES, Discours de la méthode, 4ième partie, 147ff.

mächtige Wirklichkeit selbst. Der Begriff gebärdet sich nicht mehr nur beherrschend, sondern totalitär, indem er beansprucht, die Wirklichkeit in ein System einzufangen, dem nichts äußerlich bleibt.

Mit der Phänomenologie Husserls ist dieser Höhepunkt zwar bereits wieder überschritten, doch auch ihr liegt ein ähnlicher Totalitätsanspruch zugrunde wie der Dialektik Hegels, indem die Einklammerung der natürlichen Welt durch die phänomenologische Epoche als Gewähr für die Möglichkeit apodiktischer Wissenschaft in die Auffassung einmündet, daß das transzendente Ich das alle Inhalte bzw. allen Sinn des Seienden allein konstituierende Moment ist. Alles Noematische ist das Resultat einer noetischen Leistung des transzendentalen Ich. Die phänomenale Welt reduziert sich im Sinne eines methodischen Idealismus auf das Gesamt der vom Bewußtsein konstituierten Gegenstände. Selbst angesichts der Fremdwahrnehmung gilt, «daß alles, was für mich ist, seinen Seinssinn ausschließlich aus mir selbst, aus meiner Bewußtseinssphäre schöpfen kann.»⁴ Von meinem eigenen Ego ausgehend, erfahre ich selbst den Anderen allein durch Übertragung meines eigenen Bewußtseinstromes auf ihn, d. h. allein durch die Erfahrung des Anderen als wäre er ich, als ein «alter ego», also als ein anderes Ich und nicht als Anderen qua Anderen.

Dieses von Descartes inaugurierte Denken gerät bereits Ende des 19. Jahrhunderts durch verschiedene philosophische Strömungen ins Wanken.⁵ Im 20. Jahrhundert gibt es dann, angefangen mit Heidegger, Ansätze, die sich ausdrücklich und entschieden vom neuzeitlich-erstphilosophischen Anspruch einer absoluten Wirklichkeitsbemächtigung absetzen. Insbesondere mit Adorno und Levinas jedoch, vor allem mit deren im Abstand von wenigen Jahren erschienenen Hauptwerken *Negative Dialektik* (1966) und *Totalität und Unendlichkeit* (1961) wird der Aspekt der epistemischen Beherrschung im neuzeitlichen bzw. abendländischen Denken überhaupt entschieden ins Zentrum gerückt⁶, und zwar ohne dies wie die etwa zeitgleich entstandene

⁴ E. HUSSERL, Cartesianische Meditationen, in: Gesammelte Schriften 8, hrsg. von E. Ströker, Hamburg 1992, 154.

⁵ Vgl. J. HABERMAS, Nachmetaphysisches Denken. Aufsätze, Frankfurt a.M. 1988, 11ff.

⁶ TH.W. ADORNO, Negative Dialektik, Frankfurt a.M. 1966; E. LEVINAS, Totalité et infini. Essai sur l'extériorité, La Haye 1961 (dt.: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, übers. W.N. Krewani, Freiburg/München 1993). Es existiert bereits eine Studie zu Adorno und Levinas: H. DE VRIES, Theologie im pianissimo & Zwischen Rationalität und Dekonstruktion. Die Ak-

Postmoderne als einen Abbau der Vernunft in Richtung rationaler Beliebigkeit zu inszenieren.⁷

Adorno und Levinas entstammen zwar radikal verschiedenen Denkschulen und haben einander nie erwähnt und womöglich nie gekannt⁸, dennoch ist beider Ausgangspunkt eine Reaktion auf das eben skizzierte Philosophieverständnis. Während der wichtigste Bezugspunkt für Adornos Kritik der neuzeitlichen Erstphilosophie die Dialektik Hegels ist, setzt sich Levinas vor allem von Husserl ab. Beide Denker aber nehmen ein «Niemandland zwischen Moderne und Postmoderne», zwischen neuzeitlicher Rationalität und postmoderner Dekonstruktion ein⁹, ein Niemandland, das sich jedoch als fruchtbarer Ausgangspunkt für eine zukünftige Philosophie erweisen könnte. Jeder der Ansätze ist zudem wesentlich vom Ereignis der Judenvernichtung während der Nazizeit geprägt.

Es wird sich zeigen, daß sowohl Adorno als auch Levinas die neuzeitliche Erstphilosophie so überwinden, daß ein vorbegrifflicher bzw. vorthematischer Fremdsinn als konstitutiv für die intentionale Leistung von Eigen-Sinn gedacht wird. Bei Adorno geschieht dies aus einer allgemein-erkenntnistheoretischen Sicht, bei Levinas aus der Perspektive der Intersubjektivität. Über Adorno und Levinas hinaus jedoch soll abschließend eine erkenntnistheoretische Erweiterung angedeutet werden, durch die auch thematischer Fremdsinn als konstitutiv für die Denkleistungen des Subjekts gedacht werden kann, und zwar ohne die für das erkennende Subjekt unhintergehbare Negativität allen Fremdsinns infragezustellen.

tualität der Denkfiguren Adornos und Levinas', Kampen 1989, die allerdings den im folgenden erarbeiteten Vergleich zwischen der «Negativen Dialektik» und «Totalité et infini» nicht ins Zentrum rückt, da sie eine Strukturparallele zwischen dem frühen und dem späten Adorno (Dialektik der Aufklärung und Negative Dialektik) und dem frühen und dem späten Levinas (Totalité et infini und Autrement qu'être ou au-delà de l'essence) anstrebt (vgl. 206f., 263f.). Der von mir hervorgehobene Vergleichspunkt bleibt zudem unterbeleuchtet.

⁷ Vgl. beispielsweise das Verständnis von Rationalität lediglich als «Spiel» bei J. DERRIDA, «La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines» in: L'écriture et la différence, Seuil 1967, 409–428.

⁸ H. DE VRIES, Theologie im pianissimo, 6.

⁹ Ebd., 3ff.

I. Adornos Negative Dialektik

In Adornos *Negativer Dialektik* bildet die Realität der deutschen Vernichtungslager ausdrücklich den konkreten Ausgangspunkt seines Ansatzes. Wo die Welt heute noch als geschlossenes System gedacht werde, in dem die einzelnen Individuen lediglich als Momente eines Ganzen, womöglich als austauschbare Exemplare eines notwendigen Funktionszusammenhanges verstanden werden, müsse man sich, so Adorno, der Tatsache stellen, daß in Auschwitz und anderswo Menschen umgebracht wurden, nicht wegen ihrer individuellen Vergehen, sondern als Exemplare einer bestimmten Gattung, als etwas in ihrer Individualität vollkommen Nichtiges.¹⁰ Negative Dialektik als Reaktion hierauf besagt bei Adorno von daher zunächst weiter nichts, als daß individuelles Seiendes im Begriff, den wir uns von ihm machen, nicht aufgeht.¹¹ Es gibt keine Identität zwischen Begriff und Begriffenem, zwischen Sprache und Realität, der Begriff vermag das Begriffene entgegen Hegels Systemanspruch nicht vollkommen in sich zu resorbieren. Ein «Identitätsdenken» wie dasjenige Hegels ist «der absolute Anspruch von Herrschaft über die inner- und außermenschliche Natur.»¹² Zwar bedeutet Denken tatsächlich wesentlich identifizieren, sagen, «worunter etwas fällt, wovon es ein Exemplar ist oder Repräsentant»¹³, und das Denken hat immer die Tendenz, sich die Identität der Realität mit der Totalität seiner Identifizierungen vorzutauschen, negative Dialektik aber ist der Versuch, diesen Schein zu durchbrechen, ist, so Adorno, «das konsequente Bewußtsein von Nichtidentität.»¹⁴

Damit erhebt die negative Dialektik das Besondere, das Nichtidentische zum «wahren Interesse» der Philosophie.¹⁵ Da es aber kei-

¹⁰ Th.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, 354f.

¹¹ Ebd., 16f.

¹² Th.W. ADORNO, *Philosophische Terminologie*, Bd. 1. Frankfurt a.M. 1979, 184. Zur ausführlicheren Entfaltung dieses Themas bei Adorno vgl. H. GRIPP, *Theodor W. Adorno*, Paderborn 1986, 86ff.

¹³ Th.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, 152.

¹⁴ Ebd., 17. Ausführlicher zu Adornos – insgesamt gesehen recht komplexem – Identitätsbegriff, siehe A. THYEN, *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Frankfurt a.M. 1989, 113–131.

¹⁵ Adorno formuliert dies zu Beginn der *Negativen Dialektik* programmatisch wie folgt: «Philosophie hat, nach dem geschichtlichen Stande, ihr wahres Interesse dort, wo Hegel, einig mit der Tradition, sein Desinteressement bekundigte: beim Begriffslosen, Einzelnen und Besonderen; bei dem, was seit Platon als ver-

ne Erkenntnis ohne Begriffe gibt¹⁶ und Begriffe nur Allgemeines aussagen können, kann auch die negative Dialektik nichts anderes tun, als das Besondere durch das Allgemeine hindurch zu thematisieren.¹⁷ Es kann gar nicht «ohne Identifikation gedacht werden, jede Bestimmung ist Identifikation.»¹⁸ Die negative Dialektik kann auch nicht über den Begriff hinaus in eine Art unkritische Unmittelbarkeit zurückführen, sondern gelangt allein durch die bleibende Vermittlung des Allgemeinen hindurch zum Besonderen.¹⁹ Der Prozeß negativer Dialektik besteht somit darin, sich in seiner Begriffssetzung ständig zu berichtigen, fähig zu sein, über die eigenen Identifizierungen kritisch zu reflektieren, alle positiven Setzungen immer wieder zu negieren. Sie unterscheidet sich letztlich nur dadurch vom nichtdialektischen Denken, daß die Nichtidentität statt der Identität ihr Telos ist²⁰, daß sie gewissermaßen «die Ambivalenz von Identität und Nichtidentität» aushält.²¹

Nur durch das Fragment «als Form der Philosophie» kann die negative Dialektik diese Aufgabe erfüllen. Adorno fordert «Modelle» statt eines Systems, das wie im spekulativen Idealismus den Anspruch erhebt, «jeglichen Inhalt aus sich herauszuspinnen.»²² Das Modell «trifft das Spezifische und mehr als das Spezifische, ohne es in seinen allgemeinen Oberbegriff zu verflüchtigen. Philosophisch denken ist soviel wie in Modellen denken; negative Dialektik ein Ensemble von Modellanalysen.»²³ Das Prinzip solcher Modellanalysen besteht darin, die Begriffe in «Konstellation» treten zu lassen.²⁴ Das Phänomen muß, so Adorno, zu mehr werden, als «was es bei Hegel

gänglich und unerheblich abgefertigt wurde und worauf Hegel das Etikett der faulen Existenz klebte» (19f.).

¹⁶ Vgl. ebd., 17, 23, 105.

¹⁷ Entgegen Wittgensteins bekannter Aussage, wovon man nicht reden könne, darüber müsse man schweigen, gilt es, so Adorno, «zu sagen, was nicht sich sagen läßt» (21). Dialektik sei «das wie immer fragwürdige Vertrauen darauf, daß es der Philosophie doch möglich sei; daß der Begriff den Begriff, das Zurüstende und Abschneidende übersteigen und dadurch ans Begriffslose heranreichen könne ...» (ebd.).

¹⁸ Ebd., 152.

¹⁹ Ebd., 23.

²⁰ Ebd., 152.

²¹ Ebd., 157.

²² Ebd., 31.

²³ Ebd., 39.

²⁴ Ebd., 164. Zum Begriff der Konstellation bei Adorno vgl. auch H. GRIPP, *Theodor W. Adorno*, 127ff.

trotz aller Gegenerklärungen doch bleibt, Exempel seines Begriffs.»²⁵ Dies geschieht, indem die Begriffe mit Rücksicht auf die jeweilige Eigenart des Objektes um dieses herum so disponiert werden, daß das Objekt nicht mehr nur klassifiziert wird, sondern durch die Kombination der Begriffe das Nichtidentische des Objekts zum Ausdruck kommt.²⁶

Die für uns wichtige Konsequenz dieses Philosophieverständnisses nun ist Adornos Absage an alle «prima philosophia» im neuzeitlichen Sinne, d. h. an alle Versuche, durch rationale Letztbegründung Herrschaft über die Wirklichkeit zu erlangen.²⁷ Das Denken muß sich, hierin begegnen sich Adorno und die französische Postmoderne, lossagen «vom Ersten und Festen.»²⁸ Es gibt kein Festes und schlechterdings Erstes, dem «bruchlos das Ganze» entspringt.²⁹ Nicht daß es für die negative Dialektik gar nichts Festes gäbe, dieses Feste jedoch ist kein invariantes, überzeitliches Erstes, das man, so Adorno, aus dem, was variiert, herauschälen könnte, «als hätte man dann alle Wahrheit in den Händen.»³⁰ Es gibt Festes, aber alles Feste, alles Unmittelbare ist lediglich Moment der geschichtlichen Dynamik. Es gibt nichts Unmittelbares, was man aus der Dialektik heraussetzen und ihr zugrundelegen könnte, keinen zeitlosen Anfangspunkt für das Denken, keine absolute Form des Denkens, die aller Verwiesenheit auf sachhaltig Gedachtes vorausginge und für das Denken einen absoluten, voraussetzungslosen Grund bilden könnte. Nicht einmal auf der Ebene formaler Logik ist ein unzeitliches Apriori menschlichen Erkennens auszumachen. Kein Denkprinzip, kein logischer Grundsatz kann absolute Gültigkeit für sich in Anspruch nehmen, auch nicht der Satz vom Widerspruch.³¹ Es gibt keine reine An-

²⁵ Ebd., 38.

²⁶ Ebd., 164f.

²⁷ Inwiefern sich Adorno mit seinem Ansatz auch gegen die antike Metaphysik als «prima philosophia» verstanden richtet, geht sehr schön aus dem ersten Teil seiner Vorlesung über die Metaphysik hervor, in der er sich mit Aristoteles befaßt (Vorl. 1–13); siehe TH.W. ADORNO, *Metaphysik. Begriffe und Probleme*, Nachgelassene Schriften, Abt. IV, Bd. 14. Hrsg. von R. Tiedemann, Frankfurt a.M. 1998.

²⁸ Vgl. «La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines» in: J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Seuil 1967, 409–428.

²⁹ TH.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, 50.

³⁰ Ebd.

³¹ Der Widerspruch ist lediglich ein «Index der Unwahrheit von Identität»; er offenbart «das Nichtidentische unter dem Aspekt der Identität» (ebd., 17). Dia-

schauung, kein reines inhaltsloses Sein, keine reine, alle Inhalte begründende Identität des Selbstbewußtseins, des denkenden Subjektes mit sich selbst.

Dies bedeutet aber für Adorno, daß auch das sich dem erkennenden Subjekt entziehende Objekt eine unerläßliche Rolle im Prozeß menschlichen Erkennens erhält. Zwar gibt es ohne Denken, ohne Subjektivität, keine Objektivität der Erkenntnis, weil es kein erkennendes Verhältnis zur Realität gibt, es sei denn durch die Vermittlung der Subjektivität hindurch, es gibt aber auch keine Subjektivität, kein Denken, es sei denn in Orientierung am Faktischen, an der Erfahrung, d. h. an dem, was dem Begriff, der subjektiven Identifikation widersteht, dem Objekt. Die negative Dialektik hat «ihren Erfahrungsgehalt (...) am Widerstand des Anderen gegen die Identität.»³² Adorno spricht gar von einem «Vorrang des Objekts.»³³ Hiermit ist allerdings nicht gemeint, daß statt vom Subjekt bzw. von einem subjektiven Apriori her, durch das das Subjekt sich der Wirklichkeit lückenlos bemächtigt, die Erkenntnis unmittelbar vom Objekt selbst her zu gewinnen sei. «Vorrang des Objekts» meint zunächst vor allem, daß alle Subjektivität immer schon im Objektiven gründet, daß jedes Subjekt immer schon ein «Objekt unter Objekten» ist³⁴, d. h. es ist auch in seiner Erkenntnisfunktion ein somatisch gebundenes Subjekt. «Vorrang des Objekts» bedeutet aber auch, daß das letzte Telos des Erkenntnisaktes nicht die Identitätsleistungen des Subjekts sind, sondern das alle Identitäten durchbrechende Nichtidentische.³⁵ Es gilt, den Blick auf das Nichtidentische fortschreitend zu verstärken, bis hin zum Verschwinden des (identitätsstiftenden)

lektisches Denken muß fähig sein, «noch die Totalität seines logischen Anspruchs als Verblendung zu durchschauen» (ebd., 144). Damit ist das dialektische Denken dem Prinzip der Identität, dem Nichtwiderspruch jedoch nicht einfach enthoben. Es kann wie gesagt nur durch Identifizierungen hindurch denken und muß somit Identitäten setzen, aber es kann auch gezwungen sein, um der Realität selbst willen widersprüchliche Identitäten zu setzen.

³² Ebd., 163.

³³ Ebd., 185.

³⁴ Ebd.

³⁵ Vgl. H. GRIPP: «Vorrang des Objekts meint: Alles Denken ist vorrangig durch ein Moment bestimmt, das nicht Denken ist» (H. GRIPP, *Theodor W. Adorno*, 105). Entgegen A. Thyen ist damit aber ein wirklicher Vorrang des Objekts gegeben (vgl. A. THYEN, *Negative Dialektik und Erfahrung: Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Frankfurt a.M. 1989, 208ff.).

Subjekts im Nichtidentischen.³⁶ Aufgrund des so verstandenen Vorranges des Objekts aber bezeichnet Adorno die negative Dialektik als materialistisch.³⁷ Materie ist das allen subjektiven Denkbestimmungen gegenüber Unbestimmte, ein Synonym also für das Nichtidentische, für das «nicht in Bewußtsein Aufgehende.»³⁸ Materialistisch ist die negative Dialektik, weil das menschliche Denken einerseits aufgrund seiner Körpergebundenheit mit dem Materiellen «fusioniert» ist³⁹, andererseits, weil sie primär auf die Materie als das nichtidentische Objekt ausgerichtet ist.

Inwiefern jedoch vermag das Objekt aufgrund dieses Vorranges die Selbstimmanenz des seine Inhalte aus sich heraussetzenden Denkens zu durchbrechen? Wird hiermit etwas dem Subjekt schlechthin Heterogenes konstitutiv für die Denkleistungen des Subjekts oder bleibt die Überwindung des Begriffs eine reine Selbstkorrektur des begrifflichen Denkens durch sich selbst? Mit anderen Worten: Wie ist Adornos Öffnung in Richtung einer Überwindung der neuzeitlichen Wirklichkeitsbemächtigung durch den Begriff genau zu verstehen? Zunächst hat es den Anschein, als bleibe er letztlich doch in der Immanenz begrifflichen Denkens gefangen, denn es scheint keine Möglichkeit für das Nichtidentische, das Objekt, die Materie zu geben, positiv in die Immanenz des Subjekts einzubrechen. Es entsteht der Eindruck eines gewissermaßen rein passiven, negativen Widerstands des Objekts gegen die Identifizierungen des erkennenden Subjekts. Der dialektische Erkenntnisakt scheint völlig auf der Spontaneität des Subjekts zu beruhen, ein Subjekt, das im Sinne der negativen Dialektik das identifizierende Denken von innen her und von sich aus zu durchbrechen versucht, «ohne ihm dogmatisch von außen her eine vorgeblich realistische These zu kontrastieren.»⁴⁰

Adornos Ausführungen werden jedoch sporadisch durchbrochen von Aussagen, die diese Auffassung zumindest teilweise dementieren. Den subjektimmanenten Denkleistungen wird immer wieder eine nichtbegriffliche Erfahrung entgegengesetzt, und es wird zugleich

³⁶ «Solche Nichtidentität ist keine Idee; aber ein Zugehängtes. Das erfahrende Subjekt arbeitet darauf hin, in ihr zu verschwinden. Wahrheit wäre sein Untergang» (TH.W. ADORNO, Negative Dialektik, 189f.).

³⁷ Ebd., 193.

³⁸ Ebd., 194. Die Nähe bzw. Analogie dieses Materieverständnisses zu demjenigen von Aristoteles ist offenkundig. Vgl. TH.W. ADORNO, Metaphysik. Begriffe und Probleme, 103ff.

³⁹ Ebd., 193.

⁴⁰ Ebd., 174. Vgl. TH.W. ADORNO, Philosophische Terminologie I, 210.

deutlich gemacht, daß ohne von dieser Erfahrung gespeist zu sein, die Möglichkeit der Erkenntnis «schlechthin unverständlich» würde.⁴¹ Wir haben gesehen, daß alle Subjektivität selber auch Objekt ist, Objekt unter Objekten. Dies ist so zu verstehen, daß ein somatisches Moment alle Erkenntnis mitbestimmt: «Irreduzibel ist das somatische Moment als das nicht rein cognitive an der Erkenntnis.»⁴² Hiermit jedoch ist gemeint, daß außer den Denkleistungen meiner Spontaneität auch eine dieser Spontaneität nicht unterliegende Empfindung konstitutiv für den menschlichen Erkenntnisakt ist. Adorno macht dies vor allem mit Bezug auf Kant deutlich: Ein transzendentes Subjekt bedarf, um zu funktionieren, bei Kant auch der Empfindung. Ebenso wie an der reinen Apperzeption als formalem Apriori ist es an deren Gegenpol, der Empfindung als der «Kantischen Materie» befestigt.⁴³ Mit anderen Worten: Man kann die Synthese des Mannigfaltigen nicht allein der synthetischen Einheit der Apperzeption zuschreiben, denn synthetisieren läßt sich nur, «was es auch von sich aus gestattet und verlangt.»⁴⁴ Dieses Gestatten und Verlangen gibt deutlich zu erkennen, daß die Empfindung als ein das Denken mitbestimmendes Moment gedacht ist. In diesem Sinne jedenfalls scheint auch die Aussage zu verstehen sein, daß nach Adornos Auffassung Subjekt und Objekt «reziprok sich durchdringen.»⁴⁵ Ebenfalls in diesem Zusammenhang ist Adornos Rede von einer «unreglementierten Erfahrung», als einer subjektiven, individuellen Erfahrung, die noch nicht begrifflich durchdrungen ist, zu erwähnen.⁴⁶ Ohne eine solche, der Dialektik noch nicht unterliegende Erfahrung und ein mit ihr zusammenhängendes Wissen, sei, so nochmals, die Dialektik zur immanenten Selbstkritik des Denkens gar nicht fähig: «Ganz ohne Wissen von außen freilich, wenn man will ohne ein Moment von Unmittelbarkeit, eine Dreingabe des subjektiven Gedankens, der übers Gefüge von Dialektik hinausblickt, ist keine immanente Kritik fähig zu ihrem Zwecke.»⁴⁷ Diese Unmittelbarkeit wird

⁴¹ Ebd., 55.

⁴² Ebd., 194.

⁴³ Ebd., 141.

⁴⁴ Ebd., 142.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ebd., 129. Zum subjektiven Aspekt dieser Erfahrung vgl. Chr. TÖBBICKE, Negative Dialektik und kritische Ontologie. Eine Untersuchung zu Theodor W. Adorno, Würzburg 1992, 44ff.

⁴⁷ Ebd., 183.

dem vermittelnden Denken hier unvermittelt gegenübergestellt. Es entsteht ein Dualismus von Denken und Erfahrung. An anderer Stelle ist sogar von einer – für den alle Ursprünglichkeit verpöndenden Adorno erstaunlichen – «ursprünglichen Erfahrung» die Rede. Das Denken habe die Aufgabe, «das zu übersetzen, was vor der begrifflichen Zurüstung in einer solchen ursprünglichen Erfahrung gegeben sei.»⁴⁸

Hiermit stellt sich die Frage, wie dieses Gründen des Erkennens in einer vorbegrifflichen Erfahrung zu verstehen ist. In jedem Fall zu kurz greift die Interpretation, die diese «unreglementierte Erfahrung» lediglich zu einer Utopie erhebt, und auf diese Weise dem Problem des merkwürdigen Spannungsverhältnisses von negativer Dialektik und Erfahrung aus dem Wege geht.⁴⁹ Andererseits kann diese Erfahrung schwerlich als eine rezeptive Haltung zu den Gegenständen verstanden werden, durch die das Denken sich «verinhaltet», eine erkenntnistheoretische Auffassung, die Adorno der Generation von Simmel, Husserl und Scheler ausdrücklich zum Vorwurf macht⁵⁰, und was zudem angesichts seiner ausführlichen Kritik der «Ontologie» «als Bereitschaft, eine heteronome, der Rechtfertigung vorm Bewußtsein enthobene Ordnung zu sanktionieren», undenkbar ist.⁵¹

Eine recht klare Antwort auf die gestellte Frage gibt Adorno in seinen Ausführungen zum Verhältnis von Wahrnehmung und Empfindung in bezug auf Husserl.⁵² Wahrnehmung, dies muß vorausgeschickt werden, versteht Adorno als «rudimentäres Urteil»⁵³, sie ist somit ein intentionaler Akt, der bereits auf die Seite der Vermittlung durch das Begriffliche gehört, obwohl gerade Husserl in der Wahrnehmung die originäre Gegebenheit der Dinge festzumachen versucht. Während nun Husserl die Empfindung, die uns gegenüber der intentionalen Form Zugang zur sensuellen Materie verschafft, zu einem uneigenständigen Moment der Wahrnehmung macht, denn «das stoffliche Moment ist ihm auch im Prozeß inhaltlicher Erkenntnis nicht eigentlich deren Substrat, sondern bloße Funktion des geistigen

⁴⁸ TH.W. ADORNO, Philosophische Terminologie, I, 85.

⁴⁹ Vgl. die Ausführungen zu Adornos Erfahrungsverständnis in A. THYEN, Negative Dialektik und Erfahrung, 213ff.

⁵⁰ TH.W. ADORNO, Negative Dialektik, 57.

⁵¹ Ebd., 69ff.

⁵² TH.W. ADORNO, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien, Frankfurt a.M. 1972, 152ff.

⁵³ Ebd., 162.

Moments, Akzidens»⁵⁴, fordert Adorno im Sinne Kants, die Empfindung zu einem bewußtseinsheterogenen Moment zu machen.⁵⁵ Adorno bekennt sich eindeutig dazu, daß die Empfindung und die durch sie gegebene Erfahrung als etwas von Bewußtsein und Begriff Unabhängiges zu denken sei, «als ein Stück Natur, das nicht auf Subjektivität sich reduzieren läßt.»⁵⁶ Es gibt etwas Unmittelbares, das der Vermittlung des Begriffs entgeht. Diese Aussage wird allerdings sogleich durch die Aussage ergänzt, daß die Empfindung damit nicht zur «reinen» Unmittelbarkeit werde.⁵⁷ D. h. die Unmittelbarkeit ist dem dialektischen Denken gemäß niemals als solche, frei von aller Vermittlung gegeben: «Im realen Bewußtseinsleben findet sich keine bloße Empfindung losgelöst von der Wahrnehmung.»⁵⁸ Von daher heißt es auch in bezug auf die obengenannte ursprüngliche Erfahrung, es bleibe nicht bei dieser ursprünglichen Erfahrung, diese «ordne sich vielmehr selber in viel komplexere Zusammenhänge ein.»⁵⁹ Allerdings gilt auch umgekehrt, daß die Vermittlung nicht als umfassend gedacht werden darf, sondern ihr immer das Unmittelbare als das auf sie irreduzible Gegenüber bleibt: «Weder kann das unmittelbare Moment der Empfindung von der Vermittlung isoliert werden, noch umgekehrt, wie bei den nachkantischen Idealisten, die Vermittlung vom Moment der Unmittelbarkeit.»⁶⁰ Auch die Wahrnehmung vollzieht sich niemals ohne das Moment einer – von ihr unterschiedenen – Empfindung. Man kann den Sachverhalt auch wie folgt formulieren: So wie es bei Kant ein Ding an sich gibt, aber alle Bezugnahme darauf nur durch unser Apriori hindurch möglich ist, so gibt es auch eine unmittelbare Erfahrung, deren Vergegenwärtigung für ein Bewußtsein diese Erfahrung aber immer schon begrifflich vermittelt.⁶¹

⁵⁴ Ebd., 153.

⁵⁵ Ebd., 160.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Ebd., 161f.

⁵⁹ TH.W. ADORNO, Philosophische Terminologie I, 86.

⁶⁰ Ebd., 161.

⁶¹ Daß die Unmittelbarkeit bei aller Vermittlung immer etwas von der Vermittlung Getrenntes bleibt, drückt H. Gripp wie folgt aus: «Wie immer konstitutiv nur beide Momente gemeinsam, Erfahrung und Denken, Bewußtsein ausmachen, sie lassen sich auch unterscheiden und ihre Operationsweisen werden wesentlich unterschiedlich von Adorno gedacht: Dem Mimetischen, dem Erfahrungsmoment, als Modus nicht-diskursiver Erkenntnis, steht das diskursive Mo-

Wenn somit in der *Negativen Dialektik* von einem «Wissen von außen» als einem Moment von «Unmittelbarkeit» die Rede ist⁶², so scheint dies das «unmittelbare Wissen» zu sein, von dem in der *Metakritik der Erkenntnistheorie* die Rede ist⁶³, ein unmittelbares Wissen aber, das das Subjekt sich selbst immer nur vermittelt vergegenwärtigen kann, das nie in seiner Unmittelbarkeit selbst gegeben ist. Dennoch ist die Unmittelbarkeit der «Anstoß von außen», dessen die Dialektik immer bedarf.⁶⁴ Dieses vom Denken her gesehen Nichtidentische ist aber nicht nur negativer Widerstand gegen das begriffliche Denken. Es ist dem Begriff unabdingbar, weil es «dessen Ansichten desavouiert und *ihn verändert*.»⁶⁵ Eine Veränderung ist jedoch nicht anders denkbar, es sei denn das Erfahrene tritt selber als ein Positiv-Gehaltvolles in die Sphäre des Bewußtseins ein. Das unmittelbar Erfahrene des Nichtidentischen eine «präsubjektive Ordnung» nennen⁶⁶, hieße wohl Adorno zu sehr auf eine vorkritische Auffassung von Philosophie zurückbinden wollen⁶⁷, die Rede von etwas «qualitativ» bereits Bestimmtem allerdings erscheint mir unausweichlich⁶⁸, denn wenn es heißt, synthetisieren lasse sich nur, «was es auch von sich aus gestattet und verlangt»⁶⁹, ist damit eine den subjektiven Erkenntnisakt bestimmende Inhaltlichkeit des Objekts gesetzt.⁷⁰ Dieses qualitativ Bestimmte kann allerdings nur als vorbegrifflich be-

ment der Erkenntnis gegenüber» (H. GRIPP, Theodor W. Adorno, 121). Dieses «Spannungsverhältnis des Diskursiven und des Nicht-Diskursiven» thematisiert auch H. de Vries mit Bezug spezifischer noch auf die metaphysische, moralische und ästhetische Erfahrung bei Adorno (H. DE VRIES, *Theologie im pianissimo*, 173ff.; siehe auch Literaturverweise, Anm. 298). H. de Vries beklagt das Auseinanderklaffen von philosophischem Denken und derartigen Erfahrungen bei Adorno und versucht, das Ineinanderspielen dieser beiden Aspekte mit Hilfe von Levinas' Metapher der Spur des Anderen plausibel zu machen (ebd., 178f.).

⁶² TH.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, 183.

⁶³ TH.W. ADORNO, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, 157.

⁶⁴ TH.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, 183.

⁶⁵ Ebd., 141 (von mir hervorgehoben).

⁶⁶ Siehe K.H. HAAG, *Der Fortschritt der Philosophie*, Frankfurt a.M. 1983, 161, bzw. U. MÜLLER, *Erkenntniskritik und Negative Metaphysik. Eine Philosophie der dritten Reflektiertheit*, Frankfurt a.M. 1988, 219.

⁶⁷ Vgl. J. STAHL, *Kritische Philosophie und Theorie der Gesellschaft. Zum Begriff negativer Metaphysik bei Kant und Adorno*, Frankfurt a.M. 1991, 197ff.

⁶⁸ U. MÜLLER, *Erkenntniskritik und Negative Metaphysik*, 220.

⁶⁹ TH.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, 142.

⁷⁰ Heranzuziehen wäre vielleicht noch folgende Stelle: «Sich dem Objekt überlassen ist soviel wie dessen qualitativen Momenten gerecht werden.» (ebd., 53).

zeichnet werden, es ist etwas Anwesend-Abwesendes, ist eine gewissermaßen entschwindende Positivität, eine negative Positivität, die, wie der späte Levinas es formulieren würde, lediglich als «Spur» anwesend ist.⁷¹

Es gibt somit bei Adorno einen – wenn auch nur sehr beiläufig thematisierten – negativ-positiven, nichtbegrifflichen Einbruch von Fremdsinn in die Sphäre der spontanen Denkleistungen negativer Dialektik. Die durch Empfindung gegebene, unmittelbare, nichtbegriffliche Erfahrung ist konstitutiv für den subjektiven Begriff, da sie ihn zu verändern vermag. Das Objekt beeinflusst aufgrund seiner in das Subjekt einbrechenden Eigenidentität die Identifizierungen des Subjekts, indem es sie modifiziert. In einem sehr ähnlichen Sinn aber läßt sich auch bei Levinas ein Bestimmte des Subjekts durch eine ihm sinnfremde Alterität aufweisen.

II. Levinas' *Meta-Anthropologie*

So wie für Adorno ist auch für Levinas der Totalitätsanspruch neuzeitlichen Denkens bzw. dessen Überwindung Ausgangspunkt für das 1961 erschienene Hauptwerk *Totalité et infini*. Der Begriff «Totalität» steht als Inbegriff für eine Philosophie, die das Sein als ein geschlossenes System denkt, innerhalb dessen das einzeln Seiende nur ein der Verwirklichung des Ganzen untergeordnetes Moment bildet. Ein solches Totalitätsdenken beherrscht nach Levinas' Auffassung nicht allein die neuzeitliche, sondern die abendländische Philosophie insgesamt.⁷² Dem setzt Levinas den Begriff der «prophetischen Eschatologie» als Beziehung auf etwas «jenseits der Totalität»⁷³, auf das Unendliche entgegen.⁷⁴ Das Unendliche als ein Jenseits der Totalität ist jedoch nicht als etwas jenseits dieser Welt Liegendes zu verstehen, vielmehr begegnet es im Innerweltlichen selbst.⁷⁵ Gemeint ist die Beziehung zum jeweils einzelnen Mitmenschen, eine Beziehung, die diesem Mitmenschen, dem sogenannten Anderen eine irreduzible,

⁷¹ Auch H. de Vries versucht den Begriff der Spur in diesem Sinne mit Adorno in Verbindung zu bringen (H. DE VRIES, *Theologie im pianissimo*, 174ff.).

⁷² E. LEVINAS, *Totalité et infini*, X (20 = Seitenangabe deutsche Ausgabe).

⁷³ Ebd., XI (22).

⁷⁴ Ebd., XIII (25).

⁷⁵ Ebd., XI (22).

eine nicht auf ein Moment der Totalität oder des Prozesses der Verwirklichung dieser Totalität reduzierbare Identität gewährt.⁷⁶

Diese Beziehung zum Anderen ist mehr als ein intentionaler Akt, durch den der Andere zu einem Gegenstand meines Bewußtseins wird, denn es ist die Intentionalität, das intentionale Thematisieren, das die Dinge immer wieder als Teil der Totalität meiner Vorstellungswelt konstituiert. In der Beziehung zum Anderen begegnet mir Transzendenz, Unendlichkeit, radikale Jenseitigkeit gegenüber meiner Eigensphäre. Levinas verwendet in diesem Zusammenhang vor allem den Begriff der Unendlichkeit, weil gerade die Idee der Unendlichkeit sich dadurch auszeichnet, daß sie nur als das gedacht werden kann, was mein Denken zugleich übersteigt: «In der Idee der Unendlichkeit wird gedacht, was immer außerhalb des Denkens bleibt.»⁷⁷ Es geht somit darum, sich so auf den Anderen zu beziehen, daß dieser sich mir jenseits meiner Vorstellungen zu offenbaren vermag, zu offenbaren vermag als «radikale Exteriorität.»⁷⁸

Levinas bezeichnet die Beziehung zum Anderen als ein metaphysisches Streben, d. h. es handelt sich um eine Beziehung, für die ähnlich wie der Objektbezug Adornos die Distanz zum Relatum konstitutiv ist. Es besteht in dem Sinne eine radikale Trennung zwischen dem Subjekt des metaphysischen Strebens und dem Anderen als dem Ziel dieses Strebens, daß der Andere in seiner Andersheit nicht aufgehoben wird.⁷⁹ Für sich genommen ist das Subjekt, das Ich (le Moi) das Prinzip der Identität, es ist, wie es bei Levinas heißt, das Selbe (le Même). Dem Selben geht es darum, in allem, was ihm begegnet, sich selbst zu finden, den Dingen ihre Fremdheit, Andersheit (l'Autre) zu nehmen, sie sich durch intentionale Akte eigen zu machen, sie durch Arbeit, Bewohnen usw. in Besitz zu nehmen, bzw. theoretisch durch Vorstellungen und Begriffe, durch Thematisierung sich gemäß zu machen.⁸⁰ Die Beziehung zum Anderen jedoch durchbricht diese Reduktion auf das Selbe, indem der Andere mir vor aller Intentionalität begegnet, mir von sich her begegnet.⁸¹

⁷⁶ Ebd., XIII (25).

⁷⁷ Ebd., XIII (26).

⁷⁸ Ebd., XVII (32).

⁷⁹ Ebd., 4 (37).

⁸⁰ Ebd., 8 (42f.).

⁸¹ Ebd., 9 (44). Vgl.: «Bei der Idee der Unendlichkeit geht die Bewegung vom Gedachten aus und nicht vom Denken» (ebd., 33/81).

Diese Beziehung ist, so Levinas, Sprache.⁸² Sprache aber steht nicht für ein gegenseitiges thematisierendes sich Äußern über den Anderen, durch das sich die Gesprächspartner gegenseitig «verselbigen», konstitutiv für Levinas' Sprachverständnis ist vielmehr ein jeder Thematisierung vorausgehendes und sie aufbrechendes Anrufen des Andern. Als Angerufener ist der Andere «nicht Gegenstand meines Verstehens»⁸³, «kein Vorgestelltes, Gegebenes», sondern die Anrufung stiftet die überthematische «Offenbarung des Anderen»⁸⁴, eine Offenbarung an mich, die Offenbarung des *Antlitzes* des Andern ist. Das Antlitz ist nicht das Gesicht, das ich sehe, das als intentionaler Gegenstand vor meinen Blick tritt, sondern der Ausdruck dessen am Anderen, was auf eine Thematisierung irreduzibel ist.⁸⁵ Die Offenbarung des Antlitzes aber geschieht als Rede. In der Rede ist das Moment des Anrufes enthalten. Mit Rede meint Levinas damit die mündliche Rede. Nur in der mündlichen Rede ist der Andere als Anderer, d. h. als überthematisches Antlitz anwesend, denn nur hier kann er dem, was er äußert, ständig zur Seite stehen.⁸⁶ Die Fähigkeit dem, was man äußert, zur Seite stehen zu können, macht das Wesen von Sprache aus.⁸⁷ Der Redende begleitet seine eigene Äußerung, so daß er das in der Rede dunkel Gebliebene nachträglich zu klären, das gerade Gesagte immer wieder zu korrigieren vermag.⁸⁸ Hierdurch aber kommt das überthematische Moment am Anderen zum Ausdruck. Um es mit den Worten von *Autrement qu'être* auszudrücken: Das Sagen des Anderen bleibt in dem Gesagten mitgegeben.⁸⁹ Der Andere wird als das ungesagte Sagen im Gesagten präsent. Das Primat der «parole» über die «écriture» ist somit für Levinas unabdingbar. Allein die «parole» vermag die Irreduktibilität des sich in der Rede äußernden Anderen zu bewahren, allein in ihr teilt sich mir wahrhaft die Andersheit des Anderen mit, allein sie kann verhindern,

⁸² Ebd.

⁸³ Ebd., 93 (41).

⁸⁴ Ebd., 99 (45).

⁸⁵ Ebd., 168 (277).

⁸⁶ Ebd., 69 (135f.).

⁸⁷ Ebd., 70 (137).

⁸⁸ Ebd., 147 (250).

⁸⁹ Vgl. E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris 1974, 6ff. u.a. (dt.: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übers. von TH. WIEMER, Freiburg 1992, 29ff. u.a.). Siehe ausführlich hierzu R. FUNK, *Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Lévinas. Zur Frage einer neuen philosophischen Rede von Gott*, Freiburg i.Br. 1989, 246–358.

daß ich das Antlitz des Anderen auf ein Bild, das ich mir von ihm mache, reduziere.⁹⁰

In der Rede jedoch geschieht eine regelrechte «Umkehr» der Bewegungen.⁹¹ In ihr ist das Verhältnis Subjekt-Anderer nicht mehr eine Bewegung vom Subjekt zum Anderen sondern vom Anderen zum Subjekt: «Diese Bewegung geht vom Anderen aus.»⁹² Der Andere wird nicht vom Subjekt thematisiert, sondern er wendet sich mir zu, «bedeutet sich von sich selbst her»⁹³ und stellt auf diese Weise meine Spontaneität, d. h. meine thematisierende Tätigkeit in Frage.⁹⁴ Im Hinblick hierauf spricht Levinas auch von einer «Belehrung» durch den Anderen. Der Andere belehrt dadurch, daß er über die *Welt* redet, sie thematisiert;⁹⁵ was aber gelehrt wird, ist nicht die vom Anderen thematisierte Welt, sondern das Antlitz, die vorthematische Transzendenz des Anderen, die mein eigenes Thematisieren in Frage stellt: «Jene Stimme, die von einem anderen Ufer kommt, lehrt die Transzendenz selbst.»⁹⁶ Im Antlitz drückt sich anders gesagt ein Sinn aus, der aller intentionalen Sinnggebung vorausgeht.⁹⁷ Die Parallele zum für das erkennende Subjekt konstitutiven, nichtbegrifflichen Fremdsinn bei Adorno ist nicht zu übersehen.⁹⁸

⁹⁰ Zu Levinas' Primat der Rede vgl. die differenzierte Auseinandersetzung in TH. WIEMER, *Die Passion des Sagens*. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Levinas und ihre Realisierung im philosophischen Diskurs, Freiburg i.Br. 1988, 393ff. Das Primat der Rede erscheint mir allerdings dennoch unabdingbar. Es mag zwar auch im Schriftlichen eine gewisse Begegnung des Anderen geben, wie Wiemer im Anschluß an Derrida deutlich zu machen versucht (ebd., 395ff.), der Andere in seiner lebendigen Andersheit ist mir jedoch nur in der Rede zugänglich. Die Schrift ist natürlich im Verhältnis zum Gesprochenen kein «zweitrangiges Medium der Überlieferung» (ebd., 397), dennoch bleibt gegenüber dem Faktum der allein in der Rede gegebenen lebendigen Gegenwart alle Schrift grundsätzlich abkünftig. Levinas: «Die Werke bedeuten ihren Autor, aber indirekt, in der dritten Person» (E. LEVINAS, *Totalité et infini*, 38/89).

⁹¹ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, 39 (90).

⁹² Ebd., 170 (280).

⁹³ TH. WIEMER, *Die Passion des Sagens*, 357.

⁹⁴ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, 13 (51), 48 (103).

⁹⁵ Ebd., 69 (137), vgl. 184 (302).

⁹⁶ Ebd., 146 (248). Die Dimension der Höhe (*hauteur*) dieser Transzendenz braucht in diesem Zusammenhang nicht thematisiert werden.

⁹⁷ Ebd., 22 (65).

⁹⁸ Hierin sieht auch H. de Vries einen wichtigen Berührungspunkt zwischen Adorno und (dem späten) Levinas (vgl. H. DE VRIES, *Theologie im pianissimo*, 256).

Diese «Infragestellung meiner Spontaneität durch die Gegenwart des Anderen» nennt Levinas, weil sie jenseits der beherrschenden Geste intentionaler Thematisierung anzusiedeln ist, «Ethik.»⁹⁹ Nun wird zwar auch die Ethik in *Totalité et infini* erste Philosophie genannt¹⁰⁰, erste Philosophie darf hier jedoch gerade nicht im herkömmlich neuzeitlichen Sinn von Erstphilosophie verstanden werden, nämlich als ein die Herrschaft des Begriffs oder des Bewußtseins begründendes Wissen, sondern diese Bezeichnung steht gerade umgekehrt für eine grundsätzliche Unterwanderung dieser Form von Erstphilosophie. So kann es bei Levinas zugleich heißen: «Die ethische Beziehung ist der Ersten Philosophie (...) entgegengesetzt ...»¹⁰¹ Zwar ist die Beziehung zum Anderen eine phänomenologische bzw. meta-phänomenologische Letztgegebenheit, die Levinas zum Prinzip des Phänomens erhebt.¹⁰² Alles Gegebensein von Phänomenen setzt die Beziehung zum Anderen voraus, sie ist die Voraussetzung aller Thematisierung.¹⁰³ Das Erste für das erkennende Subjekt ist jedoch kein Prinzip, aus dem das Phänomen bzw. die Totalität der Phänomene letztbegründend deduziert werden kann.¹⁰⁴ Vielmehr handelt es sich um eine das erkennende Subjekt fundierende Ebene, die als Ebene der ethischen Verantwortung nicht wiederum gnoseologischen Charakter hat. Es ist die Ebene der in die Eigensphäre des Subjekts einbrechenden und auf sie nicht reduzierbaren Erfahrung der Altrität des Anderen, eine nichtintentionale Erfahrung, die jeglichen, insbesondere gnoseologischen Totalitätsanspruch sowie jegliches Fundament für einen solchen Anspruch, d. h. jeglichen Versuch einer Letztgründung des Erkennens in apodiktisch-theoretischer Gewißheit von vornherein entkräftet.

Zwar kommt Levinas hiermit der unmittelbaren Erfahrung bei Adorno sehr nahe, sein Ansatz unterscheidet allerdings dadurch wesentlich von dem von Adorno, daß er in *Totalité et infini* über die intentionale Vergegenwärtigung der nichtintentionalen Erfahrung des Anderen nicht reflektiert und damit das für Adorno wesentliche Moment der Einheit von Unmittelbarkeit und Vermittlung aus den Augen verliert. Die Beziehung zum Anderen ist auch für Levinas

⁹⁹ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, 13 (51).

¹⁰⁰ Ebd., 281 (442).

¹⁰¹ Ebd., 18 (58).

¹⁰² Ebd., 65 (129).

¹⁰³ Ebd. (vgl. vor allem 179ff./294ff.)

¹⁰⁴ Ebd.

keine weltlose Beziehung, sie besteht nicht in einer unmittelbaren Schau des Anderen¹⁰⁵, sie ist angewiesen auf den Inhalt der Rede, den Ausdruck des Antlitzes, durch die der Andere sich äußert. Sie hat jedoch als Ethik keinerlei gnoseologischen Charakter mehr. Die ethische Verantwortung löst Levinas' Verständnis nach die intentionale Thematisierung ab, überwindet sie, d. h. sie vermag sich der Theorie grundsätzlich zu entziehen. Die gnoseologische Bewegung geht vom Subjekt zum Anderen, die ethische geht vom Anderen zum Subjekt, eine Dialektik beider aber ist ausgeschlossen.¹⁰⁶

Der von Derrida vorgebrachte Einwand, Levinas habe nicht berücksichtigt, daß der Ausdruck des Anderen in Antlitz und Rede immer der Vereinnahmung durch das Vorstellungsvermögen des Subjekts ausgesetzt ist, ist somit – ganz im Sinne von Adorno – berechtigt.¹⁰⁷ Doch selbst wenn der Andere durch meine Thematisierung in gewisser Weise je schon seiner Alterität beraubt ist¹⁰⁸, hindert dies – und dies ist ebenfalls im Sinne von Adorno – nicht daran, daß das Bild, das ich mir vom Anderen mache, in der Rede dennoch ständig transzendiert wird. Selbst wenn die Transzendenz des Anderen, wie es in *Autrement qu'être* heißt, mir in meiner philosophischen Thematisierung immer nur als Spur (trace) im Sinne einer Zwischenbestimmung von Präsenz und Absenz gegeben ist, überhaupt nur als Spur «präsent» wird¹⁰⁹, die Transzendenz des Anderen erschließt sich mir dennoch im Sinne der genannten «Umkehr» primär als eine aktive Bewegung vom Anderen her zu mir hin. Dabei ist diese Bewegung nicht lediglich passiver Widerstand, sondern setzt wie bei Adorno im Subjekt eine vorthematische, nicht auf die Leistung des konstituierenden Subjekts zurückführbare Bedeutung (significa-

¹⁰⁵ Ebd., 147 (250).

¹⁰⁶ Wie auch P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil 1990, 387–393 (393) in bezug auf Levinas feststellt. Aufgrund dieser Differenz zu Adorno sind, wie auch H. de Vries hervorhebt, «Totalité et infini» und die «Negative Dialektik» natürlich nur teilweise vergleichbar.

¹⁰⁷ Die Negativität des Gegebenseins des Anderen qua Anderen für ein Subjekt sei unaufhebbar (vgl. J. DERRIDA, «Violence et métaphysique», 168ff.), bzw. der Andere könne mir immer nur vom Selben her gegeben sein (ebd., 184ff.).

¹⁰⁸ Ein Aspekt, der erst in *Autrement qu'être*, u.a. als grundsätzlicher «Verrat» des Anderen thematisiert wird (vgl. 8/32f. u.a.)

¹⁰⁹ Was die Kontinuität zwischen beiden Werken betrifft, schließe ich mich grundsätzlich der Auffassung von R. FUNK, *Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Lévinas*, 300–305, an. Zur «Spur» vgl. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 13ff. (41ff.); H. DE VRIES, *Theologie im pianissimo*, 274ff.; TH. WIEMER, *Die Passion des Sagens*, 70ff.

tion)¹¹⁰, eine Bedeutung eben, die alle Thematisierung, alle «Sinngebung» (im Husserlschen Sinn) begründet.¹¹¹

Die Überwindung der neuzeitlichen Erstphilosophie besteht somit wie bei Adorno im Einbruch eines vorbegrifflichen Gehalts, einer positiv-negativen, als Spur gegebenen Bedeutung in das sich diskursiv-thematisierend entfaltende Subjekt. Was bei Adorno eine Charakteristik des Objektbezuges im allgemeinen ist, beschränkt sich bei Levinas allerdings auf die Ebene der Beziehung zum Anderen.

III. Erkenntnistheoretische Erweiterung

Es stellt sich jetzt jedoch die Frage, ob die Herrschaft des Begriffs über die Wirklichkeit allein durch dieses vorbegriffliche Moment durchbrochen werden kann. Versuchen wir zunächst in Anlehnung an Levinas noch einen Schritt über seinen Ansatz hinauszugehen. Das Subjekt empfängt den Anderen dadurch, daß der Andere über die *Welt* redet, sie thematisiert. Levinas selbst zielt mit dieser Aussage wie gesehen darauf, daß aufgrund der Thematisierung von Welt durch den Anderen mir, dem Subjekt, indirekt die ebengenannte vorthematische Bedeutung mitgeteilt wird (die Andersheit des Anderen). Hat aber nicht auch die Thematisierung von Welt des Anderen auf meine Thematisierung von Welt einen Einfluß?

Für Levinas spielt dieses Moment keine Rolle, da das Thematisieren für ihn kein Bestandteil der ethischen Beziehung zum Anderen ist. Wenn man sich jedoch mit Ricoeur und Derrida im obengenannten Sinne von dieser Auffassung distanziert, kann von Levinas her deutlich gemacht werden, daß die von mir konstituierte Welt auch durch die aktive Entgegensetzung des positiven Sinnentwurfs des Anderen in Frage gestellt wird. Auch die Thematisierung der Welt durch den Anderen stört meine eigene Vorstellungswelt, reißt sie aus ihrer Selbstgenügsamkeit heraus, zwingt sie zur ständigen Modifikation ihrer selbst. Der Andere ist nicht bestimmungslose Materie, ist aber auch nicht lediglich unthematische Fremdbedeutung, sondern bestimmte Form, die meiner eigenen Formgebung in die Quere kommt, die in meine Eigenwelt eindringt, sie aufbricht. Zwar wird auch diese bestimmte Form bereits wieder von mir thematisiert rezipiert – die Negativität aller Fremdwahrnehmung ist un-

¹¹⁰ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, 181ff. (297ff.).

¹¹¹ Ebd.

hintergebar –, der Sinn des Anderen führt jedoch, wenn ich ihn wirklich rezipiere, zugleich zu einer Modifikation meiner eigenen Sinnggebung und bricht, wenn auch ebenfalls oft hinter meinem Rücken, in einem noch hervorgehobeneren Sinne *positiv* in die Welt meiner intentionalen Eigenleistungen ein.¹¹² Man kann dies so ausdrücken: Während die Andersheit des Anderen «verselbigt» wird, wird das Selbe durch den Anderen in seiner Selbigkeit verändert.

Zugleich hiermit aber stellt sich als zweite Frage: Ist die aktive Entgegensetzung eines positiven Sinnes allein auf der Ebene zwischenmenschlicher Beziehungen möglich? Muß nicht im Hinblick auf den allgemeineren Ansatz Adornos die positive Bewegung vom Anderen her analog auch als eine Bewegung vom Seienden überhaupt her konzipiert werden?¹¹³ Levinas selbst wehrt sich entschieden gegen eine solche Verallgemeinerung. Nur dem anderen Menschen kommt wahre Andersheit zu.¹¹⁴ Die Struktur der Dinge besteht für ihn in ihrer Funktionalität, in ihrer je besonderen Zweckmäßigkeit und dem Funktionszusammenhang, in dem sie im Verhältnis zu den anderen Dingen stehen. In diesem Funktionszusammenhang gehen sie zwar nicht ganz auf, wenn wir sie in ihrer Individualität betrachten¹¹⁵, von ihrer Individualität her betrachtet, treten sie hervor, wie sie an sich selbst sind, durchbrechen sie das Begriffsgeflecht, durch das wir sie funktional in die Totalität des Weltzusammenhanges einordnen. Das Mehr an Sein, das sich auf diese Weise offenbart, ist jedoch für Levinas, ähnlich der Nausée-Erfahrung Sartres, lediglich eine Offenbarung reiner Absurdität. Das ontologische Mehr ist gegenüber den funktionalen Bestimmungen, die den Gegenstand definieren, sinnlose Bestimmungslosigkeit. Die Din-

¹¹² Eine Positivität, die damit natürlich zu unterscheiden ist von der Positivität der ethischen Verantwortung, die in *Autrement qu'être* ständig angesprochen wird.

¹¹³ Bereits Derrida hinterfragt die Beschränkung Levinas' auf die Sphäre der Intersubjektivität. Er argumentiert mit dem Hinweis darauf, daß der Widerstand des Anderen nur im Widerstand der Dinge gründen könne (J. DERRIDA, «Violence et métaphysique», 140), bzw. der Husserlsche Horizont als das für die Objektivierung grundsätzlich Uneinholbare die Voraussetzung für die Uneinholbarkeit des Anderen sei, daß mit anderen Worten die Ethik nicht das Andere des Phänomens sei, sondern in ihm sein eigenes Fundament habe (ebd., 177f.).

¹¹⁴ «Es ist nur der Mensch, der mir absolut fremd sein kann – widersetzlich gegen jede Typologie, jedes Genus, jede Charakteriologie, jede Klassifikation; nur der Mensch kann daher Terminus einer «Erkenntnis» sein, die schließlich über das Objekt hinaus vordringt» (E. LEVINAS, *Totalité et infini*, 46/100).

¹¹⁵ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, 46 (101).

ge haben, so Levinas, kein Eigenlicht.¹¹⁶ Während mir also der Andere über alle meine Bewußtseinsinhalte hinaus durch Rede und Antlitz seinen eigenen Sinn entgegensetzen kann, reduziert sich die Alterität der Dinge auf radikale Inhaltslosigkeit, auf die Absurdität puren Daseins.

An dieser Stelle kritisiert Levinas auch die Verallgemeinerung des Ich-Du-Verhältnisses durch Buber.¹¹⁷ Ein möglicher Überstieg über die anthropozentrische Perspektive Levinas', der zugleich über Adornos lediglich vorbegrifflichen Einfluß des Objekts auf das erkennende Subjekt hinausweist, kann im Rahmen dieses Aufsatzes nicht mehr ausführlich dargelegt werden, läßt sich aber gerade von Buber her zumindest andeuten. Obwohl die begriffliche Ausarbeitung seines Ansatzes ungenügend ist und der von mir gemeinte Zusammenhang letztlich nur anklingt, trotz der zahlreichen Kritik auch, die von anderer Seite gegen Bubers Ontologisierung des Ich-Du-Verhältnisses vorgebracht wurde¹¹⁸, weist seine Konzeption m. E. in die Richtung, in die grundsätzlich über Levinas und Adorno hinaus zu gehen wäre.

Ausgangspunkt sind für Buber die Grundworte Ich-Du und Ich-Es. Sie bezeichnen die zwei Grundhaltungen menschlichen In-der-Welt-Seins. Während das Ich-Es-Verhältnis für alle vom Ich ausgehenden Tätigkeiten gilt, durch die ich Dinge oder Personen in meinen subjektiven Erfahrungshorizont einordne, mich ihrer somit bemächtige¹¹⁹, bezeichnet das Ich-Du-Verhältnis eine Beziehung der Gegenseitigkeit, durch die mir der Gegenstand bzw. der andere Mensch sich als etwas die durch intentionale Akte konstituierte Erfahrung Transzendierendes offenbart. Buber führt hierzu das Beispiel der Betrachtung eines Baumes an.¹²⁰ Ich kann Beobachtungen an ihm anstellen, ihn in eine Gattung einreihen und ihn als Exemplar

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ Ebd., 40 (92). Levinas spricht diesbezüglich vom «formalen» Charakter der Ich-Du-Beziehung bei Buber.

¹¹⁸ Vgl. M. THEUNISSEN, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1965, 279, sowie die Begründung dieser Ontologisierung durch den Einfluß von Kant in: B. CASPER, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Freiburg i.Br. 1967, 282ff.

¹¹⁹ M. BUBER, *Das dialogische Prinzip*, Darmstadt 1984, 33. Vgl. die Ausführungen von M. THEUNISSEN, *Der Andere*, 259ff., zur impliziten Absetzung Bubers u.a. von Husserl.

¹²⁰ Ebd., 10ff.

dieser Gattung betrachten, ihn als Ausdruck der Gesetze erkennen, die die Welt zusammenhalten oder sogar ihn zu einer bloßen Zahl verflüchtigen. Bei all diesen Herangehensweisen an den Baum vergleiche ich ihn mit anderen Gegenständen, typisiere ihn, reihe ihn in andere Klassen von Gegenständen ein, behandle ihn als Fall von ... Dementgegen steht ein Verhältnis zu dem Baum, bei dem ich ihn weder vergleiche noch typisiere oder klassifiziere, sondern mir ihn zum ausschließlichen Gegenstand meiner Betrachtung mache, so daß er sich mir unabhängig von aller Vergleichbarkeit mit anderen Gegenständen in seiner singulären Ganzheit offenbart. Dabei ist das Ganze des Baumes mehr als die Summe der Teile, die mir die begriffliche Analyse dieses Baumes zu erkennen gibt. Das Ganze ist mehr als seine Teile, so wie, so Buber, «die Melodie nicht aus Tönen sich zusammensetzt, der Vers nicht aus Wörtern und die Bildsäule nicht aus Linien.»¹²¹

Was hier anklingt, ist ein gestalttheoretisches Wirklichkeitsverständnis, dessen philosophische Ausarbeitung trotz verschiedener Ansätze¹²² im Grunde genommen noch aussteht. Während sich der Gegenstand für Levinas über die Analyse seiner funktionalen Bestimmungen hinaus nur als ein leeres Etwas, als ein absurdes Dasein erweist, erschließt sich mir in der Buberschen Ich-Du-Beziehung auch das dingliche Sein als eine überbegrifflich-inhaltliche Sinnfülle. Mit anderen Worten: Während der individuelle Gegenstand bei Levinas zur reinen Negation aller Inhaltlichkeit wird, deutet Buber an, daß, wenn wir die komparative Ebene verlassen, wenn wir über die Ebene des bloß analytischen Beziehungsgeflechts hinausgehen, wir den Gegenstand nicht als ein sich verflüchtigendes absurdes Etwas wahrnehmen, sondern in ihm eine sich mitteilende Inhaltlichkeit erblicken, die allen Versuchen intentionaler Bewältigung widersteht, meinen ich-es-haften Entwurf des Gegenstandes stört, d. h. immer wieder als etwas Fremdes, für mich Unbewältigtes in meine Vorstellungswelt einbricht und sie in Frage stellt. Man muß dies nicht wie Buber im Sinne einer «gegenseitigen Konstitution» von Ich und Du im «Zwischen» verstehen¹²³, sondern kann es auch im Sinne Adornos

¹²¹ Ebd., 12. Von hier aus wäre auch Levinas' negative Kunstauffassung in *Totalité et infini* zu korrigieren (vgl. TH. WIEMER, *Die Passion des Sagens*, 357ff.).

¹²² Vgl. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard 1945, oder A. GURWITSCH, *The Field of Consciousness*, Pittsburgh 1964.

¹²³ Vgl. die Ausführungen zu Buber in M. THEUNISSEN, *Der Andere*, 273ff.

und Levinas' als Einbruch der Spur des Objekts bzw. des Anderen in meine Welt asymmetrisch vom Objekt bzw. vom Anderen her deuten. Das im übertragenen Sinne «Antlitz» der ganzheitlichen Gestalt, der in ihr enthaltene «logos», der – auch wieder im übertragenen Sinne – «Rede» an mich ist, erweist sich als eine positive Entgegensetzung von Sinn, die meiner eigenen, intentionalen Sinngebung immer wieder in die Quere kommt, sie nicht nur immer wieder zur Selbstkorrektur zwingt, sondern – im Sinne der absoluten Andersheit des Anderen bei Levinas¹²⁴ – grundsätzlich für meine eigene Sinngebung uneinholbar ist.

Inwiefern jedoch ist hiermit eine Analogie zur Modifikation meiner Thematisierung von Welt durch die Thematisierung von Welt des Anderen gegeben? Für Buber bildet das Ich-Du-Verhältnis bzw. die gestalterblickende Erkenntnis ein Verhältnis reiner Unmittelbarkeit. Damit aber setzt er sich der Kritik der Gestalttheorie aus, die Adorno mit Bezug auf ihre philosophische Verarbeitung durch Scheller in der *Metakritik der Erkenntnistheorie* angedeutet hat.¹²⁵ Die philosophische Gestalttheorie sei problematisch, denn sie müsse «das Gegebene als Elementares dem Ganzen unmittelbar gleichsetzen» und gewähre darum «der Vermittlung so wenig Raum wie die Phänomenologie.»¹²⁶ Wenn in der Tat das Gestaltganze als das originär Gegebene verstanden wird, als das, was sich jenseits aller begrifflichen Vermittlung uns unmittelbar so offenbart, wie es an sich selbst ist, dann erweist sich der gestalttheoretische Ansatz von Adornos Prinzip her, demnach es keine unvermittelte Unmittelbarkeit gibt, als fragwürdig. Der gestalttheoretische Ansatz muß jedoch nicht im Sinne dieses gewissermaßen naiven Gestaltverständnisses ausgelegt werden. Es genügt zu seiner Behauptung, einen Unterschied zu setzen zwischen der analytischen Betrachtung der Elemente eines Gegenstandes und einer gestaltenlesenden, die einen Gegenstand in seiner Ganzheit zu erfassen sucht. Um ein einfaches Beispiel zu nehmen: Es besteht bei der Tätigkeit des einfachen, abbildenden Zeichnens ein Unterschied zwischen der Analyse der Elemente des Gegenstandes, die mein konkretes Abzeichnen begleitet, und der Betrachtung des Gegenstandes als Ganzem, an der ich die Analyse ständig überprüfe. Dabei wendet die Analyse den Blick weg vom Ganzen auf die Teile der Gestalt, während die Gestaltwahrnehmung versucht,

¹²⁴ E. LEVINAS, *Totalité et infini*, 168f. (277f.)

¹²⁵ TH. W. ADORNO, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, 162–164.

¹²⁶ Ebd., 164.

weg von den Teilen das Ganze zu erfassen. Auf der Ebene begrifflichen Verstehens aber bedeutet dies: Neben der begrifflichen Analyse der Elemente eines Gegenstandes gibt es die – ebenfalls begrifflich bestimmte! – Erschließung der Gestalt. Die Gestalterschließung aber stellt eine Thematisierung des Gegenstandes dar, die auf das sie transzendierende Nichtbegriffliche des Gegenstandes als ihr Telos gerichtet ist, in der mit anderen Worten das Ganze des Gegenstandes so als «Spur» gegeben ist, daß diese Spur die thematische Erschließung des Gegenstandes bestimmt. Eine solche Gestalterschließung stellt die analytische Thematisierung ständig in Frage und zwingt sie zu Modifikationen. Hiermit aber ist im Grunde nichts anderes gesetzt als Adornos Kontrast zwischen einem auf Identität und einem auf Nichtidentität gerichteten Denken. Auf diese Weise kann eine gestalttheoretische Erkenntnistheorie als ein Analogon zur gegenseitigen thematischen Beeinflussung von Subjekten konstruiert werden, ohne das Prinzip der Vermitteltheit alles Unmittelbaren bzw. das Prinzip, daß alles Verstehen vom je historisch bedingten, individuell modulierten und begrifflich vorbestimmten Verstehenshorizont abhängig ist, aufzugeben.

Die Überwindung der neuzeitlichen Erstphilosophie, ihres z. T. radikalen Anspruchs der Beherrschung von Wirklichkeit durch den Begriff bzw. das Bewußtsein beschränkt sich somit nicht auf den Aufweis einer vorthematischen Einwirkung des Objekts bzw. des Anderen auf die Sphäre meiner spontanen Bewußtseinsleistungen. Auch die Thematisierung von Welt des Anderen bzw. die Gestalterschließung modifizieren im Sinne der hier vorgenommenen Erweiterung die intentionale Thematisierung des empfangenden Subjekts. Bei aller Erweiterung darf aber, und hiermit schließe ich im Sinne eines Desiderats, das besondere Anliegen Levinas' nicht unterboten werden: Das positive An- und Abwesen des Anderen in der Selbigkeit des erkennenden Subjekts muß über das hier Gesagte hinaus dennoch als eine alles dinghaft-duhafte An- und Abwesen qualitativ übersteigende Spur ausgewiesen bleiben.