

ANNE CLAUSEN

Der Anspruch des Gewissens

Zur Konstitution ethischer Subjektivität
bei Hegel und Levinas





PARADEIGMATA

Die Reihe *Paradeigmata* präsentiert historisch-systematisch fundierte Abhandlungen, Studien und Werke, die belegen, dass sich aus der strengen, geschichtsbewussten Anknüpfung an die philosophische Tradition innovative Modelle philosophischer Erkenntnis gewinnen lassen. Jede der in dieser Reihe veröffentlichten Arbeiten zeichnet sich dadurch aus, in inhaltlicher oder methodischer Hinsicht Modi philosophischen Denkens neu zu fassen, an neuen Thematiken zu erproben oder neu zu begründen.

BAND 46

ANNE CLAUSEN

Der Anspruch des Gewissens

Zur Konstitution ethischer Subjektivität
bei Hegel und Levinas

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über <https://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-4415-4

ISBN eBook 978-3-7873-4416-1

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2023. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch
für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspei-
cherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und
54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: Jens-Sören Mann. Druck und Bindung:
Hubert & Co., Göttingen. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier,
hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

Meinem Doktorvater

Holmer Steinfath



Inhalt

Vorwort	11
Einleitung	13
Aufbau der Arbeit und Forschungsstand	19
I. Die logische Struktur der Subjektivität	29
I.1 <i>Subjektivität als inneres Prinzip von Wirklichkeit und Denken</i>	32
I.1.1 Das Denken des Unendlichen	33
I.1.2 Selbstdifferenz, Widerspruch und Rückgang in den Grund	36
I.1.3 Wirklichkeit als reine Immanenz	39
I.1.4 Freiheit als Selbstbestimmung: die Totalität des Begriffs	41
I.1.5 Die Begriffsstruktur des Ichs	44
I.2 <i>Die Historizität der Denkbestimmungen</i>	45
I.2.1 Die Selbtkritik des Bewusstseins: Hegels Erfahrungsbegriff	47
I.2.2 Natürliches Bewusstsein und sich selbst vollbringender Skeptizismus	50
I.2.3 Lebensformen als Geistesgestalten	52
II. Hegels Kritik des Gewissens	55
II.1 <i>Der Begriff des Willens</i>	57
II.1.1 Die formale Struktur des Willens	58
II.1.2 Der richtige Inhalt des Willens	60
II.2 <i>Die Kritik der kantischen Moralität und des formellen Gewissens</i>	61
II.2.1 Die Formalismus-Kritik an Kant	62
II.2.2 Die Kritik des formellen Gewissens	64
II.2.3 Das Gewissen als Prinzip der Freiheit	68
II.3 <i>Die Realisation des freien Willens in der Sittlichkeit</i>	71
II.3.1 Das wahrhafte Gewissen als sittliches Bewusstsein	73
II.3.2 Hegels Revision der kantischen Autonomie-Konzeption	76
II.3.3 Das Janusgesicht der zweiten Natur	78

III. Gewissen und Anerkennung	81
III.1 <i>Selbstbewusstsein und Anerkennung</i>	83
III.1.1 Der Übergang vom Bewusstsein zum Selbstbewusstsein	84
III.1.2 Der Kampf auf Leben und Tod und die Herr-Knecht-Dialektik	87
III.2 <i>Die Realisierung von Selbstbewusstsein in der Gewissensdialektik</i>	90
III.2.1 Die Auflösung der sittlichen Substanz durch das Gewissen ...	91
III.2.2 Die schöne Seele	93
III.2.3 Die Gewissens-Dialektik	94
III.2.4 Versöhnung als Rückkehr zur Übereinstimmung mit sich	98
IV. Das Gewissen im System	101
IV.1 <i>Die welthistorischen Individuen als Modell für den Bruch mit der Ordnung?.....</i>	102
IV.1.1 Hegels Unterscheidung zwischen antiker und moderner Sittlichkeit	104
IV.1.2 Sokrates und das Prinzip der Reflexivität	106
IV.1.3 Kritik der Konzeption exzessiver Subjektivität	108
IV.2 <i>System der Freiheit?</i>	113
IV.2.1 Möglichkeiten und Grenzen einer begrifflichen Kritik am Gegebenen	114
IV.2.2 Das Verhältnis von Intersubjektivität und Objektivität	118
IV.2.3 Die List der Vernunft und das Urteil der Geschichte	120
IV.2.4 Die Elimination der Freiheit	124
V. Das Gewissen als Affektion durch Transzendenz	129
V.1 <i>Levinas' Kritik des Immanenzdenkens</i>	132
V.1.1 Der Imperialismus des Selben	133
V.1.2 Das Begehr des Unendlichen	135
V.2 <i>Die Herausbildung des Ichs in der Immanenz</i>	139
V.2.1 Das getrennte Ich: der Psychismus	139
V.2.2 Die Realisierung des Psychismus im Genuss	141
V.3 <i>Der Einbruch des Anderen</i>	144
V.3.1 Die Transzendenz des Anderen	145
V.3.2 Die Infragestellung des Ichs durch den Anderen: das Gewissen	149

V.4	<i>Das Verhältnis von Gewissen und Bewusstsein</i>	154
V.4.1	Vernunftkritik vom Anderen her	155
V.4.2	Das Gewissen als Bedingung des Bewusstseins	158
V.4.3	Ethik als erste Philosophie	161
VI.	Die Subjektivität des Subjekts als <i>der-Andere-im-Selben</i>	167
VI.1	<i>Die diastatische Struktur des Subjekts</i>	171
VI.1.1	Die diastatische Struktur des Subjekts in den frühen Schriften	172
VI.1.2	Die reife Konzeption diastatischer Subjektivität I: das Gewissen	176
VI.1.3	Die reife Konzeption diastatischer Subjektivität II: Sagen und Gesagtes	182
VI.2	<i>Ethische Subjektivität</i>	184
VI.2.1	Leiden für den Anderen: die Substitution	185
VI.2.2	Die Geburt des Ichs aus der Affektion des Anderen	191
VI.2.3	Kain oder der Fall des Psychopathen	194
VI.3	<i>Freiheit als Inspiration durch das Gute</i>	198
VI.3.1	Die unfreiwillige Bindung an das Gute	199
VI.3.2	Substitution als Freiheit von sich	202
VI.3.3	Die Struktur von Autonomie: Inspiration und Prophetie	205
VII.	Gewissen und Gerechtigkeit	209
VII.1	<i>Verantwortung für Gerechtigkeit</i>	214
VII.1.1	Aporetische Gerechtigkeit	216
VII.1.2	Das ethische Urteil	222
VII.1.3	Schwierige Universalität	226
VII.2	<i>Schwierige Freiheit</i>	231
VII.2.1	Endliche Freiheit als Hetero-Autonomie	234
VII.2.2	Der Anspruch des Anderen als Inspiration der Kritik am Gegebenen	238
VII.2.3	Ontologie und Gerechtigkeit	241
VII.2.4	Demokratie-im-Kommen	244
	Endliche Subjektivität – Ethische Subjektivität	247
	Literaturverzeichnis	257

Vorwort

Das vorliegende Buch ist die leicht überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die ich im März 2021 an der Philosophischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen verteidigt habe. Es ist auch und vor allem das Resultat einer Suche nach Orientierung. Dass es geworden ist, was ich wollte, ohne dass ich zu Anfang genau sagen können, was das ist, erfüllt mich mit Freude und Dankbarkeit. Auf diesem Weg haben mich Menschen unterstützt und begleitet, denen ich an dieser Stelle meinen Dank aussprechen möchte.

Meinem Doktorvater, Holmer Steinfath, widme ich in tiefempfundener Dankbarkeit diese Arbeit. Er hat schon Vertrauen in mich gesetzt, als ich selbst es noch nicht tat, und mir die entscheidenden wissenschaftlichen Möglichkeiten eröffnet. Von ihm lernen zu dürfen, philosophisch und menschlich, ist ein großes Glück.

Joachim Ringleben verdanke ich meine ersten Hegel-Kenntnisse. Dafür und für die Freundschaft, die in den vier Jahren der gemeinsamen allwöchentlichen Lektüre der *Wissenschaft der Logik* entstanden ist, danke ich ihm von ganzem Herzen.

Die ersten Hegel-Schritte mit mir gegangen ist Morteza Fakharian. Für den Rückhalt, den er mir gegeben hat, auch bei der gemeinsamen Organisation zweier thematisch einschlägiger Fachtagungen, bin ich ihm dankbar.

Das Feld der französischen Phänomenologie wurde mir durch meinen Zweitgutachter Thomas Bedorf eröffnet. Ihm verdanke ich zudem den entscheidenden Hinweis auf das Gewissen, welches zum thematischen Zentrum des ganzen Projekts geworden ist.

Mein Verständnis von Hegel und Levinas, aber auch mein Einblick in die Philosophie als akademische Praxis, wurde erweitert durch zwei Forschungsaufenthalte. Möglich wurde dies durch meine Gastgeber an der Pennsylvania State University, USA, Robert Bernasconi, und an der University of Warwick, UK, Stephen Houlgate. Mit ihnen durfte ich in einer wichtigen Phase meiner Arbeit an der Dissertation anregende und stets gewinnbringende Gespräche führen.

In meine philosophische Stärke habe ich gefunden in den Gesprächen mit Brady Bowman, der zudem auch das gesamte Manuskript gelesen hat. Seine wertvollen Hinweise und kritischen Nachfragen haben mir geholfen, an manchen Stellen die argumentativen Zusammenhänge deutlicher herauszustellen und den Text insgesamt lesefreundlicher zu gestalten. Möge das Gespräch zwischen uns nie enden.

Unterstützt wurde ich nicht nur durch Menschen, die in der einen oder anderen Weise der Universität angehören. Ich danke meiner Mutter, Eva Clausen, und

meinen Freunden Cornelis Kater und Marco Wenzel, die auf je ihre Weise nie aufgehört haben, für mich da zu sein.

Dieses Buch erscheint an genau dem Ort, den ich mir dafür gewünscht habe. Für seine überaus freundliche Unterstützung und die gute Zusammenarbeit bedanke ich mich herzlich bei Marcel Simon-Gadhof, durch den das möglich wurde.

Göttingen, im April 2023

Anne Clausen

Einleitung

Dem Gewissen haftet eine eigentümliche Zweideutigkeit an. Es steht für die Bindung des Subjekts an das Gute und ist damit ebenso unverfügbar wie unantastbar: Weder die eigene Überzeugung noch die eines Anderen kann beliebig verändert werden; zugleich würde es die menschliche Freiheit und Würde in ihrem Kern zerstören, der eigenen Gewissensbindung nicht entsprechen zu können. Jedoch können die Überzeugungen des Subjekts inhaltlich höchst zweifelhafter Natur sein. So hat das Gewissen einerseits den Status einer letzten Instanz, auf die wir uns berufen. Andererseits werden aber im Namen des Gewissens auch unmenschliche Ansichten vertreten und abscheuliche Verbrechen begangen. Es ist also problematisch, wenn der Gewissensstandpunkt der letzte Maßstab für Urteile und Handlungen sein soll, ist er doch stets der Gefahr ausgesetzt, idiosynkratischen Meinungen die Weihe der Allgemeingültigkeit zu verleihen und Gewalttaten zu heiligen.

Dennoch ist das Gewissen als Urteils- und Kontrollinstanz kaum verzichtbar. Das Gewissen steht für die Unabhängigkeit des Individuums gegenüber seinen eigenen Trieben und Interessen, die zugleich seine Unabhängigkeit von der Zustimmung Anderer und gegenüber Zwang oder Korruption impliziert. Verbindlichkeit ist, wie Immanuel Kant argumentiert, ohne Gewissen gar nicht möglich und daher ein gesellschaftliches Zusammenleben gewissenloser Individuen schlechthin undenkbar. Aber auch hier stellt sich die Frage nach der Art und Gel tung der Werthaltungen. Denn der Grat zwischen dem *autonomen Gewissen*, das der Korruption widersteht, und dem *autoritativ ausgerichteten Gewissen*, das das Subjekt einer Ideologie zueignet, wie dies gar keine äußere Kontrolle vermag, ist schmal. Gegenüber dem schlechten Individualismus droht der Konformismus.

Auch phänomenal ist das Gewissen zweideutig: Das Gewissen steht für einen Anspruch, der das Ich ganz persönlich betrifft. Dieser Anspruch erscheint einerseits als das Eigenste, Innerste des Ichs und wird von diesem in seiner Unverfügbarkeit doch zuweilen wie ein Fremdes erfahren. Dabei kann das Gewissen mit einer zwingenden Eindeutigkeit gebieten, die jede Zu widerhandlung ausschließt; es kann aber auch nur als die Spur eines Anspruches aufflackern, der sich bei näherem Hinsehen schon verflüchtigt hat.

Was hat es also mit dem Gewissen auf sich? Welche Bedeutung hat die Verbindlichkeit, die sich in ihm abzeichnet? Während das Gewissen in der jüdisch-christlichen Tradition mit dem göttlichen Gesetz assoziiert ist, einer unbedingten Autorität also, wird es in der zunehmend säkularisierten Gesellschaft

psychologisch verstanden und rationalisiert. Steht das Gewissen also lediglich für die Verinnerlichung kontingenter sozialer Normen? Oder kommt ihm eine eigene Art der Evidenz zu?

Die grundlegende These, die die vorliegende Arbeit zur Geltung bringen will, ist, dass der Begriff des Gewissens auf die *wesentliche Selbstdifferenz* menschlicher Subjektivität verweist. Das menschliche Subjekt zeichnet sich dadurch aus, dass es stets in Differenz zu sich selbst steht; dass es sich also nicht schon »hat«, sondern immer erst *wird*. Die *wesentliche Differenz* ist dabei jene, die nicht *irgendeinen* Mangel betrifft, sondern das Subjekt in seinem Wesen ausmacht. Diese Differenz ist philosophiehistorisch ganz unterschiedlich verstanden worden: Zum Beispiel als Entfernung von einem gegebenen Ideal oder auch als die Notwendigkeit, sich selbst zu wählen und das eigene »Wesen« damit in einer gewissen Weise erst hervorzubringen. Unabhängig davon, wie diese Selbstdifferenz verstanden wird, impliziert sie, dass Subjektivität *inhärent normativ* ist. Das Subjekt kann seinem Ideal entsprechen, es kann sich gewinnen und Erfüllung finden, aber es kann auch scheitern und sich verfehlten. Diese inhärente Normativität ist zentral für das Verständnis von Subjektivität. Deshalb ist eine bloß psychologische Auffassung des Gewissens nicht angemessen. Die Reduktion des Gewissens auf eine psychologische Funktion blendet eine wesentliche Dimension menschlicher Subjektivität aus und impliziert so ihre Verflachung. Die Frage ist jedoch – und das ist zugleich die Frage, die dieser Arbeit zugrunde liegt –, wie diese wesentliche Selbstdifferenz des Subjekts zu verstehen ist.

Diese Frage, die auch als Frage nach dem *Guten* gefasst werden kann, wird problematisch mit dem Wegfallen metaphysischer Instanzen. Denn während eine kosmologische Ordnung oder ein theonomes Weltbild dem Subjekt seine Pflichten anweisen und das Gute von außen garantieren, entfallen derartige Ressourcen in einer entzauberten Welt. Dieses Problematisch-Werden des Guten geht mit einem zweifachen Bedeutungswandel des Subjektbegriffs einher. In der Antike bezeichnet das *ὑποκείμενον* (lat. *subjectum*) sowohl den Gegenstand der Rede, von dem etwas ausgesagt wird, als auch den Träger von Akzidenzen (Kible 1998, 373). Es steht also nicht für das erkennende Ich, sondern – im Gegenteil – für das erkannte Gegenüber, welches in der späteren philosophischen Terminologie als *Objekt* gerade das Gegenstück zum *Subjekt* bilden wird. Seinen ersten großen Bedeutungswandel – vom Gegenstand zum erkennenden Ich – erfährt der Subjektbegriff mit der neuzeitlichen Reflexion auf das eigene Erkenntnisvermögen. Für diesen Übergang von der ontologischen zur erkenntnistheoretischen Bedeutung des Subjektbegriffs steht der Name René Descartes. Der von ihm geprägte Subjektbegriff avanciert zum Schlüsselbegriff in der klassischen deutschen Philosophie, deren thematisches Zentrum zugleich die Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung bildet, die aus der Umwendung auf das Ich

hervorgeht. Wendet sich der Blick auf das menschliche Erkenntnisvermögen, ist die Selbstverständlichkeit verloren gegangen, dass die Dinge so erfasst werden, wie sie wirklich sind. Die wesensmäßige Selbstdifferenz der Subjektivität wird hier als die Differenz zu der Einheit von Subjekt und Objekt gedeutet, die zugleich das Vernunftideal darstellt. Anders ausgedrückt gilt hier die Vernunft bzw. die vernünftige Allgemeinheit als das wahre Selbst des einzelnen Subjekts.

Seinen zweiten großen Bedeutungswandel erfährt der Subjektbegriff durch die Infragestellung und Dekonstruktion des einheitlichen und autonomen Vernunftsubjekts. Mit Autoren wie Karl Marx, Friedrich Nietzsche und Sigmund Freud rücken Probleme der Fremdbestimmung und sozialen Unterwerfung in den Fokus. Das Subjekt ist in seinem Innersten von unbewussten Einflüssen unterlaufen, die den Selbstbesitz und die Selbstbestimmung des idealistischen Subjekts als Fiktion entlarven. Diese Enteignung des Subjekts setzt sich im zwanzigsten Jahrhundert bei strukturalistischen und poststrukturalistischen Autoren wie Louis Althusser, Michel Foucault und Judith Butler fort, die das Subjekt vollends als soziale Konstruktion und als Machteffekt begreifen. Paradigmatisch ist hier der von Foucault verkündete »Tod des Subjekts« (Foucault 1974, 462), der besagen soll, dass dem Subjekt als Kreuzungspunkt von Machtstrukturen und Diskursen keine eigene Substanzialität und bleibende Bedeutsamkeit zukommt. Erst hier gewinnt die konstitutive Unterwerfung des Subjekts (engl. *subjection*, franz. *assujetissement*) ihre eigentliche Brisanz. Denn während das Vernunftsubjekt einem Allgemeinen unterworfen ist, das es als sein Selbstideal begreift, geht in den subjektkritischen Ansätzen jeglicher Glaube an ein objektives Gutes verloren. Stattdessen wird das Subjekt nun von sozialen Normen und Machtverhältnissen her begriffen, die es allererst handlungsfähig machen, die es jedoch zugleich pathologisieren, seiner selbst entfremden und für Kapitalinteressen nutzbar machen. Besonders perfide ist dabei, dass diese Zurichtung *durch das Subjekt selbst* geschieht, denn es ist sein eigenes Begehr, das es in die sozialen Strukturen einfügt. Das innerste Streben wird damit zweideutig und das Selbstverhältnis des Subjekts ist unheilbar gebrochen. Seine Einsicht reicht bestenfalls dafür aus, seine unüberwindliche Fremdbestimmung und Entfremdung erkennen zu können.

Damit scheint ein toter Punkt erreicht zu sein, an dem es nahe liegt, die Frage nach dem Guten für obsolet zu erklären. Allerdings ist dies für das Ich ein unerträglicher Zustand, in dem jede Sinndimension verloren ist, und er entspricht normalerweise auch nicht unserem Erleben. Der Ausweg scheint mir dabei in einer Einsicht zu liegen, der durch die subjektkritischen Ansätze besonders betont wird: Dass wir nämlich, erstens, nicht erst als »fertige« Subjekte Anderen begegnen, sondern überhaupt nur mit und durch Andere zu denen werden, die

wir sind; und dass, zweitens, nur von dieser intersubjektiven Konstitution her die Normativität des Sozialen zu begreifen ist. Es sind also *zwischenmenschliche Prozesse* zu denken, die auf einer *subpersonalen* Ebene ablaufen und die entsprechend weder vollständig bewusst vollzogen noch vom Subjekt kontrolliert werden. Und es ist verständlich zu machen, dass aus diesen Prozessen ethische, ihrer selbst bewusste und vernünftige Subjekte allererst hervorgehen. Dann lässt sich ausgehend von diesen Konstitutionsprozessen eine Verbindlichkeit und Sinnhaftigkeit denken, die weder von außen auferlegt noch frei gewählt, sondern in die Struktur des Subjekts eingeschrieben ist.¹

Um dieser Spur nachzugehen, erwäge ich in der vorliegenden Arbeit zwei Denkgestalten, in denen die subjektkonstitutive Rolle der Sozialität zentral ist. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL beschreibt Subjektivierung als ein Geschehen *wechselseitiger Anerkennung* zwischen Individuen, die eine gemeinsame Lebensform teilen. Er hebt sich damit von der abstrakten Bestimmung des Guten, wie sie zumeist mit dem Vernunftsubjekt assoziiert ist, ab, indem er das Subjekt nicht als punktuell Selbst versteht, sondern meint, dass vernünftige Selbstbestimmung überhaupt nur in einer Lebensform als einer gehaltvollen Gestalt gelingenden Lebens möglich ist. So kann Hegel ein *substanzielles Gutes* geltend machen, das aber nicht lediglich von außen gegeben ist, sondern das diesen Status als das als gut Erkannte und allgemein Anerkannte hat. Allerdings ist seine Theorie der Intersubjektivität damit dem Leben in einer relativ homogenen Gesellschaft angebildet. Der anerkennungstheoretische Zugang kann Verbindlichkeit innerhalb einer einheitlichen Lebensform ausweisen, gerät jedoch dort an seine Grenzen, wo der Wirklichkeitszusammenhang dieser Lebensform überschritten wird, wo es um seine Ausschlüsse und Kritik geht.

Hier setzt der *alteritätstheoretische Ansatz* ein, dessen Begründer EMMANUEL LEVINAS ist. Für Levinas konstituiert sich das Ich in der *Verantwortung* für den anderen Menschen.² Dabei erschöpft sich die Bedeutung des Anderen gerade nicht darin, ein Gegenüber zu sein, in dem das Subjekt sich erkennt und mit dem und durch den es seine Freiheit verwirklicht. Vielmehr macht Levinas die

¹ Deontologische, vertragstheoretische, utilitaristische und tugendethische Moral- und Gerechtigkeitstheorien greifen in diesem Sinne zu kurz, wenn sie eine moralische Einstellung bzw. den vernünftigen Akteur als gegeben voraussetzen und damit Vorannahmen machen, die sie selbst nicht einholen. Sie haben immer schon den Punkt überschritten, von dem her Verbindlichkeit überhaupt verständlich zu machen ist.

² Ich spreche in Bezug auf Levinas von *dem Anderen*. Das ist nicht glücklich, weil damit die Hegemonie maskuliner Sprachformen reproduziert wird. Allerdings erscheinen mir die Alternativen, nämlich jeweils die männliche und die weibliche Form zu verwenden oder von *der Anderen* zu sprechen, vollends ungeeignet, da es sich bei dem Anderen um einen geschlechtlich nicht markierten anderen Menschen handelt.

Andersheit des Anderen geltend, der nicht vom Ich abhängt, sondern dieses jenseits von jeder freien Wahl, jenseits von sozio-kulturellen Formen und Kontexten und jenseits auch von jeder Reziprozität unter einen unabweisbaren Anspruch stellt. Levinas denkt so das Gute als *Transzendenz*. Dies erlaubt es ihm, eine unbedingte Verbindlichkeit zu denken, ohne auf die Vernunft oder auf eine substantielle Ordnung zu rekurrieren.

Ihr besonderes Interesse gewinnt diese Autorenkonstellation daher, dass Hegel und Levinas idealtypisch für zwei konträre Grundpositionen des Denkens stehen. In Hegels philosophischem System kulminiert der *λόγος* als Grundzug des europäischen Denkens. Hegels Selbstbeschreibung zufolge kommt in seiner *Wissenschaft der Logik* das *Absolute* als das Selbsterfassen des Erfassens zur Artikulation. Für dieses monumentale Projekt unterzieht Hegel sich der Aufgabe, die Kategorien des Denkens – und mit ihnen die historischen Positionen, die diese Denkbestimmungen absolut gesetzt haben – in einem einzigen, dialektisch verfassten System zusammenzudenken. Nichts darf dabei außerhalb und dem Denken fremd bleiben, weil das Ganze nur in sich begründet ist, wenn alles zusammengedacht ist. Hegel markiert so den Endpunkt und die Vervollkommenung eines Begründungsdenkens, das in ihm zu einer Einheit und Selbsttransparenz kommt, die nicht noch einmal zu überholen ist. So müssen seine Kritiker immer wieder die Erfahrung machen, dass er für sie schon ihren – untergeordneten – Platz im System parat hält.

Dabei hat die *Logik* nicht lediglich epistemischen, sondern *ontologischen Anspruch*. Hegel begreift die Wirklichkeit als die Selbsthervorbringung des Absoluten, in der dieses zur Anschauung seiner selbst gelangt. Das dynamische Prinzip dieser Selbsthervorbringung nennt Hegel *Subjektivität*. Subjektivität bezeichnet damit nicht nur und noch nicht einmal in erster Linie das menschliche Subjekt, sondern die metaphysische Grundstruktur, die alle Wirklichkeit durchwaltet und an die Stelle der ersten Ursache und des letzten Grundes tritt. Allerdings kommt menschlichen Subjekten, die an dieser Struktur partizipieren, in dem Prozess der Selbsthervorbringung des Absoluten eine ausgezeichnete Rolle zu, weil es im menschlichen Denken und Handeln, in Kunst, Religion und Philosophie ist, dass das Absolute sich selbst erfasst.

Bezeichnenderweise ist es gerade das individuelle *Gewissen*, das Hegel Mühe bereitet und die eigentliche Schwachstelle seines Systems markiert. Einerseits kann und will Hegel auf das Gewissen als das Prinzip moderner Freiheit nicht verzichten; andererseits stellt jedoch die Versteifung der Einzelnen auf ihre zufällige Überzeugung eine Gefahr für die sittliche Ordnung dar, die Hegel nicht dulden will. Hegel löst dieses Dilemma, indem er zwischen zwei Ausprägungen des Gewissens unterscheidet: Das *formelle Gewissen*, in dem das Subjekt seine Partikularität gegen das Allgemeine behauptet, kritisiert er scharf; für berechtigt

und notwendig hält er dagegen das *wahrhafte Gewissen*, das ein Subjekt bezeichnet, das sich durch die allgemeinen Grundsätze und Pflichten der geltenden Sittlichkeit gebunden weiß. Es ist jedoch sehr fraglich, ob diese Lösung befriedigen kann: Indem er ausschließt, dass ein Anspruch, der sich gegen die Sittlichkeit richtet, berechtigt sein könnte, scheint Hegel eine wesentliche Dimension dessen, was das Gewissen ausmacht, zum Verschwinden zu bringen. Die Kehrseite seines Manövers ist zudem, dass in ethischen Fragen die Wirklichkeit das letzte Wort hat.

Diese Gleichsetzung des Ethischen und der Subjektivität mit der Ontologie bestreitet Levinas. Aus seiner Perspektive verleugnet das Begründungsdenken eine *Andersheit* oder *Transzendenz*, der es mit den eigenen diskursiven Verfahren nicht beizukommen vermag. Diese Verleugnung hat ihr Korrelat an einer Wirklichkeit, in der das Andere unterdrückt, bekämpft und vernichtet wird. Das *Immanenzdenken* ist so assoziiert mit einer unerträglichen Gewalt. Als Kulminationspunkt dieses Denkens stellt Hegels philosophisches System dabei den »den logischen Zielpunkt« (SdA 212) von Levinas' Kritik dar.³

Um die Beziehung auf Andersheit oder Transzendenz denken zu können, ist auch für Levinas die *Subjektivität* zentral: Denn Transzendenz lässt sich mit dem Subjekt-Begriff, der das westliche Denken dominiert, nicht vereinbaren. Wird das Subjekt als Selbstbestimmung und Selbstbesitz in einer Welt verstanden, die es kognitiv begreift und der es seinen Willen aufprägt, so ist alles, mit dem das Subjekt umgeht, immer nur *relativ* anders; ein *absolut* Anderes kann ihm nicht begegnen. Levinas denkt deshalb die eigentliche Subjektivität des Subjekts als Affektion von Andersheit, die in einer *absoluten Passivität* widerfährt. Absolute Passivität ist dabei nicht als eine Passivität des Subjekts zu verstehen, sondern verweist vielmehr auf seine Hervorbringung. Husserls phänomenologische Methode radikalisierend macht Levinas damit eine Bedingung des Bewusstseins geltend, die dieses auch nachträglich nicht in sich einholen kann und die jedes im weitesten Sinne transzendentale Denken sprengt. Gegen das Verständnis der Subjektivität als *ἀρχή*, als Ursache und Prinzip, arbeitet Levinas damit den *an-archischen* Charakter des Subjekts heraus. Das Desiderat, Transzendenz zu denken, führt so zu einer subjektivitätstheoretisch höchst interessanten und beispiellosen Revision von Subjektivität, die die geläufigen Konzeptionen von Universalismus, Voluntarismus und Autonomie des Subjekts in Frage stellt.

Levinas zufolge erlebt das Ich Transzendenz in der Begegnung mit anderen Menschen. Diese Begegnung ereignet sich als *Gewissen*: In der unwillkürlichen Hemmung seiner Vollzüge erfährt das Ich den Anspruch des Anderen.

³ Vgl. Gawoll (2010, 59); Hirsch (2010, 102); Keintzel (2010, 13) und Peperzak (2004, 193).

Der Bruch mit der Immanenz des Begründungsdenkens manifestiert sich so in einem Gewissensbegriff, mit dem sich Levinas in Spannung zu einer Hauptströmung der philosophischen Tradition seit Sokrates setzt, die das Ethische mit der Vernunft identifiziert. Dabei geht es Levinas nicht darum, einem Irrationalismus das Wort zu reden. Vielmehr meint er, dass sich die Alternative von Vernunft und Unvernunft überhaupt erst von einer prä-reflexiven und vor-moralischen Verantwortung für den Anderen her eröffnet, die ebenso unbedingt wie inhaltlich unbestimmt ist.

Mit der Andersheit des Anderen gelingt es Levinas, eine Figur zu denken, die sich der Integration in das dialektische System Hegels entzieht. Die absolute Passivität des Subjekts wird nicht schon von Hegel vorweggenommen, sondern muss vorausgesetzt werden, damit überhaupt ein Bewusstsein erwacht. Diese Struktur des Subjekts kann aufgrund ihres me-ontologischen Status (d. h. in ihrer Beziehung auf Transzendenz) nicht bewiesen und belegt werden und sie gibt sich auch nicht dazu her, eine andere Ordnung zu begründen. Aber sie stellt jede Ordnung in ihrer Absolutheit in Frage. Levinas gelingt damit eine höchst originelle Kritik des Begründungsdenkens. Zugleich denke ich, dass er eine wesentliche Dimension menschlicher Subjektivität freilegt. Wir stehen unter Ansprüchen, die sich nicht auf gegebene Rollen und Normen beschränken. Diese Ansprüche sind nicht reduzierbar auf die selbstbezogene Behauptung der eigenen Partikularität. Sie heben sich von einer solchen Selbstbehauptung ebenso ab wie von der vernünftigen Allgemeinheit. Levinas' Denkfigur stellt damit ein *Drittes* gegenüber der von Hegel ausgearbeiteten Alternative dar. Deshalb lässt sie sich in ausgezeichneter Weise vor dem Hintergrund von Hegels Gewissenskritik profilieren.

Aufbau der Arbeit und Forschungsstand

Die vorliegende Arbeit verfolgt ein doppeltes Ziel. Einerseits will sie systematisch zum Verständnis von Subjektivität und Gewissen beitragen. Andererseits soll die Gegenüberstellung von Hegel und Levinas dazu dienen, die philosophiehistorische Konstellation jener Grundpositionen aufzuklären, für die sie paradigmatisch stehen. Gerade der gewählte thematische Fokus führt dabei in das Herz beider Theorien und eignet sich somit in besonderer Weise, ihr Verhältnis zu bestimmen. Im Sinne dieser doppelten Zielsetzung will ich folgende fünf Thesen zur Geltung bringen:

- ① Hegel ist der Denker einer Selbstkritik der Vernunft, die in ihrer Radikalität und Konsequenz nicht noch einmal zu überbieten ist. Mit einer Subjektivität, die er ausgehend von der Beziehung auf Transzendenz denkt, gelingt es Levinas jedoch, eine Figur zu artikulieren, die sich der Dialektik entzieht und weder durch Hegel anzueignen noch von ihm zu entkräften ist.
- ② Hegel und Levinas sind Moralkritiker, die es ablehnen, das Ethische als Supplement zu anderen Lebens- und Wissensbereichen zu denken. Aber während sich bei Hegel im (wahren) Gewissen Selbstbewusstsein vollendet, ist das Gewissen bei Levinas die unvordenkliche Bedingung für Intelligibilität überhaupt.
- ③ Für beide Autoren erfordert das Gute eine Selbstüberschreitung des Subjekts, die dieses nicht aus eigener Kraft vollbringen kann. Während das Subjekt für Hegel in dem Verzicht auf die eigene Partikularität zu sich selbst kommt, gewinnt das Subjekt bei Levinas in der Verantwortung für den Anderen Einzigkeit.
- ④ Man muss mit Levinas die *ontologische Zweideutigkeit* des Gewissens (d. h. den Umstand, dass sich das Gute nicht als Endzweck anbietet) herausarbeiten, um seine *ethische Zweideutigkeit* (d. h. den Umstand, dass das Gewissen einerseits den Status einer letzten Instanz hat, andererseits aber in seinem Namen unmenschliche Überzeugungen vertreten werden) zu überwinden.
- ⑤ Freiheit lässt sich nicht von der Vernunft her begründen. Denkbar wird sie nur von einem Anspruch her, der nicht im Denken aufgeht.

Meiner Autorenkonstellation entsprechend gliedert sich die Arbeit in zwei Hauptteile. Der erste Teil besteht in der Durchleuchtung und Evaluation von Hegels Gewissenskonzeption vor dem Hintergrund seines philosophischen Systems. Damit will ich die Problematik seines Immanenzdenkens aus sich selbst heraus sichtbar machen und den genauen Einsatzpunkt für Levinas' Denken freilegen. Der zweite Teil setzt entsprechend mit der Rekonstruktion von Levinas' Konzeption des Gewissens ein, das ich als Affektion durch Transzendenz ausweise. Im Anschluss lege ich die subjekttheoretischen Voraussetzungen dieses Denkens frei und arbeite deren sozialphilosophische Implikationen heraus. So kann ich die Antworten aufzeigen, die Levinas' Denken in Bezug auf die bei Hegel gefundenen Schwierigkeiten bietet.

Der erste Teil beginnt mit der Rekonstruktion der *logischen Struktur der Subjektivität*, wie sie Hegel zufolge dem Denken und der Wirklichkeit zugrunde liegt. Dieser Einsatz stellt zugleich eine wichtige interpretatorische Entscheidung dar: Ich ordne mich damit einer Linie der Hegel-Interpretation ein, die gegenwärtig als *metaphysische Lesart* bezeichnet wird (vgl. Kreines 2016). Diese Les-