

Michael Mayer

An den Grenzen der Proposition und darüber hinaus

Einführung zu Emmanuel Lévinas' Kant-Kommentar

1

Im Jahr 399 v. Chr. war Athen Schauplatz eines der aufsehenerregendsten Prozesse der antiken Rechtsgeschichte. Vor Gericht stand Sokrates, Lehrer Platons, prominente Gestalt in dessen Dialogen wie in der Geschichte der Philosophie ohnehin. Die Anklage lautete auf Verführung der Jugend und Gotteslästerung. Sie stand von Anbeginn auf tönernen Füßen. Weder hatte Sokrates seine Schüler zu Ungehorsam oder staatsgefährdendem Verhalten angestiftet noch war der Vorwurf der Gotteslästerung überhaupt sinnvoll. Im Gegensatz zu den ionischen ›Naturphilosophen‹, die in der Tat leicht im Geruch stehen konnten, das wunderbare Wirken der Götter in der Welt auf natürliche Prozesse zurückzuführen und damit zu rationalisieren, ging es Sokrates ausdrücklich nicht um die Erkenntnis dessen, was ist, sondern dessen, von dem wir wollen, dass es ist. Damit aber war eine tiefgreifende Zäsur gesetzt, die als Theorie-Praxis-Problem das Denken bis in die Gegenwart in Unruhe versetzt. Die Philosophiehistoriker zollten ihr durch das Etikett einer ›vorsokratischen Philosophie‹ Tribut, von der sich der Neueinsatz des Denkens nach Sokrates maßgeblich unterscheiden sollte.

Der Prozess selbst verlief spektakulär. Zumal Sokrates seine berüchtigte Redekunst nicht, wie vom Publikum weithin erwartet, dazu einsetzte, seinen Kopf aus der Schlinge zu ziehen. Seine nachgerade halsbrecherischen Provokationen, mit denen er das versammelte Richterkollegium aus 501 Mitgliedern wiederholt brüskierte, gipfelten schließlich in der als skandalös empfundenen Bemerkung, dass er nicht deshalb weise sei und weiser als alle anderen, weil er *mehr* wisse als sie, sondern weil er wisse, *nicht* zu wissen. Die Athenische Polis, wohl die erste Gesellschaft überhaupt, in der der Besitz von Wissen für Status, Stellung und Prestige ihrer Mitglieder von derart herausragender Bedeutung war, war ins Mark getroffen. Dem noch mit knapper Mehrheit erfolgten Schuldspruch in einem ersten Votum folgte nach Sokrates' Schlusswort das mit klarer Mehrheit entschiedene Strafmaß in einer zweiten Abstimmung: der Tod. Obschon ihm nach dem Verfahren die Möglichkeit zur Flucht aus seiner Todeszelle klammheimlich eingeräumt

worden war, nahm Sokrates Urteil und Strafe vorbehaltlos an. Er starb, umgeben von seinen Schülern, durch einen Giftrank.

Auch wenn der Prozess nach attischem Rechtsverständnis formal nicht zu beanstanden war, ist kaum übertrieben, den Tod des Sokrates für die Geschichte des Abendlandes als nicht minder bedeutsames, folgenreiches, traumatisches Ereignis zu begreifen wie die rund vierhundert Jahre später erfolgte Exekution Jesus' von Nazareth, der ein eklatanter Rechtsbruch seitens der römischen Judikative zugrunde lag. Es verwundert deshalb nicht, dass Sokrates' Kernaussage aus seiner *Apologie* »Ich weiß, dass ich nicht weiß« (oîda ouk eidōos)¹ längst zum geflügelten Wort nicht nur der Philosophiegeschichte avancierte. Doch bleibt sein Sinn dunkel. Die oft kolportierte Ansicht, dass es sich um ein ironisches Unterstatement gehandelt haben mag, bleibt ebenso unbefriedigend wie die Vorstellung einer nicht näher bestimmten Skepsis gegenüber der Reliabilität positiven Wissens. Noch die im 20. Jahrhundert populär gewordene Position, Sokrates' Wissen des Nichtwissens als Keimform eines ›Probabilismus‹ zu identifizieren, der als wissenschaftstheoretische Hauptdirektive der Moderne jedwedes objektiv gesicherte Wissen nur unter der Bedingung seiner jederzeit möglichen Falsifizierbarkeit autorisiert, wird nur zu leicht als Rückprojektion eines ›Kritischen Rationalismus‹ erkennbar, der sich die Weihen antiker Vorläuferschaft zu verschaffen hoffte.²

Tatsächlich aber erhält die Sokratische Formel eine schärfere Kontur, wenn man sie in den Kontext der Platonischen Schriftkritik³ rückt. Als in nahezu allen Kompendien zur Einführung in die Medienwissenschaft gehandelter Fall früher Medienkritik, entbirgt sich deren Finesse erst, wenn man sie reflexiv auf das Medium rückbezieht, in dem sie artikuliert wurde. Sie erweist sich dabei aber weniger als beispielhafte Aporie einer schriftlich fixierten Schriftkritik noch allein als frühe Inszenierung jener unversöhnlichen Frontstellung, in der sich Medienkritiker und -apologeten in ihrer Einschätzung neuer Medien oft

1 Platon, »Des Sokrates Verteidigung«, übers. v. Friedrich Schleiermacher, in: ders., *Werke in acht Bänden*, Bd. 2, Darmstadt 1977, S. 2–69, hier: S. 12–15, 21d–22a et passim. Im Gegensatz zum Gros der überlieferten Äußerungen Sokrates', die seiner literarischen Kunstfigur im Rahmen der Platonischen Dialoge, also Platon selbst, zuzuschreiben sind, scheinen die der *Apologie* in weiten Teilen auf dem historisch belegten Geschehen zu beruhen.

2 Vgl. Karl R. Popper, »Der unbekanntene Xenophanes. Ein Versuch, seine Größe nachzuweisen«, in: ders., *Die Welt des Parmenides. Der Ursprung des europäischen Denkens*, übers. v. Sibylle Wieland, Dieter Dunkel, München, Zürich 1998, S. 73–122, hier: S. 100–103. Ders., *Ich weiß, dass ich nicht weiß – und kaum das. Karl Popper im Gespräch über Politik, Physik und Philosophie*, Frankfurt/M. 1991, S. 48.

3 Vgl. Platon, »Phaidros«, ebd., Bd. 5, S. 2–193, hier: 174–191, 274b–278d.

gegenüberstehen. Ihre eigentliche Pointe beruht im jähen Aufriss einer Kluft im Regime des Wissens selbst. Sokrates, der als begnadeter Rhetoriker schriftlich nichts hinterließ wie auch Platon, der seine stilistisch formvollendeten Texte trockenen Auges unter den Vorbehalt seiner Schriftkritik stellte, demonstrieren an der prekären Schnittstelle mündlicher und schriftlicher Überlieferung nicht nur eine bedenkenswerte Reserve gegen alle Ausprägungen eines nurmehr propositional darstellbaren Wissens – dessen mithin, was sich in Aussagesätzen vergegenständlichen, fixieren und wie eine Ware erwerben, besitzen und veräußern lässt. Vielmehr verweisen sie auch auf eine ganz anders geartete Wissensform, die sich *expressis verbis* nicht in Aussageform bringen lässt, aber als Fertigkeit, Fähigkeit oder Vermögen allererst den richtigen Umgang mit diesem satzförmig festgeschriebenen Wissen reguliert.⁴ Weil keine Aussage die Bedingungen ihres richtigen Gebrauchs mit aussagen kann, ohne in einen unendlichen Regress zu geraten, bedarf es einer eigenen, qualitativ verschiedenen Art von Wissen, die diesen Gebrauch expliziert.

Womit sich aber nicht nur die prominent gewordenen Differenzen zwischen *Theorie* und *Praxis* oder zwischen *Sagen* und *Zeigen* zu entfalten beginnen, sondern auch die für die Geschichte des Denkens wesentliche Unterscheidung zwischen *Meinung* und *Wissen* in ein neues Licht gerückt wird. Wenn Sokrates' Wissen des Nichtwissens impliziert, dass sich wahres Wissen nicht erschöpfend theoretisch, d. h. in Form eines Satzes darstellen und definieren lässt, dann kann auf der Grundlage rationaler, propositional strukturierter Argumentation ein Wissen zwar richtig oder falsch sein, *wahr* wird es jedoch erst durch seine situative Praktikabilität. Anders gesagt: Die Praxis selbst wird *wahrheitswertig*. Sie wird zum Schauplatz und zum eigentlichen Austragungsort einer Wahrheit, die sich hier ereignet und als diese *eine* Wahrheit sich immer wieder *anders* ereignet. Von hier bis zu dem Gedanken, dass die Wahrheit eines Textes nicht in ihm selbst wie in einer Auster verschlossen ist, sondern sich allererst in der Auseinandersetzung mit ihm, in seiner Deutung im Diskurs, in der Lektüre und Kritik immer wieder neu und anders erschließt, ist es nur noch ein Schritt. Jacques Derridas oft missdeutete These vom »Ende des Buches und dem Anfang der Schrift«,⁵ mit der er gegen die Metaphysik einer stabilen, durch die Interpretation freizulegende

4 Vgl. Wolfgang Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982. Ders., »Platons Schriftkritik und die Grenzen der Mitteilbarkeit«, in: *Romantik – Literatur und Philosophie. Internationale Beiträge zur Poetik*, hg. v. Volker Bohn, Frankfurt/M. 1987, S. 24–44. Ders., »Das sokratische Erbe: Laches«, in: *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, hg. v. Theo Kobusch, Burkhard Mojsisch, Darmstadt 1996, S. 5–24.

5 Vgl. Jacques Derrida, *Grammatologie* [1967], übers. v. Hans-Jörg Rheinberger, Hans Zischler, Frankfurt/M. 1983, S. 16–48.

Sinnidentität und -idealität im Inneren eines Textes opponierte, rückt damit in eine durchaus ungewöhnliche Nähe zum sokratischen *Initium*. Noch Walter Benjamins Wort vom »Zeitkern der Wahrheit«⁶, das schließlich Theodor W. Adorno zum Hinweis auf deren Zerbrechlichkeit »vermöge ihres zeitlichen Gehalts«⁷ verleitet haben mochte, korrespondiert unterirdisch mit dem Wahrheitsgehalt eines praktischen Wissens, das sich vom Sachgehalt des theoretischen Wissens wesentlich unterscheidet. Seitdem ist aller Sinn zukünftig, und alle Rede steht unter dem Vorbehalt ihrer kommenden *Adressierung*, ihrer *Veränderung* und einer *Wiederholung*, die *mit anderen Worten* stets das *Selbe* zu sagen versucht.

Jedwedem Wissen, auch das durch kluge Argumentation plausibilisierte, bleibt also solange Meinung, bis gezeigt werden kann, dass und wie und zu was es taugt. Der Weise weiß um genau diesen Unterschied. Er weiß, dass er nicht weiß, wenn er das, was er weiß, nicht der Gegebenheit des jeweiligen Kontextes anzupassen weiß. Das praktische Wissen bildet mit dem theoretischen dergestalt einen Block, der in sich gespalten ist. Die Platonische Dialektik, die Kunst der Unterredung als Kunst der Adressierung und des Adressiert-Werden-Könnens, vermittelt zwischen diesen Bereichen, ohne sie zur Einheit zu verschmelzen. Die theoretizistische Einstellung zur Welt, die die Wirklichkeit als Ganze begrifflich zu durchdringen und das Wissen von ihr in propositionaler Form fixieren zu können glaubte – eine Haltung wofür, zurecht oder unrecht, in den Platonischen Dialogen die ›Sophisten‹ eintreten –, stieß an eine Grenze, die sie nur um den Preis einer folgenschweren Selbstverkenning ignorieren konnte. Diese Grenze markiert Sokrates. Das hohe Prestige, das man dem ›Expertenwissen‹ schon zu Zeiten der attischen Hochklassik einzuräumen pflegte, konterkarierte er durch die Bloßstellung seines Nichtwissens, von dem der ›Experte‹ nichts weiß und wissen will. Gerade sein Wissen ist bloßes ›Zu-Wissen-Meinen‹. Genau das macht es problematisch, überaus riskant.

Mit der für das antike Denken bestimmenden Differenz zwischen Meinung, *doxa* und Wissen, *episteme*, wird dergestalt nicht nur eine unhintergehbare Differenz zwischen zwei grundlegenden und aufeinander irreduziblen Formen des Wissens eingeführt: die zwischen einem propositionalen und einem nichtpropositionalen Wissen, das mit dem derzeit etwa in der KI-Forschung diskutierten »impliziten Wissen« (*tacit* oder *embodied knowledge*) dann nicht deckungsgleich ist, wenn besagtem »impliziten Wissen« seine zumindest graduelle, partielle oder sich in einer asymptotischen Bewegung vollziehende Übertragbarkeit in eine pro-

⁶ Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk* [1940], in: ders., *Gesammelte Schriften*, Werkausgabe, hg. v. Rolf Tiedemann, Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/M. 1980, Bd. 5.1, S. 578.

⁷ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik* [1966], Frankfurt/M. 1980, S. 45.

positionale Form inhärent sein soll, um damit seine Formalisierung, Algorithmisierung und Automatisierung vorzubereiten. Nichtpropositionales Wissen ist *per se* nicht propositionalisierbar. Sein Verhältnis zum propositionalen Wissen ist durch einen *Widerstreit*⁸ charakterisiert, der jeglichen Versuch, beide Wissensformen auf einen einheitlichen Grund zurückzuführen, hintertreibt. Womit zugleich eine Fertigkeit, eine *Tugend*, aufgerufen ist, die das antike Philosophieren im Begriff der *hexis* oder *phronesis* verhandelte – der umsichtigen Einsicht des Handelnden in seine Situation –⁹ die Neuzeit aber unter dem der »Urteilkraft«. Hannah Arendts Begriff des Politischen, das ausdrücklich keinen Anwendungsfall einer vorgelagerten Theorie des Politischen darstellt, speist sich aus dieser Konstellation. Entscheidend ist bei alledem, dass stillschweigend immer auch eine *rezeptive Disposition* vorausgesetzt werden muss, eine *Passibilität* als Vermögen, das, was ist, zu *vernehmen*, bevor man es identifiziert und handelnd interveniert. Sokrates berühmte und die Interpreten aller Zeiten herausfordernde Formel, dass Tugend ein Wissen sei, impliziert dergestalt ihre Umkehrung: Tugend ist ein Wissen, weil Wissen eine Tugend ist – sprich: eine *Praxis*.

2

Immanuel Kant hat sich bekanntlich selten explizit auf die Philosophie der Antike bezogen. Seine sporadischen und sporadisch kritischen Hinweise genügen kaum, ihm das allfällige Etikett eines ›Antiplatonismus‹ anzuheften, der schließlich die Metaphysikkritik Friedrich Nietzsches, Martin Heideggers, Theodor W. Adornos oder Ludwig Wittgensteins befeuert haben soll. Dem komplexen Verhältnis Kants zum antiken Denken wird man damit kaum gerecht.¹⁰ Nicht nur der »Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit«,¹¹ mit der Kant seine programmatische Aufklärungsschrift einleitete (und die keineswegs das »Rätsel ihres Ursprungs«¹² verdunkelt), assoziiert bereits in der Trope des »Ausgangs«

⁸ Vgl. Jean-François Lyotard, *Der Widerstreit* [1983], übers. v. Joseph Vogl, München 1987.

⁹ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, übers. v. Eugen Rolfes, in: ders., *Philosophische Schriften* in sechs Bänden, Bd. 3, Hamburg 1995, S. 138–150, 1141 b33–1145a. Dazu: Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* [1960], Gesammelte Werke Bd. 1, Tübingen 1990, S. 24–36.

¹⁰ Vgl. Ulrike Santozki, *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie. Eine Analyse der drei Kritiken*, Berlin/New York 2006.

¹¹ Immanuel Kant, »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung« [1784], in: ders., *Werke*, Bd. 6, Darmstadt 1998, S. 53–61, hier: S. 53, A 481.

¹² Hans Blumenberg, *Höhlenausgänge*, Frankfurt/M. 1989, S. 548.

das berühmte Platonische Höhlengleichnis, während die »selbstverschuldete Unmündigkeit« ihren gegenwartskritischen Kern dem entbirgt, der sie zur Situation jener »Gefangenen« in der Höhle in Beziehung setzt, deren Fesseln längst gelöst wurden, ohne dass sie sich zu rühren willens zeigten. Auch, dass Kant Platons zentralen Begriff, den der Idee, »gerettet«¹³ habe, indem er sie zum Regulator und Postulat der Vernunft¹⁴ umdeutete und so zum Fundament des Systems des Wissens überhaupt als »Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee«¹⁵ machte, wurde anderweitig schon notiert. Jene rätselhafte Zäsur im System dieses Wissens selbst jedoch, die im Zusammenspiel zwischen Sokrates' *Apologie* und Platonischer *Schriftkritik* aufzuscheinen vermag und die die antike, vor allem aber die moderne »Wissensgesellschaft« aufs Äußerste herausfordern muss, radikalisiert sich bei Kant schließlich zum *Vorrang der praktischen vor der theoretischen Vernunft*. Dadurch erst wird sein Systementwurf vollendet, das szientistisch verengte Bild jedoch, das Neukantianismus wie moderne Kantkritik gleichermaßen von Kant kultivierten, zurechtgerückt. Dieser Vorrang stellt eines der abgründigsten Motive der neuzeitlichen Philosophie überhaupt dar. Tatsächlich enthüllt er den Glutkern von Kants Denkens, seine *Aktualität*.

Im Zentrum der Kant'schen Philosophie steht also nicht das »Ich denke« der reinen theoretischen Vernunft, das »alle meine Vorstellungen begleiten können«¹⁶ muss, sondern das »Du sollst« des Kategorischen Imperativs. Lange bevor Sigmund Freud dem Ich beschied, dass es nicht »Herr in seinem eigenen Haus«¹⁷ sei, konfrontierte es Kant mit einem unbedingten Anspruch, dem es sich deshalb nicht zu entziehen vermag, weil er sich ihm stellt, ehe es sich als »Ich« überhaupt etabliert hat. Vor dem »Ich denke« zweifelsfreier Selbstpräsenz steht das »Du sollst«: die zweite Person geht der ersten voraus wie die reine praktische der reinen theoretischen Vernunft. Ausgerechnet Kant also, den noch Adorno einer »Kontamination von Erfahrung und Wissenschaft«¹⁸ glaubte ziehen zu können, schwächt, ja unterläuft den Herrschaftsanspruch des neuzeitlichen *Cogito*, das seit René Descartes als oberster Garant für die Sicherung des Wissens der Wissenschaften wie der Alltagserfahrung erhalten soll. Da aber das »Handle so«, mit dem die verschiedenen

¹³ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [1936], Gesamtausgabe Bd. 65, Frankfurt/M. 1989, S. 212.

¹⁴ Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [1781/87], in: Werke, Bd. 2, a. a. O., S. 308 ff, B 349 ff.

¹⁵ Ebd., S. 696, B 860.

¹⁶ Ebd., S. 136, B 132.

¹⁷ Sigmund Freud, »Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse« [1917], in: ders., *Gesammelte Werke* in achtzehn Bänden mit einem Nachtragsband, Bd. 12, Frankfurt/M. 1999, S. 3–12, hier: S. 11.

¹⁸ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, a. a. O., S. 381.

Varianten des Kategorischen Imperativs jeweils eingeleitet werden, grammatisch durch die zweite Person *singular* regiert wird, adressiert sich die Allgemeinheit und Universalität des Gesetzes an den Einzelnen in seiner unhintergehbaren Singularität. Was Derrida einmal das »Raffinement des Kantianismus«¹⁹ nannte. Als wären der »Eingang« zum Gesetz wie auch der »Ausgang« aus der Höhle »nur für dich bestimmt«.²⁰ Das moralische Gesetz als die *eine* praktische Bedingung der *Wirklichkeit* von *Freiheit* markiert dergestalt die absolute Grenze der transzendenten *Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung*, die als Bedingungen der Möglichkeit der *Gegenstände* der Erfahrung zugleich die Ordnung des Objektiven und objektiv gültiger Erkenntnis präformieren, mithin das Projekt einer Metaphysik, die endlich als Wissenschaft wird auftreten können.

Es nimmt also kaum wunder, dass Kants Primat der praktischen vor der theoretischen Vernunft für einen Denker wie Emmanuel Lévinas ebenso anziehend wirken musste wie für eine Medienphilosophie, die Medialität als Performanz und Denken als mediale Praxis zu deuten versucht, die sich hier andeutende Beziehung zwischen ihnen. Steht und fällt doch Lévinas' radikale Ethik der Alterität, die mit der Kants auf komplexe Weise interagiert, gleichfalls mit einem Vorrang des Sollens vor dem Sein, der Verpflichtung vor der Erkenntnis, der Ethik vor der Ontologie. Aber auch wenn Lévinas betont, dass das Verhältnis zum Anderen, das »Besessenwerden« von ihm, mit »natürlicher Neigung«²¹ nichts zu tun habe – was sich einmal mehr wie eine leise Reminiszenz an Kants Pflichtethik lesen lässt –, sind die tiefgreifenden Differenzen in Einsatz, Ausrichtung und Zielperspektive unstrittig. Steht im Zentrum der praktischen Philosophie Kants die Achtung vor dem Gesetz, wird die Ethik Lévinas' zwar durch ein »Sollen, das mein Sein übersteigt«²² charakterisiert, doch ist es ein Sollen als »Seinmüssen im Angesicht des Anderen«,²³ als Verantwortung für ihn. »Alle negativen Attribute«, so Lévinas, »die das Jenseits-des-seins aussagen, werden zu Positivität in der Verantwortung«.²⁴ Wie also Kants Begriff der Freiheit mit dem der Verantwortung Lévinas' genauer in Beziehung zu setzen wäre, bleibt eine

¹⁹ Jacques Derrida, *Préjugés. Vor dem Gesetz* [1985], übers. v. Detlef Otto, Axel Witte, Wien 1992, S. 77.

²⁰ Franz Kafka, »Vor dem Gesetz« [1915], in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Frankfurt/M. 1976, S. 120 f.

²¹ Emmanuel Lévinas, »Humanismus und An-archie« [1968], in: ders., *Humanismus des anderen Menschen*, übers. v. Ludwig Wenzler, Hamburg 1989, S. 61–83, hier: S. 79.

²² Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* [1974], übers. v. Thomas Wiemer, Freiburg/München 1992, S. 242.

²³ Ebd., S. 212.

²⁴ Ebd., S. 43.

offene Frage, die hier nicht erörtert werden kann.²⁵ Doch illuminiert die Konstellation von Sokrates und Platon zu Kant Lévinas und darüber hinaus eine Reserve gegen das theoretizistische Missverständnis der abendländischen Philosophie, das in der gegenwärtigen Reduktion von Philosophie auf Philosophiewissenschaft mit ihrem Merkmal des prädikativen Wissens als »Norm und als Endziel jeder Erkenntnisbemühung«²⁶ seinen Abschluss findet. »Die Vernunft handelt«, paraphrasiert Lévinas Kant, »bevor sie Spekulation ist, sie ist die Würde des moralischen Wesens, sie ist an einen Platz gestellt, an dem sie frei handelt«.²⁷ Die Vernunft, anders gesagt, ist »freie Handlung«, ein Anfang »jenseits der Grenzen der Erfahrung«.²⁸ Dass sich die Spekulation der Handlung unterordnet, diese Handlung aber selbst ein Akt des Denkens ist, öffnet den Konnex zwischen Kant und Lévinas über das sokratische *Initium* der okzidentalen Philosophie hinaus. Jean-Luc Nancys Vorschlag, »Lévinas ausgehend von Heidegger neu zu lesen«,²⁹ wäre nicht zuletzt an Heideggers Einsatz aus dem *Humanismusbrief* zu erproben, in dem es gleich zu Beginn heißt: »Das Denken handelt, indem es denkt.«³⁰ Und indem es handelt, »vollbringt« es die Beziehung zu einem Alteritären, das Heidegger »Sein« nennt, Lévinas aber der Exklusivität der Beziehung zum anderen Menschen vorbehält, die nicht mehr von dem *Einen* Sein, sondern nur von dem *Einen* Gott aus zu denken ist, der sich diesem Sein nicht beugt.³¹

Unbenommen seiner für Lévinas typischen Stilistik, besticht sein hier wieder veröffentlichter Kant-Kommentar durch die Nähe, ja Treue zum Korpus der Kant'schen Schriften. Nur einmal, ganz zum Schluss bricht er aus diesem Schema aus, indem er den in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hoch im Kurs ste-

25 Doch sei zumindest der Hinweis erlaubt, dass Kant mehrmals davon spricht, dass die Achtung für eine Person ein »Beispiel« sei für die Achtung vor dem Gesetz. Man müsste also genau überlegen, was »Beispiel« hier bedeuten soll und wie es das Verhältnis von Gesetz und Person organisiert: Vgl. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* [1788], in: ders., *Werke*, a. a. O., Bd. 4, S. 198 f, 203, A 137–139, A 145. Ders., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785], in: ders., *Werke*, a. a. O., Bd. 4, S. 28, A 17 f.

26 Wieland, »Platons Schriftkritik und die Grenzen der Mitteilbarkeit«, a. a. O., S. 43.

27 Lévinas, »Das Primat der praktischen Vernunft« [1971], übers. v. Jakub Sirovátka, in diesem Band.

28 Ebd.

29 Jean-Luc Nancy, »Heideggers ›ursprüngliche‹ Ethik« [1996], in: ders., *Das nackte Denken*, übers. v. Markus Sedlaczek, Zürich/Berlin 2014, S. 103–139, hier: S. 138.

30 Martin Heidegger, »Brief über den ›Humanismus‹« [1949], in: ders., *Wegmarken*, Frankfurt/M. 1978, S. 311–360, hier: S. 311.

31 Vgl. Michael Mayer, »Kritik der Destruktion. Heidegger, die Seinsfrage, die Judenfrage«, in: *Widerständige Theorie. Kritisches Lesen und Schreiben*, hg. v. Annika Haas, Jonas Hock, et al., Berlin 2018, S. 58–70.

henden »Strukturalismus« als die »charakteristischste Bestreitung des Primats der reinen praktischen Vernunft«³² bezeichnet. Er sei schlechthin »das Primat der theoretischen Vernunft.«³³ Die Notiz mag allenfalls noch historischen Wert haben. Doch wird das »Primat der theoretischen Vernunft« heute durch eine andere, weit wirkmächtigere Konfiguration besetzt, die nicht mehr als intellektuelles Projekt, sondern als medientechnisches Dispositiv auf Wirklichkeit im Ganzen zugreift und ihrem universellen Deutungsanspruch unterwirft. Wobei man von propositionaler Darstellbarkeit auf digitale Rechenbarkeit umgestellt hat. Als ob die Transzendentalität der reinen theoretischen Vernunft sich in eine Apparatur ausgelagert, hypostasiert und transformiert hätte, deren quasi-kategoriale Bestimmungen der Diskretion, der Zirkularität, der Dezision und Numerali-tät³⁴ die Möglichkeit von Erfahrung, mithin die Beziehung des Menschen zu sich, zu seinesgleichen wie zur Umwelt und Welt *in toto* determinieren. Im nächsten Band unseres Jahrbuchs soll es deshalb auch darum zu tun sein, inwiefern und wie der *Digitalismus* stillschweigend vom Primat einer theoretizistisch halbierten Rationalität ausgeht und damit als ein wissenschafts-, wirtschafts- und gesellschaftspolitisches Großprojekt an der Schnittstelle binärer Algebra, kybernetischer Rekursivität und stochastischer Informationstheorie lesbar wird, das »Freiheit« als Vermögen des Anfangens wie die »Verantwortung« für die Freiheit des Anderen verschwinden macht. Der Sog, den dieses Projekt ausübt, scheint unwiderstehlich. Wir spüren ihn tagtäglich, leibhaftig, bis in die Poren unserer Intimität hinein. Die vorauseilende Besinnungslosigkeit, mit der ihn die gesellschaftliche, politische und *last, but not least* akademische Öffentlichkeit quittieren, ist verstörend. Und vielleicht haben wir den Kampf tatsächlich schon verloren. Doch ist das kein Grund, ihn nicht zu führen.

In dem hier vorliegenden Band, der sich der Frage nach »Praxis und Medialität« widmet, möchte die Redaktion des *Internationalen Jahrbuchs für Medienphilosophie* mit dem Wiederabdruck von Emmanuel Lévinas' Kant-Kommentar die Diskussion für jenen Horizont sensibilisieren, der sich mit der Frage nach dem »Primat der praktischen Vernunft« gegenwärtig öffnet. Wir danken dem Verlag Felix Meiner wie dem Übersetzer Jakub Sirovátka für die Genehmigung zum Wie-

32 Lévinas, »Das Primat der praktischen Vernunft« [1971], übers. v. Jakub Sirovátka, in diesem Band.

33 Ebd.

34 Vgl. Michael Mayer: »Kapital als Medium. Zu einer Kritischen Theorie des Medialen«, in: *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie: Techne/Mechane*, hg. v. Dieter Mersch, Michael Mayer, 2 (2016), S. 131–153. Ders., »Die Diskretion des Digitalen (Kapital als Medium II)«, in: *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie: Ökonomie/Ökologie*, hg. v. Dieter Mersch, Michael Mayer, 4 (2018), S. 25–53.

derabdruck; letzterem vor allem auch für seine große Hilfe bei der Erstellung der Druckvorlage.

Literatur

- Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik* [1966], Frankfurt/M. 1980.
- Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, übers. v. Eugen Rolfes, in: ders., Philosophische Schriften in sechs Bänden, Bd. 3, Hamburg 1995.
- Benjamin, Walter, *Das Passagen-Werk* [1940], in: ders., Gesammelte Schriften, Werkausgabe, hg. v. Rolf Tiedemann, Hermann Schwepenhäuser, Frankfurt/M. 1980, Bd. 1.
- Blumenberg, Hans, *Höhlenausgänge*, Frankfurt/M. 1989.
- Derrida, Jacques, *Préjugés. Vor dem Gesetz* [1985], übers. v. Detlef Otto, Axel Witte, Wien 1992.
- *Grammatologie* [1967], übers. v. Hans-Jörg Rheinberger, Hans Zischler, Frankfurt/M. 1983.
- Freud, Sigmund, »Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse« [1917], in: ders., Gesammelte Werke in achtzehn Bänden mit einem Nachtragsband, Bd. 12, Frankfurt/M. 1999, S. 3–12.
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* [1960], Gesammelte Werke Bd. 1, Tübingen 1990.
- Heidegger, Martin, »Brief über den ›Humanismus‹« [1949], in: ders., *Wegmarken*, Frankfurt/M. 1978, S. 311–360.
- *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [1936], Gesamtausgabe, Bd. 65, Frankfurt/M. 1989.
- Kafka, Franz, »Vor dem Gesetz« [1915], in: ders., Gesammelte Werke, Bd. 4, Frankfurt/M. 1976, S. 102–121.
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft* [1781/87], in: ders., Werke, Bd. 2, Darmstadt 1998.
- »Was ist Aufklärung« [1784], in: ders., Werke, Bd. 6, ebd., S. 53–61.
- *Kritik der praktischen Vernunft* [1788], in: ders., Werke, a. a. O., Bd. 4.
- *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785], in: ders., Werke, a. a. O., Bd. 4, S. 28 A 17 f
- Lévinas, Emmanuel, »Das Primat der praktischen Vernunft« [1971], in diesem Band.
- *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* [1974], übers. v. Thomas Wiemer, Freiburg/München 1992.
- »Humanismus und Anarchie« [1968], in: ders., *Humanismus des anderen Menschen*, übers. v. Ludwig Wenzler, Hamburg 1989, S. 61–83.
- Lyotard, Jean-François, *Der Widerstreit* [1983], übers. v. Joseph Vogl, München 1987.
- Mayer, Michael, »Kapital als Medium. Zu einer Kritischen Theorie des Medialen«, in: *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie: Techne/Mechane*, hg. v. Dieter Mersch, Michael Mayer, 2 (2016), S. 131–153.
- »Die Diskretion des Digitalen (Kapital als Medium II)«, in: *Internationales Jahrbuch für Medienphilosophie: Ökonomie/Ökologie*, hg. v. Dieter Mersch, Michael Mayer, 4 (2018), S. 25–53.
- »Kritik der Destruktion. Heidegger, die Seinsfrage, die Judenfrage«, in: *Widerständige Theorie. Kritisches Lesen und Schreiben*, hg. v. Annika Haas, Jonas Hock, Anna Leyrer, Johannes Ungelenk, Berlin 2018, S. 58–70.
- Nancy, Jean-Luc, »Heideggers ›ursprüngliche Ethik‹« [1996], in: ders., *Das nackte Denken*, übers. v. Markus Sedlaczek, Zürich/Berlin 2014, S. 103–139.

- Platon, »Des Sokrates Verteidigung«, übers. v. Friedrich Schleiermacher, in: ders., *Werke in acht Bänden*, Bd. 2, Darmstadt 1977, S. 2–69.
- »Phaidros«, ebd., Bd. 5, S. 2–193.
- Popper, Karl R., »Der unbekannte Xenophanes. Ein Versuch, seine Größe nachzuweisen«, in: ders., *Die Welt des Parmenides. Der Ursprung des europäischen Denkens*, übers. v. Sibylle Wieland, Dieter Dunkel, München/Zürich 1998, S. 73–122.
- Ich weiß, dass ich nichts weiß – und kaum das. Karl Popper im Gespräch über Politik, Physik und Philosophie*, Frankfurt/M. 1991.
- Santozki, Ulrike, *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie. Eine Analyse der drei Kritiken*, Berlin/New York 2006.
- Wieland, Wolfgang, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982.
- »Platons Schriftkritik und die Grenzen der Mitteilbarkeit«, in: *Romantik – Literatur und Philosophie. Internationale Beiträge zur Poetik*, hg. v. Volker Bohn, Frankfurt/M. 1987, S. 24–44.
- »Das sokratische Erbe: Laches«, in: *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, hg. v. Theo Kobusch, Burkhard Mojsisch Darmstadt 1996, S. 5–24.