

Christian Rößner

Der »Grenzgott der Moral«

Eine phänomenologische Relektüre
von Immanuel Kants
praktischer Metaphysik
im Ausgang von
Emmanuel Levinas

KONTEXTE

ALBER PHÄNOMENOLOGIE



ALBER PHÄNOMENOLOGIE



PHÄNOMENOLOGIE

Texte und Kontexte

Herausgegeben von

Jean-Luc Marion, Marco M. Olivetti (†) und

Walter Schweidler

KONTEXTE

Band 26

Christian Rößner

Der »Grenzgott der Moral«

Eine phänomenologische Relektüre
von Immanuel Kants
praktischer Metaphysik
im Ausgang von Emmanuel Levinas

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Christian Rößner

The »Terminus of morals«

A re-reading of Kant's practical metaphysics
in the light of Levinas' phenomenology

It was half a century ago that Derrida expressed his regret that Levinas had not established »a systematic and diligent discourse with Kant«. The present study wants to fill this gap by systemising Levinas' view on Kantian Philosophy in its specific ambivalences. In this way Kant's critical metaphysics and philosophy of religion can undergo a responsive re-reading. At the threshold of reconstruction and deconstruction, this book tries to think with Kant against Kant and beyond Kant: tries to understand Kant differently and »better than he understood himself« (Kant).

The Author:

Christian Rößner, PhD, born in 1983, studied Philosophy, Latin studies and Romance studies at Bamberg University and Paris-Sorbonne University; he received a student grant and a doctoral scholarship from the German Academic Scholarship Foundation and a stipendiary fellowship from the Hannover Institute of Philosophical Research; he completed his PhD at Augsburg University and is currently Assistant Professor for Theoretical Philosophy at the Catholic Private University Linz.

Christian Rößner

Der »Grenzgott der Moral«

Eine phänomenologische Relektüre von Immanuel Kants
praktischer Metaphysik im Ausgang von Emmanuel Levinas

Vor einem halben Jahrhundert hat Derrida sein Bedauern darüber ausgedrückt, daß Levinas »keine systematische und sorgfältige Auseinandersetzung mit Kant« geführt habe. In die Leerstelle dieses Desiderats möchte sich die hier vorgelegte Dissertation nun dadurch einschreiben, daß sie Levinas' sporadische, zwischen Affirmation und Ablehnung seltsam schwankende Stellungnahmen zur kantischen Philosophie in ihrer spezifischen Ambivalenz erstmals zu systematisieren sucht. Auf der damit gewonnenen Grundlage kann Kants kritische Metaphysik und praktische Religionsphilosophie einer responsiven Relektüre unterzogen, mithin *Autonomie als Antwort* gedacht werden. Auf der Schwelle zwischen Rekonstruktion und Dekonstruktion wird das Buch zum Versuch, mit Kant gegen Kant und über Kant hinaus zu denken: Kant anders und »besser zu verstehen, als er sich selbst verstand« (Kant).

Der Autor:

Christian Rößner, Dr. phil., M.A., geb. 1983, studierte Philosophie, Latinistik und Romanistik an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg und der Université Paris-Sorbonne (Paris IV); er war Stipendiat der Studienstiftung des deutschen Volkes sowie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover, wurde von der Philosophisch-Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Augsburg promoviert und ist seit 2016 Assistenz-Professor am Institut für Theoretische Philosophie der Katholischen Privat-Universität Linz.

Gedruckt mit Unterstützung des
Förderungsfonds Wissenschaft der VG WORT

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2018
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN (Buch) 978-3-495-48844-7
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-81698-1

La limite est le témoignage que Dieu nous aime.
Simone Weil

Inhalt

Siglenverzeichnis	11
Statt einer Einleitung: Der letzte Kantianer	15
A. Hermeneutische Prolegomena: Levinas als Leser	41
I. Zwei Wege der Philosophie: Autonomie und/oder Heteronomie?	47
II. Die entscheidende Frage: Sinn und/oder Sein?	68
III. Der Primat der praktischen Vernunft: Ethik als Erste Philosophie?	126
B. Responsive Relektüre: Autonomie als Antwort	161
I. Die Konsequenz der Kritik	167
II. Die Gabe des Gesetzes	189
1. Das Faktum <i>καθ' αὐτό</i>	212
2. Das Faktum <i>θύραθεν</i>	238
3. Das Faktum <i>ὑστερον πρότερον</i>	262
III. Die Stimme der Vernunft	304
C. Hyperbolische Epilegomena: Religion für Erwachsene	423
I. Christologie ohne Jesus	454
II. Theologie ohne Theodizee	488
III. Eschatologie – ohne Hoffnung?	503
Beschluß: Der Tor der Tugend, der Grenzgott der Moral und das Ende aller Dinge	553

Inhalt

Bibliographie 564

Nachwort 693

Siglenverzeichnis

Kants Schriften werden unter Verwendung der nachfolgend angeführten, von der Redaktion der *Kant-Studien* vorgegebenen Siglen und mit Band- und Seitenangabe zitiert nach der von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften begonnenen Ausgabe (»Akademie-Ausgabe«: AA), Berlin: De Gruyter 1900 ff.; zusätzlich wird jeweils die Originalpaginierung angeführt; sämtliche Hervorhebungen (auch **Fettdruck** und *Sperrschrift*) entstammen dem Original.

Bücher der Bibel werden unter Verwendung der gebräuchlichen, für sich verständlichen Abkürzungen zitiert.

Alle anderen Schriften werden bei der ersten Nennung vollständig, anschließend mit Kurztitel angeführt.

Zitierte Texte von Emmanuel Levinas werden, sofern nicht anders vermerkt, im Fließtext vom Verf. ins Deutsche übertragen (unter vergleichender Heranziehung der bereits existierenden Übersetzungen) und in den Anmerkungen im französischen Original nachgewiesen. Der Name »Levinas« wird, wie von diesem selbst präferiert, im folgenden stets ohne Akut geschrieben. Um der Einheitlichkeit willen werden auch alle Zitate und bibliographischen Angaben entsprechend angeglichen.

Anth	<i>Anthropologie in pragmatischer Hinsicht</i> (AA VII)
BDG	<i>Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes</i> (AA II)
Br	<i>Briefe</i> (AA X–XIII)
EaD	<i>Das Ende aller Dinge</i> (AA VIII)
FM	<i>Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?</i> (AA XX)
GMS	<i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten</i> (AA IV)
GSE	<i>Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen</i> (AA II)
HN	<i>Handschriftlicher Nachlaß</i> (AA XIV–XXIII)

Siglenverzeichnis

IaG	<i>Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht</i> (AA VIII)
KpV	<i>Kritik der praktischen Vernunft</i> (AA V)
KrV	<i>Kritik der reinen Vernunft</i> (AA III / IV)
KU	<i>Kritik der Urteilskraft</i> (AA V)
Log	<i>Logik</i> (AA IX)
MAM	<i>Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte</i> (AA VIII)
MAN	<i>Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften</i> (AA IV)
MpVT	<i>Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee</i> (AA VIII)
MS	<i>Die Metaphysik der Sitten</i> (AA VI)
RL	<i>Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre</i>
TL	<i>Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre</i>
NG	<i>Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen</i> (AA II)
OP	<i>Opus Postumum</i> (AA XXI / XXII)
Päd	<i>Pädagogik</i> (AA IX)
PhilEnz	<i>Philosophische Enzyklopädie</i> (AA XXIX)
ProI	<i>Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik</i> (AA IV)
Refl	<i>Reflexionen</i> (AA XIV–XIX)
RezHerder	<i>Recensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit</i> (AA VIII)
RezJakob	<i>Einige Bemerkungen zu Ludwig Heinrich Jakob's Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden</i> (AA VIII)
RezSchulz	<i>Recension von Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen</i> (AA VIII)
RGV	<i>Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft</i> (AA VI)
SF	<i>Der Streit der Fakultäten</i> (AA VII)
SsF	<i>Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren</i>
TG	<i>Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik</i> (AA II)
TP	<i>Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis</i> (AA VIII)
ÜE	<i>Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll</i> (AA VIII)
ÜGTP	<i>Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie</i> (AA VIII)
V-Eth/Baumgarten	<i>Baumgarten: Ethica Philosophica</i> (AA XXVII)
V-Lo/Blomberg	<i>Logik Blomberg</i> (AA XXIV)
V-Lo/Busolt	<i>Logik Busolt</i> (AA XXIV)
V-Lo/Philippi	<i>Logik Philippi</i> (AA XXIV)

V-Lo/Wiener	<i>Wiener Logik</i> (AA XXIV)
V-Mo/Collins	<i>Moralphilosophie Collins</i> (AA XXVII)
V-Mo/Kaehler(Stark)	<i>Immanuel Kant: Vorlesung zur Moralphilosophie</i> (Ed. Werner Stark, Berlin/New York 2004)
V-Mo/Mron	<i>Moral Mrongovius</i> (AA XXVII)
V-Mo/Mron II	<i>Moral Mrongovius II</i> (AA XXIX)
V-MP/Dohna	<i>Metaphysik Dohna</i> (AA XXVIII)
V-MP-K2/Heinze	<i>Metaphysik K2 (Heinze)</i> (AA XXVIII)
V-MP-K3/Arnoldt	<i>Metaphysik K3 (Arnoldt)</i> (AA XXVIII, XXIX)
V-MP-L1/Pölitz	<i>Metaphysik L1 (Pölitz)</i> (AA XXVIII)
V-MP-L2/Pölitz	<i>Metaphysik L2 (Pölitz, Original)</i> (AA XXVIII)
V-MP/Mron	<i>Metaphysik Mrongovius</i> (AA XXIX)
V-MS/Vigil	<i>Metaphysik der Sitten Vigilantius</i> (AA XXVII)
V-NR/Feyerabend	<i>Naturrecht Feyerabend</i> (AA XXVII)
V-Th/Baumbach	<i>Danziger Rationaltheologie nach Baumbach</i> (AA XXVIII)
V-Th/Pölitz	<i>Religionslehre Pölitz</i> (AA XXVIII)
V-Th/Volckmann	<i>Natürliche Theologie Volckmann nach Baumbach</i> (AA XXVIII)
VKK	<i>Versuch über die Krankheiten des Kopfes</i> (AA II)
VNAEF	<i>Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie</i> (AA VIII)
VT	<i>Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie</i> (AA VIII)
WA	<i>Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?</i> (AA VIII)
WDO	<i>Was heißt sich im Denken orientiren?</i> (AA VIII)
ZeF	<i>Zum ewigen Frieden</i> (AA VIII)

Statt einer Einleitung: Der letzte Kantianer

Bobby, sie nannten ihn Bobby:

Wir waren siebzig Mann in einem Waldarbeiterkommando jüdischer Kriegsgefangener, in Nazi-Deutschland. Das Lager trug – sonderbarer Zufall – die Nummer 1492, die Jahreszahl der Vertreibung der spanischen Juden durch Kaiser Ferdinand den Katholischen. Die französische Uniform bot uns noch Schutz gegen die Hitler'sche Gewalt. Aber die anderen, sogenannten freien Menschen, die uns begegneten, die uns Arbeit oder Befehle gaben oder gar ein Lächeln schenkten – und die Frauen und Kinder, die vorübergingen und manchmal zu uns hersahen – sie zogen uns mit ihren Blicken die Haut ab, entblößten uns unserer menschlichen Gestalt. Wir waren nur noch Quasi-Menschen, eine Affenbande. Ein schwaches inneres Gemurmel, worin die Macht und das Elend von Verfolgten liegt, rief uns unsere Vernunftnatur ins Gedächtnis. Doch wir waren nicht mehr in der Welt. [...]

Und da tritt, ungefähr in der Mitte einer langen Gefangenschaft – für ein paar kurze Wochen und bevor ihn die Wachposten wieder verjagten –, ein streunender Hund in unser Leben. Eines Tages schloß er sich unserer Meute an, als wir, unter strenger Aufsicht, von der Arbeit zurückkamen. Er vegetierte in irgendeiner verwilderten Ecke dahin, in der Umgebung des Lagers. Aber wir gaben ihm einen exotischen Kosenamen, wie er zu einem geliebten Hund gehört, und nannten ihn Bobby. Er tauchte beim morgendlichen Appell auf und erwartete uns bei unserer Rückkehr, er hüpfte und bellte vor Freude. Für ihn waren wir – unbestreitbar – Menschen. [...]

Bobby, letzter Kantianer in Nazi-Deutschland, ohne das Hirn, die Maximen seiner Triebe zu universalisieren [...].¹

¹ Levinas, Emmanuel: »Nom d'un chien ou le droit naturel«, in: id.: *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris 1976, 199–202, hier: 201 f.: »Nous étions soixante-dix dans un commando forestier pour prisonniers de guerre israélites, en Allemagne nazie. Le camp portait – coïncidence singulière – le numéro 1492, millésime de l'expulsion des juifs d'Espagne sous Ferdinand V le Catholique. L'uniforme français nous protégeait encore contre la violence hitlérienne. Mais les autres hommes, dits libres, qui nous croisaient ou qui nous donnaient du travail ou des ordres ou même un sourire – et les enfants et les femmes qui passaient et qui, parfois, levaient les yeux sur nous – nous dépouillaient de notre peau humaine. Nous n'étions qu'une quasi-huma-

Bobby – *nom d'un chien!*² Ein Hundename, ein Kraftausdruck und ein Titel, um einen Text *de iure naturali* zu überschreiben, den einer jener siebzig – *εἴς τῶν ἑβδομήκοντα* – viele Jahre später als philosophischen Beitrag für eine Festschrift verfaßt, die dem niederländischen Maler Bram van Velde (1895–1981) mit den Worten gewidmet ist: »Wer sich mit Worten nicht zu helfen weiß«.³

Bei einem Umfang von kaum vier Seiten ist das Stück über Bobby oder den Namen eines Hundes sicherlich eine der schillerndsten, ja fast schon skurrilsten Schriften, die Emmanuel Levinas je aus der Feder geflossen sind.⁴ Emotive Elemente autobiographischer

nité, une bande de singes. Force et misère de persécutés, un pauvre murmure intérieur nous rappelait notre essence raisonnable. Mais nous n'étions plus au monde. [...] Et voici que, vers le milieu d'une longue captivité – pour quelques courtes semaines et avant que les sentinelles ne l'eussent chassé – un chien errant entre dans notre vie. Il vint un jour se joindre à la tourbe, alors que, sous bonne garde, elle rentrait du travail. Il vivotait dans quelque coin sauvage, aux alentours du camp. Mais nous l'appelions Bobby, d'un nom exotique, comme il convient à un chien chéri. Il apparaissait aux rassemblements matinaux et nous attendait au retour, sautillant et aboyant gaiement. Pour lui – c'était incontestable – nous fûmes des hommes. [...] Dernier kantien de l'Allemagne nazie, n'ayant pas le cerveau qu'il faut pour universaliser les maximes de ses pulsions [...].«

² »Nom d'un chien« bedeutet wörtlich »Name eines Hundes«; im Französischen wird die Wendung aber auch als euphemistischer Ersatz für das exklamatorische »Nom de Dieu!« gebraucht, etwa im Sinne von »Herrgott noch mal!« oder vielleicht auch »Menschkind!«.

³ Vgl. *Celui qui ne peut se servir des mots. À Bram van Velde*, Montpellier 1975, 105–108.

⁴ David, Alain: »Lecture de »Nom d'un chien ou le droit naturel« d'Emmanuel Levinas«, in: Bodenheimer, Alfred & Fischer-Geboers, Miriam (edd.): *Lesarten der Freiheit. Zur Deutung und Bedeutung von Emmanuel Levinas' Difficile Liberté*, Freiburg/München 2015, 28–60, hier: 28 f. teilt »la conviction qu'il s'agit là d'un des textes les plus singuliers, les plus originaux et les plus importants de Levinas, dont on ne trouve l'équivalent dans aucun autre de ses livres«; vgl. nun auch Saint Cheron, Michaël de: »De la sainteté de *Difficile Liberté* à *Autrement qu'être*«, in: *ibid.*, 19–27. Textgeschichtlich taucht Bobby bereits in Levinas' (Fragment gebliebenem) Roman *Eros ou Triste opulence* auf: »Puis le passage à travers une grande forêt où des sapins gigantesques créaient une nuit en plein jour et où l'on penchait comme dans une cathédrale. Était-ce donc possible de telles forêts en pleine guerre, des rapports de l'homme avec la nature [...] ? Puis le retour du Kommando où le petit chien allait accueillir joyeusement le Kommando. La grande joie et le grand gardien de la dignité du prisonnier. D'où ce chien Bobby, on ne le savait pas. Mais ce fut le seul être qui ne faisait pas de différence entre les prisonniers et les aryens qui les gardaient. Il y eut toutes sortes d'Allemands et quelques-uns furent souriants et compatissants. Mais dans les yeux de tous était écrit qu'ils savaient que devant eux se trouvaient des demi-hommes, que tous leurs gestes et sentiments étaient dérisoires et condamnés et

Affektion verbinden sich mit philosophischem Argumentationsanspruch, offene Provokationen mit talmudischer Gelehrsamkeit zu einem irritierenden Essay, bei dem man zunächst zweifeln mag, ob der Philosoph sich mit den Worten nicht vielleicht noch weniger zu helfen wisse als der mit diesen zu ehrende Maler, dessen sprachloses Schaffen um einen als unmöglich erkannten und dabei doch als notwendig erfahrenen künstlerischen Ausdruck ringt.⁵

Gleichwohl dürfte es Levinas' Bobby unter dessen Lesern bald zu ähnlicher Berühmtheit gebracht haben wie sein Namens- und Gattungsgenosse »Greyfriars Bobby« unter den Einwohnern von Edinburgh, die letzterem ein Denkmal dafür setzten, daß er im 19. Jahrhundert fast sein ganzes Hundeleben auf dem Friedhof der Greyfriars Kirk verbracht haben soll, um am Grab seines verstorbenen Herrchens die Totenwache zu halten: *Let his loyalty & devotion be a lesson to us all* steht seitdem dort geschrieben, wo nun auch der Hund begraben liegt.

Um solch sentimentalisierende Legendenbildung ist es Levinas jedoch nicht zu tun. Auch die homerische Frage, ob Bobby jenen alten Argos zu seinen Ahnen zählen dürfe, der, in irgendeiner verwilderten Ecke des Königspalasts auf einem Misthaufen dahinvegetierend, in seinem Hundeleben doch als einziger die Ohren spitzte, als letzter Grieche auf Ithaka den Heimkehrer kannte und mit einem schwachen Schwanzwedeln treu grüßte, um daraufhin in die ewigen Jagdgründe einzugehen,⁶ wird rein rhetorisch gestellt und um so entschiedener verneint. Denn dort, »das war Ithaka und die Heimat. Hier, bei uns, das war nirgendwo«.⁷

Die Heterotopie des Lagers, in dem die Gefangenen wie Tiere

que tout ce qu'ils pouvaient faire, et dire, et tout ce qu'on pouvait leur dire ne figureraient qu'entre guillemets. Le chien Bobby plein d'amitié était le seul à ignorer ces guillemets, son aboiement exprimant une joie sans réserves ni arrière-pensée. Il reconnaissait seul le droit de l'homme et la dignité de la personne de ces juifs« (Levinas, Emmanuel: *Éros, littérature et philosophie. Essais romanesques et poétiques, notes philosophiques sur le thème d'éros* (Œuvres complètes, 3), edd. Nancy, Jean-Luc & Cohen-Levinas, Danielle, Paris 2013, 51; vgl. *ibid.*, 92f.).

⁵ Vgl. Bolle, Eric: »Die Zeit des Scheiterns und der Trauer. Philosophische Interpretationen zu Paul Celan und Bram van Velde«, in: *id.*: *Die Kunst der Differenz. Philosophische Untersuchungen zur Bestimmung der Kunst bei Martin Heidegger, Friedrich Hölderlin, Paul Celan und Bram van Velde*, Amsterdam 1988, 99–117.

⁶ Vgl. Homer: *Odysee*, XVII, 290–327; vgl. Levinas, Emmanuel: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974, 100.

⁷ Levinas: »Nom d'un chien«, 202: »Le chien qui reconnut Ulysse sous le déguise-

hinter Gittern gehalten werden, beraubt die Insassen nicht nur ihrer Freiheit, sondern auch der Sprache: »Wir waren nicht mehr in der Welt. [...] Wesen, gekettet an ihre Artzugehörigkeit; bei all ihrem Wortschatz, Wesen ohne Sprache. Rassismus ist kein biologischer Begriff; Antisemitismus ist der Archetyp jeder Internierung. [...] Wie Kunde geben von seinem Menschsein, durch die Gitter der Anführungszeichen hindurch, ohne daß dies als bloße Affensprache verstanden wird?«⁸ Da die Sprachfähigkeit der Vernunftbegabung jene spezifische Differenz markiert, die es der rationalistischen Tradition eines anthropozentrischen Humanismus erlaubt, den Menschen vom Tier, das ζῷον λόγον ἔχον von den *bruta animalia* abzugrenzen, impliziert die rassistische Diskriminierung der Häftlinge die Reduktion all ihrer menschlichen Ausdrucksformen zur Sinnlosigkeit bedeutungsleerer Zeichen, die nur noch »Signifikanten ohne Signifikat«⁹ darstellen. Levinas schreibt – »Schluß mit den Allegorien!«¹⁰ – keine klassische Fabel, in der die Tiere sprechen können, denn der Hund hat weiterhin »weder Ethik noch Logos«;¹¹ sondern Levinas beschreibt am Beispiel Bobbys die Schrecken einer *conditio inhumana*,¹² in der der Mensch dem Menschen ein Wolf ist und nur der Hund dem Menschen ein Freund bleibt.¹³

ment à son retour de l’Odyssée, était-il le parent du nôtre? Mais non! mais non! Là-bas, ce fut l’Ithaque et la patrie. Ici, ce fut nulle part«.

⁸ Levinas: »Nom d’un chien«, 201 f.: »Mais nous n’étions plus au monde. [...] Êtres enfermés dans leur espèce; malgré tout leur vocabulaire, êtres sans langage. Le racisme n’est pas un concept biologique; l’antisémitisme est l’archétype de tout internement. [...] Comment délivrer un message de son humanité qui, de derrière les barreaux des guillemets, s’étend [Derrida, Jacques: *L’animal que donc je suis*, Paris 2006, 162 liest: »s’entende«] autrement que comme parler simiesque?«.

⁹ Levinas: »Nom d’un chien«, 201: »L’oppression sociale [...] cloître dans une classe, prive d’expression et condamne aux »signifiants sans signifiés«.

¹⁰ Levinas: »Nom d’un chien«, 200: »Mais, trêve d’allégories! Nous avons lu trop de fables et toujours prenons au figuré le nom d’un chien! [...] le chien serait un chien. Littéralement un chien!«.

¹¹ Levinas: »Nom d’un chien«, 201: »et sans éthique et sans logos«.

¹² Zur *conditio inhumana* vgl. Agamben, Giorgio: *Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, Frankfurt am Main 2002, 175; vgl. auch Améry, Jean: *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Stuttgart 1977, 7.

¹³ In dem fiktionalen (darum aber nicht weniger wahren) Menschheitstext *Jossel Rakovers Wendung zu Gott*, der die letzten Augenblicke und Gottesgedanken eines Lebens im Warschauer Ghetto beschreibt, erinnert sich der Erzähler eines namenlosen Hundes, den man wohl Bobbys Bruder nennen darf: »Merkwürdiges ist mit uns geschehen. All unsere Begriffe und Gefühle haben sich verwandelt: Der Tod – schnell

Bobbys Bellen bringt Levinas in Zusammenhang mit dem elften Kapitel des Buches Exodus: Als der Herr die zehnte Plage über Ägypten verhängt und alle Erstgeborenen sterben sollen, gibt es ein großes Geschrei im ganzen Land, wie es niemals zuvor und niemals später mehr gehört wurde. »Aber gegen die Kinder Israels wird nicht einmal ein Hund seine Zunge spitzen, weder gegen einen Menschen noch gegen das Vieh, damit ihr erkennt, daß der Herr einen Unterschied macht zwischen Ägypten und Israel.«¹⁴ Levinas deutet dies dahingehend, daß in der entscheidenden Stunde, wenn die Stimme Gottes den Menschen aus der Knechtschaft herauszurufen und in die Freiheit seiner Verantwortung zu führen verheißt, »der Hund die Würde der menschlichen Person bezeugen wird. Der Freund des Menschen – das ist damit gemeint! Eine Transzendenz im Tier!«¹⁵

Wenn Bobby kein griechischer Haus- und Hofhund ist, sondern von den biblischen Hunden abstammt, die an den Ufern des Nil keinen Laut gegen die in Ägyptens Sklavenhaus Gefangenen von sich

und plötzlich – ist uns ein Erlöser geworden, ein Befreier, ein Kettenzerbrecher. Die Tiere des Waldes sind mir so lieb und teuer, daß es mir weh tut, wenn ich hör', daß man die Verbrecher, die heute Europa beherrschen, mit Tieren vergleicht. Denn es ist ja nicht wahr, daß Hitler etwas Tierisches an sich hat. Er ist – davon bin ich tief überzeugt – ein typisches Kind der modernen Menschheit. Sie, diese Menschheit hat ihn geboren und erzogen. Er ist der offenherzige Ausdruck ihrer verborgensten Wünsche. Im Wald, wo ich mich einmal versteckte, hab' ich eines Nachts einen Hund getroffen, krank, verhungert, den Schwanz zwischen die Beine geklemmt – vielleicht war er auch toll. Beide haben wir sofort die Verwandtschaft, ja die Gemeinsamkeit unserer Lage gespürt. Er hat sich an mich geschmiegt und gerieben, seinen Kopf in meinem Schoß vergraben und mir die Hände geleckt. Ich weiß nicht, ob ich jemals so geweint hab' wie in jener Nacht; ich bin ihm um den Hals gefallen und hab' geheult wie ein Kind. – Wenn ich sage, daß ich damals die Tiere benedete, wird es keinen wundern. Doch was ich gefühlt hab', war mehr als Neid: es war Schande. Ich hab' mich vor dem Hund geschämt, daß ich kein Hund bin, sondern ein Mensch. Das ist der Geisteszustand, in den wir geraten sind: Das Leben ein Unglück, der Tod ein Erlöser, der Mensch ein Kreuz, das Tier ein Ideal« (Kolitz, Zvi: *Jossel Rakovers Wendung zu Gott*, trad./ed. Badde, Paul, Möhlin/Villingen 1994, 46–48; Levinas hat den Text gekannt; vgl. Levinas, Emmanuel: »Aimer la Thora plus que Dieu«, in: id.: *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris 1976, 189–193).

¹⁴ Ex 11, 7.

¹⁵ Levinas: »Nom d'un chien«, 201: »Israël va sortir de la maison de l'esclavage. Des esclaves qui servaient les esclaves de l'État, suivront désormais la Voix la plus haute, la plus libre voie. Figure de l'humanité! La liberté de l'homme est celle d'un affranchi se souvenant de sa servitude et solidaire de tous les asservis. Une tourbe d'esclaves célébrera ce haut mystère de l'homme et »pas un chien n'aboiera«. À l'heure suprême de son instauration [...] le chien va attester la dignité de la personne. L'ami de l'homme – c'est cela. Une transcendance dans l'animal!«.

geben, dann in dem Sinne, daß sein beherztes Bellen deren Still-schweigen entspricht und sein »Tierglaube«¹⁶ die Würde des Menschen noch in der unmenschlichsten Lage bezeugt. Die Begegnung mit Bobby bringt Levinas »eine stets offene Schuld«¹⁷ zu Bewußtsein, »das Paradox einer *natura bruta*, die zum Träger von Rechten wird«.¹⁸

Wenn aber auch das Naturrecht im Titel als Thema des Essays angekündigt wird, dann verfolgt Levinas diese Zusammenhänge doch in einer so assoziativ alludierenden Gedankenfolge, daß es fraglich erscheint, ob in diesem Text tatsächlich primär Fragen der Tierethik mit argumentativem Anspruch verhandelt werden sollen, denen die Forschung¹⁹ auch weit mehr Interesse entgegenzubringen pflegt, als

¹⁶ Levinas: »Nom d'un chien«, 202: »foi d'animal«.

¹⁷ Levinas: »Nom d'un chien«, 201: »une dette toujours ouverte«.

¹⁸ Levinas: »Nom d'un chien«, 200: »le paradoxe d'une pure nature s'ouvrant sur des droits«; in diesem Sinne versteht Levinas den zum Auftakt von *Nom d'un chien ou le droit naturel* zitierten Vers: »Heilige sollt ihr mir sein! Fleisch von einem auf dem Felde zerrissenen Tier sollt ihr nicht essen, sondern es den Hunden hinwerfen!« (Ex 22, 30).

¹⁹ Vgl. Llewelyn, John: »Am I Obsessed by Bobby? (Humanism of the Other Animal)«, in: Bernasconi, Robert & Critchley, Simon (edd.): *Re-Reading Levinas*, Bloomington/Indianapolis 1991, 234–245; David, Alain: »Cynesthèse: auto-portrait au chien«, in: Mallet, Marie-Louise (ed.): *L'animal autobiographique: autour de Jacques Derrida*, Paris 1999, 303–318; Atterton, Peter: »Ethical Cynicism«, in: Calarco, Matthew & Atterton, Peter (edd.): *Animal Philosophy. Essential Readings in Continental Thought*, London/New York 2004, 51–61; Clark, David L.: »On Being ›the Last Kantian in Nazi Germany: Dwelling with Animals after Levinas«, in: Gabriel, Barbara & Ilcan, Suzan: *Postmodernism and the Ethical Subject*, Montreal/Kingston 2004, 41–74; Steeves, Howard Peter: »Lost Dog«, in: id.: *The Things Themselves. Phenomenology and the Return to the Everyday*, Albany 2006, 49–63; Guenther, Lisa: »Le flair animal: Levinas and the Possibility of Animal Friendship«, in: *PhaenEx. Revue de théorie et de culture existentialistes et phénoménologiques* 2 (2007), 216–238; Kendall, Karalyn: »The Face of a Dog: Levinasian Ethics and Human/Dog Co-evolution«, in: Giffney, Noreen & Hird, Myra J. (edd.): *Queering the Non/Human*, Aldershot/Burlington 2008, 185–204; Calarco, Matthew: »Facing the Other Animal: Levinas«, in: id.: *Zoographies. The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*, New York 2008, 55–77; Welz, Claudia: »A Wandering Dog as ›the Last Kantian in Nazi Germany: Revisiting the Debate on Levinas's Supposed Antinaturalistic Humanism«, in: *Levinas Studies* 6 (2011), 65–88; Plant, Bob: »Welcoming Dogs: Levinas and the Animal Question«, in: *Philosophy and Social Criticism* 37 (2011), 49–71; Atterton, Peter: »Levinas and Our Moral Responsibility Toward Other Animals«, in: *Inquiry* 54 (2011), 633–649; Borgards, Roland: »Herzi-Lampi-Schatzis Tod und Bobbys Vertreibung. Tierliche Eigennamen bei Friedrich Hebbel und Emmanuel Levinas«, in: Rosenberger, Michael & Winkler, Georg (edd.): *Jedem Tier (s)einen Namen geben? Die Individualität des Tieres und ihre Relevanz für die Wissenschaften*, Linz 2014, 68–90.

Levinas selbst dies getan hat:²⁰ »Am I Obsessed by Bobby?« Ist der »Humanismus des anderen Menschen« zu einem »Humanism of the Other Animal« zu erweitern?²¹ Kann der Hund, der sich mit Worten nicht zu helfen weiß, ein Antlitz haben, das spricht?²² Oder ist Levinas gar die Reinkarnation des Pythagoras, welcher im Bellen eines Hundes eines Freundes Seelenstimme zu vernehmen vermeint?²³

So berechtigt all diese Anfragen auch sein mögen – Jacques Derrida hat in *L'animal que donc je suis* wohl nicht zu Unrecht angemahnt, daß es bei aller Sympathie und Begeisterung für Bobby die philosophische Tragweite des ihm gewidmeten Textes zu verkennen hieße, wenn man in diesem das Fundament für eine begründungstheoretische Ausweitung der von Levinas formulierten »Ethik« auf nicht-menschliche Lebewesen zu finden hoffte.²⁴ Und daß es Levinas

²⁰ Einzig in einem Interview, im Verlauf dessen Levinas mit der Frage konfrontiert wird, ob das Tier ein Antlitz habe, äußert er sich direkt dazu; vgl. Wright, Tamra & Hughes, Peter & Ainley, Alison: »The Paradox of Morality: an Interview with Emmanuel Levinas«, in: Bernasconi, Robert & Wood, David (edd.): *The Provocation of Levinas. Rethinking the Other*, London/New York 1988, 168–180, hier: 169–172: »One cannot entirely refuse the face of an animal. It is via the face that one understands, for example, a dog. Yet the priority here is not found in the animal, but in the human face. We understand the animal, the face of an animal, in accordance with *Dasein*. The phenomenon of the face is not in its purest form in the dog. In the dog, in the animal, there are other phenomena. For example, the force of nature is pure vitality. It is more this which characterizes the dog. But it also has a face. [...] I cannot say at what moment you have the right to be called a ›face‹. The human face is completely different and only afterwards do we discover the face of an animal. I don't know if a snake has a face. I can't answer that question. A more specific analysis is needed. [...] It is clear that, without considering animals as human beings, the ethical extends to all living beings. We do not want to make an animal suffer needlessly and so on. But the prototype of this is human ethics«.

²¹ Llewelyn: »Am I Obsessed by Bobby? (Humanism of the Other Animal)«.

²² Für Buber, Martin: *Ich und Du*, Stuttgart 1995, 92 haben die »Augen des Tiers [...] das Vermögen einer großen Sprache«; vgl. *ibid.*, 16: »Wie werden wir [...] von Tieren erzogen!«; vgl. *id.*: »Zwiesprache«, in: *id.*: *Die Schriften über das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1954, 123–182, hier: 149: »Ein Hund hat dich angesehen, du verantwortest seinen Blick«.

²³ Vgl. Laertios, Diogenes: *Vitae philosophorum*, VIII, 36.

²⁴ Derrida: *L'animal que donc je suis*, 157: »Pour être sérieux, et responsable, au risque de dégriser tous les lecteurs enchantés qui, rêvant de réconcilier l'éthique de Levinas avec les animaux, se mettraient à idolâtrer ce chien, il faudrait aussitôt limiter la portée de cet hymne à Bobby«.

Die dekonstruktivistische Lektüre, die Derrida seinerseits dem Bobby-Text angedeihen läßt, zielt darauf ab, Levinas' Denken der Animalität in eine cartesisch-kantische Traditionslinie einzuschreiben, deren humanistischen Anthropozentrismus Derridas

im fraglichen Essay weit weniger um systematisch ausgewogene Antworten auf naturphilosophische Problemstellungen und stattdessen vielmehr um die entschiedene Einseitigkeit einer polemischen Zuspitzung geht, wird spätestens in jenem skandalösen Satz zum Schluß deutlich, der einen Köter – mag er heißen, wie er will – als Kantianer apostrophiert.

Der Kantianer wird sich bei der Gelegenheit wohl zunächst einer von Kants *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* entsinnen: »Der Franzose liebt das Kühne in seinen Aussprüchen« – und sogleich korrigierend hinzusetzen: »allein um zur Wahrheit zu gelangen, muß man nicht kühn, sondern behutsam sein«. Levinas' Geschichte von Bobby, diesem »Hund des Philosophen«,²⁵ wäre also eine jener fabelhaften »Anekdoten, denen nichts weiter fehlt, als daß zu wünschen ist, daß sie nur wahr wären.«²⁶ Denn daß es nicht wahr sein kann, daß ein Hund die Maximen seiner natürlichen Neigungen auf ihre Verallgemeinerungsfähigkeit hin befragt, wußte natürlich auch ein Franzose wie Levinas, denn Bobby ist und bleibt ja *bête* genug (oder auf gut deutsch: ein per se blöder Hund), um bereits bei der Maximenbildung und nicht erst bei deren Universalisierung zu scheitern.²⁷

Wenn der Name Bobbys nun auch zu jenen von Baudelaire in der Hymne auf *Les bons chiens* besungenen »vierbeinigen Philoso-

antispeziesistische (und im übrigen von einer Katze inspirierte) Tierphilosophie zu transzendieren sucht; zum Zusammenhang vgl. Ombrosi, Orietta: »Non solo un cane: i bestiari di Levinas e Derrida«, in: ead.: *L'umano ritrovato. Saggio su Emmanuel Levinas*, Genova/Milano 2010, 269–293.

²⁵ Gaita, Raimond: *Der Hund des Philosophen*, trad. Weller, Christian, Berlin 2003.

²⁶ GSE, A 87, Anm. (AA II, 246): »In der Metaphysik, der Moral und den Lehren der Religion kann man bei den Schriften dieser Nation nicht behutsam genug sein. Es herrscht darin gemeiniglich viel schönes Blendwerk, welches in einer kalten Untersuchung die Probe nicht hält. Der Franzose liebt das Kühne in seinen Aussprüchen; allein um zur Wahrheit zu gelangen, muß man nicht kühn, sondern behutsam sein. In der Geschichte hat er gerne Anekdoten, denen nichts weiter fehlt, als daß zu wünschen ist, daß sie nur wahr wären«. Die Randnotiz, die sich dazu in Kants handschriftlichem Nachlaß erhalten hat, ist politisch noch weit weniger korrekt: »Die Franzosen erfordern fast so viel Nachsicht wie das Frauenzimmer« (AA XX, 146).

²⁷ Trefflich kommentiert Derrida: *L'animal que donc je suis*, 158: »Mais comment ignorer qu'un kantien qui n'a pas »le cerveau qu'il faut« pour universaliser les maximes, ne saurait être kantien, surtout si les maximes en question sont les maximes de »pulsions«, ce qui aurait fait aboyer Kant. Bobby est donc tout sauf kantien. Ce kantien allégorique ou fabuleux est tout au plus un néo-kantien infirme, un kantien privé de raison, un kantien sans maximes universalisables«.

phen« gezählt zu werden verdient,²⁸ dann hat Levinas' Text wohl tatsächlich mehr von einem poetischen *Spleen de Paris* als von einer propositionalen These. Die Rede von Bobby als »Kantianer« jedenfalls ist natürlich nicht *sensu stricto*, sondern nur *cum grano salis* zu verstehen und bezieht die ganze sarkastische Schärfe ihrer Provokation daraus, daß dieser Hund kein Kantianer wäre, wenn er nicht »der letzte Kantianer« wäre. Und er wäre nicht der letzte Kantianer, wenn er nicht »der letzte Kantianer in Nazi-Deutschland« wäre.

Daß ein Hund Kantianer ist, ist Teil der verkehrten Welt, die *Stalag XI B 1492* repräsentiert.²⁹ Das ζῶον ἄλογον bringt den Häftlingen jenes Verständnis entgegen, welches ihnen die eigentlich sprachbegabten Wesen vorenthalten, indem sie die arbeitende »Meute« als eine »Affenbande« betrachten, in deren »Affensprache« der λόγος nicht zu vernehmen sei.³⁰ Bobby, dem nicht nur das Hirn zur Universalisierung fehlt, sondern auch das zur Diskriminierung nötige Unterscheidungsvermögen,³¹ bringt allen ausnahmslos ein Gefühl je-

²⁸ Baudelaire, Charles: »Les bons chiens«, in: id.: *Ceuvres complètes*, edd. Le Dantec, Yves-Gérard & Pichois, Claude, Paris 1961, 306–309, hier: 309: »ces philosophes à quatre pattes«.

²⁹ Den biographischen Hintergrund von Levinas' Gefangenschaft schildern Lescourret, Marie-Anne: *Emmanuel Levinas*, Paris 1994, 119–124 und Malka, Salomon: *Emmanuel Levinas. Eine Biographie*, München 2003, 77–93.

³⁰ Vgl. Adorno, Theodor W.: »Menschen sehen dich an«, in: id.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (Gesammelte Schriften, ed. Tiedemann, Rolf, 4), Frankfurt am Main 2003, 118, der den »gesellschaftliche[n] Schematismus der Wahrnehmung bei den Antisemiten« als so geartert vermutet, »daß sie die Juden überhaupt nicht als Menschen sehen. Die stets wieder begegnende Aussage, Wilde, Schwarze, Japaner gleichen Tieren, etwa Affen, enthält bereits den Schlüssel zum Pogrom. Über dessen Möglichkeit wird entschieden in dem Augenblick, in dem das Auge eines tödlich verwundeten Tiers den Menschen trifft. Der Trotz, mit dem er diesen Blick von sich schiebt – es ist ja bloß ein Tier –, wiederholt sich unaufhaltsam in den Grausamkeiten an Menschen, in denen die Täter das »Nur ein Tier« immer wieder sich bestätigen müssen, weil sie es schon am Tier nie ganz glauben konnten. In der repressiven Gesellschaft ist der Begriff des Menschen selber die Parodie der Ebenbildlichkeit. Es liegt im Mechanismus der »pathischen Projektion«, daß die Gewalthaber als Menschen nur ihr eigenes Spiegelbild wahrnehmen, anstatt das Menschliche gerade als das Verschiedene zurückzuspiegeln«; vgl. dazu Weber, Elisabeth: *Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Levinas' »Autrement qu'être ou au-delà de l'essence«*, Wien 1990, 230 f. und im Anschluß an Adorno auch Wollschläger, Hans: *Tiere sehen dich an« oder Das Potential Mengele*, Zürich 1989.

³¹ Vgl. SsE, A 32 f. (AA II, 60): »Der Hund unterscheidet den Braten vom Brote, weil er anders vom Braten, als vom Brote gerührt wird (denn verschiedene Dinge verursachen verschiedene Empfindungen), und die Empfindungen vom erstern ist ein Grund einer andern Begierde in ihm als die vom letztern, [...] nach der natürlichen Verknüp-

ner Achtung entgegen, welche die Menschheit einer jeden Person niemals bloß als Mittel braucht, wie es aber »die anderen Menschen« tun, die ihre Gefangenen als Arbeitstiere halten. *Fabula docet*: Wären die Menschen nicht so hundsgemein und keine Zyniker, gölte der arme Hund auch nicht als letzter Humanist: *Ce qu'il y a de mieux dans l'homme, c'est le chien.*³²

Wenn laut Levinas der Kantianismus, der für ihn das Beste der humanistischen Tradition zu verkörpern verspricht, buchstäblich auf den Hund gekommen zu sein scheint, dann läßt Bobby auch an jenen Tierfreund³³ denken,³⁴ dessen *Negative Dialektik* eine »Metakritik

fung seiner Triebe mit seinen Vorstellungen. Man kann hieraus die Veranlassung ziehen, dem wesentlichen Unterschiede der vernünftigen und vernunftlosen Thiere besser nachzudenken«. In der Tat, es ist gerade seine unverstellte Natürlichkeit, seine Aufrichtigkeit ohne Ambivalenz, die das vernunftlose Lebewesen dem (potentiell) vernünftigen ans Herz wachsen läßt. So gab schon Schopenhauer, Arthur: »Aphorismen zur Lebensweisheit«, in: id.: *Parerga und Paralipomena I* (Sämtliche Werke, ed. Löhneysen, Wolfgang Frhr. von, IV), Darmstadt 2004, 547 »mehr auf das Schwanzwedeln eines ehrlichen Hundes« als auf alle Lippenbekenntnisse der sprachbegabten Tiere und auch Levinas, Emmanuel: *Carnets de captivité et autres inédits* (Œuvres complètes, 1), edd. Calin, Rodolphe & Chaliel, Catherine, Paris 2009, 150 bemerkt: »Le chien Bobby est sympathique parce qu'il nous aime sans arrière-pensée, en dehors de toutes nos distinctions et règles sociales«. Dieser Unterschiedslosigkeit wegen unterscheidet sich Bobby auch von den Hunden der platonischen *Politeia* (vgl. 374d29–376c13), wo der zugleich zahm-zutrauliche und wild-temperamentvolle Charakter des Hundes (*συχάλαιος*) mit der Gemütsart des Wächters (*φύλαξ*) darin übereinkommt, daß sich beide bei Bekannten als anhänglich und fürsorglich erweisen, sich jedoch Fremden gegenüber feindselig verhalten.

³² Vgl. Benjamin, Walter: »Aufzeichnungen und Materialien«, in: id.: *Das Passagen-Werk* (Gesammelte Schriften, V.1), ed. Tiedemann, Rolf, Frankfurt am Main 1991, 260.

³³ Vgl. Hoffmann, Arnd: »Rien faire comme une bête«. Überlegungen zu Adornos Tieren«, in: Hoffmann, Arnd & Bedorf, Thomas & Skrandies, Timo & Maaßen, Jens: *Marginalien zu Adorno*, Münster 2003, 107–141.

³⁴ Diese Parallele zieht auch Hanssen, Beatrice: »Postscript«, in: ead.: *Walter Benjamin's Other History. Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*, Berkeley/Los Angeles/London 1998, 163–165.

Bobby verkörpert nämlich, was Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik* (Gesammelte Schriften, ed. Tiedemann, Rolf, 6), Frankfurt am Main 2003, 226–230 als das »Hinzutretende« apostrophiert hat, den »Impuls« (ibid., 227) des »Leibhaften« (ibid., 228); auch Levinas versucht eine solche vor-vernünftige, gedankenlose Güte, wie sie in W. Grossmans Roman *Leben und Schicksal* eindrücklich geschildert ist (vgl. Grossman, Wassili: *Leben und Schicksal. Roman*, trad. Ballestrem, Madelein von & al., Berlin 2008, z. B. 25–28 und v. a. 493–502; vgl. die langen Auszüge daraus bei Levinas, Emmanuel: »Au-delà du souvenir«, in: id.: *À l'heure des nations*, Paris 1988, 89–105, hier: 101–105; vgl. auch id.: »La Bible et les Grecs«, in: ibid., 155–157, hier: 157;

der praktischen Vernunft« mit der Einsicht beschließt, daß dem »Einzelnen [...] an Moralischem nicht mehr übrig[bleibt], als wofür die Kantische Moraltheorie, welche den Tieren Neigung, keine Achtung konzidiert^{1...}, nur Verachtung hat: versuchen, so zu leben, daß man glauben darf, ein gutes Tier gewesen zu sein«. ³⁵

id.: »La proximité de l'autre«, in: id.: *Altérité et transcendance*, Montpellier 1995, 108–119, hier: 116–118), als »Élan généreux« zu verteidigen: »Est-il [...] certain que la volonté libre se prête tout entière à la notion kantienne de la raison pratique – hauteur de la pensée universelle appelée aussi bonne volonté? S'y laisse-t-elle enfermer sans résistance? Le respect porté à l'universalité formelle apaise-t-il la part incoercible de la spontanéité qui n'est pas aussitôt réductible aux facilités des élans passionnés et sensibles? Incoercible spontanéité qui laisse toujours encore distinguer entre le rationalisme rigoureux de l'intelligence et les risques d'une volonté raisonnable. Mais cette incoercible spontanéité du vouloir ne serait-elle pas la bonté elle-même qui, sensibilité par excellence, serait aussi, de l'infinie universalité de la raison que requiert l'impératif catégorique, l'originel et généreux projet? Élan généreux plutôt que, dans sa sainte imprudence, le pathologique dénoncé par Kant, qui disqualifie toute liberté!« (Levinas, Emmanuel: »Droits de l'homme et bonne volonté«, in: id.: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris 1991, 231–235, hier: 233 f.; vgl. id.: »Les droits de l'homme et les droits d'autrui«, in: id.: *Hors sujet*, Montpellier 1987, 173–187, hier: 183 f.).

³⁵ Adorno: *Negative Dialektik*, 294 mit Verweis auf KpV A 135 (AA V, 76); vgl. auch das Ende vom *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie* (Gesammelte Schriften, ed. Tiedemann, Rolf, 6), Frankfurt am Main 2003, 523, wo Adorno die »Kantische Würde« kritisiert als »jene Menschheit, die ihren Begriff nicht an der Selbstbesinnung hat sondern an der Differenz von der unterdrückten Tierheit« (schon Schopenhauer, Arthur: »Preisschrift über die Grundlage der Moral«, in: id.: *Kleinere Schriften* (Sämtliche Werke, ed. Löhneysen, Wolfgang Frhr. von, III), Darmstadt 2004, 695 nennt die kantisch-anthropozentrische Rede von der Würde des Menschen »das Schibboleth aller rat- und gedankenlosen Moralisten«; vgl. auch *ibid.*, 726). Ausführlicher artikuliert Adorno Verdacht und Vorbehalt gegenüber Kant in: *Beethoven. Philosophie der Musik. Fragmente und Texte*, ed. Tiedemann, Rolf, Frankfurt am Main 2004, 123 f.: »Was mir an der Kantischen Ethik so suspekt ist, ist die »Würde«, die^{1...} sie im Namen der Autonomie dem Menschen zuspricht. Die Fähigkeit der moralischen Selbstbestimmung wird dem Menschen als absoluter Vorteil – als moralischer Profit zugeschrieben und insgeheim zum Anspruch der *Herrschaft* gemacht – der Herrschaft über die Natur. Das ist die reale Seite des transzendentalen Anspruchs, daß der Mensch der Natur die Gesetze vorschreibt. Die ethische Würde bei Kant ist eine Differenzbestimmung. Sie richtet sich gegen die Tiere. Sie nimmt tendenziell den Menschen von der Schöpfung aus und damit droht ihre Humanität unablässig in Inhumanität umzuschlagen. Fürs Mitleid läßt sie keinen Raum. Nichts ist dem Kantianer verhaßter als die Erinnerung an die Tierähnlichkeit des Menschen. Deren Tabuierung ist allemal im Spiel, wenn der Idealist auf den Materialisten schimpft. Die Tiere spielen fürs idealistische System virtuell die gleiche Rolle wie die Juden fürs faschistische. Den Menschen ein Tier schimpfen – das ist echter Idealismus. Die Möglichkeit der Rettung der Tiere unbedingt und um jeden Preis zu leugnen, ist die un-

Freilich kann unter genuin kantischen Prämissen ein Tier genauso wenig moralisch gut sein wie ein braver Hund Kantianer, denn nur der Mensch qua *animal rationale*³⁶ ist freiheitsfähige Person und damit »ein von *Sachen*, dergleichen die vernunftlosen Thiere sind, mit denen man nach Belieben schalten und walten kann, durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen«. ³⁷ Was die Menschheit und »die

abdingbare Schranke ihrer Metaphysik« (zu »Mensch und Tier« vgl. auch Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Adorno: Gesammelte Schriften, ed. Tiedemann, Rolf, 3), Frankfurt am Main 2003, 283–292); zu diesem wohl von Nietzsches Verdacht – »selbst beim alten Kant [...]: der kategorische Imperativ riecht nach Grausamkeit ...« (Nietzsche, Friedrich: *Zur Genealogie der Moral*, II, 6 (Sämtliche Werke, edd. Colli, Giorgio & Montinari, Mazzino, 5), München ²1988, 300) – inspirierten Fragment Adornos vgl. auch Derrida: *L'animal que donc je suis*, 139–143. Kant selbst läßt auch gar keinen Zweifel daran, daß »die ächte Beschaffenheit der Sittlichkeit des Menschen« damit zusammenhängt, daß »die Vernunft der Sinnlichkeit Gewalt anthun muß« (*KU*, B 116 / A 115 – AA V, 268 f.; vgl. *KU*, B 110 / A 109 – AA V, 265), daß »die menschliche Natur [...] nur durch Gewalt, welche die Vernunft der Sinnlichkeit anthut« (*KU*, B 120 / A 119 – AA V, 271; vgl. aber auch *Anth*, BA 43 f. – AA VII, 152), also nur durch ein Programm der Zucht und Zähmung zur Zusammenstimmung mit dem rein moralisch Guten gebracht werden kann.

³⁶ Zum »mit Vernunftfähigkeit begabte[n] Thier (*animal rationabile*)«, das »aus sich selbst ein vernünftiges Thier (*animal rationale*) machen kann« vgl. *Anth*, B 313 / A 315 (AA VII, 321); vgl. *VNAEF* (AA VIII, 414); vgl. auch *OP* (AA XXI, 36): »Der Mensch gehört nun als Thier zur Welt aber doch auch als Person zu den Wesen welche Rechte fahig sind folglich Freyheit des Willens haben dessen *habilitaet* ihn von allen anderen Wesen wesentlich unterscheidet dessen Einwohner *mens* ist«; vgl. weiterhin *OP* (AA XXII, 56).

³⁷ *Anth*, BA 3 (AA VII, 127); vgl. »die gänzliche Absonderung von allem Vieh« in *FM*, A 35 (AA XX, 270) oder »die den Menschen über die Gesellschaft mit Thieren gänzlich erhebende Vernunft« in *MAM*, A 10 (AA VIII, 114), durch die der Mensch »eines Vorrechtes inne[ward], welches er vermöge seiner Natur über alle Thiere hatte, die er nun nicht mehr als seine Mitgenossen an der Schöpfung, sondern als seinem Willen überlassene Mittel und Werkzeuge zu Erreichung seiner beliebigen Absichten ansah« (ibid.; vgl. auch *TP*, A 242 – AA VIII, 293); ganz nach Belieben schalten und walten darf der Mensch den Tieren gegenüber freilich auch nach Kant nicht, da »das Mitgefühl an ihrem Leiden [...] eine der Moralität im Verhältnisse zu anderen Menschen sehr diensame natürliche Anlage« (*MS TL*, A 108 – AA VI, 443) darstellt. Es gibt zwar keine unmittelbaren Pflichten *gegen* die Tiere, die als solche auch keine Rechte geltend machen können, aber sehr wohl Pflichten *in Ansehung* der Tiere, allen voran »die Pflicht der Enthaltung von gewaltsamer und zugleich grausamer Behandlung der Thiere« (ibid.); selbst »Dankbarkeit für lang geleistete Dienste eines alten Pferdes oder Hundes (gleich als ob sie Hausgenossen wären) gehört *indirect* zur Pflicht des Menschen, nämlich *in Ansehung* dieser Thiere, *direct* aber betrach-

bloße Thierheit«³⁸ trennt und erstere auf letztere zu reduzieren verbietet, ist allerdings just jenes moralische Gefühl, ohne das für Kant

tet ist sie immer nur Pflicht des Menschen gegen sich selbst« (ibid.); Kant räumt dem Mitleid mit der Kreatur also sehr wohl einen Platz ein, nur liegt dieser nicht auf der Höhe »des obersten Princip der Moralität« (GMS, BA xv – AA IV, 392; vgl. GMS, BA 128 / AA IV, 463; *KpV*, A 112 – AA V, 64).

Während Wood, Allen W.: »Kant on Duties Regarding Nonrational Nature«, in: *Proceedings of the Aristotelian Society: Supplementary Volume* 72 (1998), 189–210 (vgl. dazu aber auch den Kommentar von O'Neill, Onora: »Kant on Duties Regarding Nonrational Nature«, in: ibid., 211–228) und Korsgaard, Christine M.: *The Sources of Normativity*, Cambridge 1996, v.a. 152–160 (vgl. nicht zuletzt auch ead.: *Fellow Creatures, Kantian Ethics and Our Duties to Animals*, Salt Lake City 2004 sowie ead.: »Facing the Animal You See in the Mirror«, in: *Harvard Review of Philosophy* 16 (2007), 2–7) oder auch schon Patzig, Günther: *Ökologische Ethik – innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft*, Göttingen 1983 auf kantischer Argumentationsbasis jeweils eine mehr als nur indirekte Form der Pflicht gegenüber den nicht-menschlichen qua nicht-moralischen Lebewesen zu etablieren versuchen, zeigt Skidmore, James: »Duties to Animals: The Failure of Kant's Moral Theory«, in: *The Journal of Value Inquiry* 35 (2001), 541–559, daß Kants Ethik der Autonomie prinzipiell unvereinbar ist mit der Annahme direkter Pflichten gegenüber Tieren. Allerdings muß dies nicht zwangsläufig »das Scheitern von Kants Moraltheorie« bedeuten, da ja auch eine indirekte Pflicht immer noch eine Pflicht ist und etwa Denis, Lara: »Kant's Conception of Duties Regarding Animals: Reconstruction and Reconsideration«, in: *History of Philosophy Quarterly* 17 (2000), 405–423 aufweisen kann, »that duties regarding animals are genuine, well-grounded Kantian duties, that they have some strong implications for our treatment of animals, and that the requirements they give rise to are broader than one might expect« (ibid., 406); vgl. auch Kain, Patrick: »Duties regarding animals«, in: Denis, Lara (ed.): *Kant's »Metaphysics of Morals«. A Critical Guide*, Cambridge 2010, 210–233.

Wenn also, wie Derrida: *L'animal que donc je suis*, 138 konstatiert, Kants (wie auch Levinas') Position »in Sachen« Tierethik »fortement anthropomorphe et anthropocentrique« bleibt, muß dies den Humanisten selbst dann nicht zwingend zum Nachteil gereichen, wenn Derrida sie in der Folge noch als *Karnophallogeozentristen* (ibid., 144) zu titulieren beliebt – oder Schopenhauer, der seinen Hund gern einen Menschen schimpfte, jedem »okzidentalischen, judaisierten Tierverächter und Vernunftdolerater« (»Preisschrift über die Grundlage der Moral«, 776) kurz und bündig entgegenruft: »Also bloß zur Übung soll man mit Tieren Mitleid haben, und sie sind gleichsam das pathologische Phantom zur Übung des Mitleids mit Menschen [...] Pfui!« (ibid., 690f.).

³⁸ *KpV*, A 108 (AA V, 61); *MS TL*, A 37 (AA VI, 400); vgl. den berühmten »Beschluß« in *KpV*, A 288 ff. (AA V, 161 f.), wo der Anblick des bestirnten Himmels »meine Wichtigkeit, als eines thierischen Geschöpfes« vernichtet, während das moralische Gesetz »mir ein von der Thierheit [...] unabhängiges Leben offenbart«.

kein Mensch ist – ohne das der Mensch kein Mensch ist.³⁹ Da es die Menschlichkeit des Menschen ausmacht, daß dieser »nicht so ganz Thier [ist], um gegen alles, was Vernunft für sich selbst sagt, gleichgültig zu sein«,⁴⁰ geht mit der diskriminierenden Indifferenz, die den ausgegrenzten Internierten weder Achtung erweist noch auch nur Beachtung schenkt, gerade dann der Verlust der ethischen Essenz von Kants Kritik einher, wenn diese braven Bürger sich auf Befehlsnotstand berufen und ihr pervertiertes Pflichtverständnis als kantische Gesetzestreue auszugeben suchen. Eine heteronom-hündische Hörigkeit, die sich dem Anspruch der Vernunft gegenüber taub stellt und borniert genug bleibt, um jedem imperativischen Kommando so unbedingt Gefolgschaft zu leisten, als ob dieses immer schon ein kategorischer Imperativ wäre, läuft dem Geist des kantischen Gesetzesgehorsams diametral zuwider, dem zufolge kein Fürst der Welt dazu zwingen kann, wider einen ehrlichen Mann auch nur falsches Zeugnis abzulegen.⁴¹ Selbst Adolf Eichmann, der vor dem Gericht in Jerusalem »mit großem Nachdruck beteuerte, sein Leben lang den Moral-

³⁹ Vgl. *MS TL*, A 37 (AA VI, 400): »Ohne alles moralische Gefühl ist kein Mensch; denn bei völliger Unempfänglichkeit für diese Empfindung wäre er sittlich todt, und wenn (um in der Sprache der Ärzte zu reden) die sitliche Lebenskraft keinen Reiz mehr auf dieses Gefühl bewirken könnte, so würde sich die Menschheit (gleichsam nach chemischen Gesetzen) in die bloße Thierheit auflösen und mit der Masse anderer Naturwesen unwiederbringlich vermischt werden«.

⁴⁰ *KpV*, A 108 (AA V, 61).

⁴¹ Vgl. *KpV*, A 54 (AA V, 30). Gegen alle »das Sittengesetz mit nationalen Vorschriften auffüllenden Pseudokantianer [...]« hat Ebbinghaus, Julius: »Deutung und Mißdeutung des kategorischen Imperativs« [1948], in: id.: *Gesammelte Aufsätze. Vorträge und Reden*, Hildesheim 1968, 80–96, hier: 86 »wenigstens soviel sicher gestellt, daß der Gehorsam, den der kategorische Imperativ fordert, das gerade Gegenteil eines Gehorsams ist, durch den der Mensch sich nach Belieben irgend einer willkürlichen Befehlsgewalt unterwerfen könnte« (ibid., 88); auch Adorno hat »Auf die Frage: Was ist deutsch« mit Kants Begriff der Autonomie geantwortet, diese aber als »Selbstverantwortung des vernünftigen Individuums« expliziert und mit aller Entschiedenheit und vollem Recht gerade gegen jene »blinden Abhängigkeiten« gewandt, »deren eine die unreflektierte Vormacht des Nationalen ist. Nur im Einzelnen verwirklicht sich, Kant zufolge, das Allgemeine der Vernunft. Wollte man Kant als Kronzeugen deutscher Tradition sein Recht verschaffen, so bedeutete das die Verpflichtung, der kollektiven Hörigkeit und der Selbstvergötzung abzusagen« (Adorno, Theodor W.: »Auf die Frage: Was ist deutsch«, in: id.: *Kulturkritik und Gesellschaft II* (Gesammelte Schriften, ed. Tiedemann, Rolf, 10), Frankfurt am Main 2003, 691–701, hier: 692); vgl. zu dieser Stelle auch Claussen, Detlev: »Nach Auschwitz. Ein Essay über die Aktualität Adornos«, in: Diner, Dan (ed.): *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt am Main 1988, 54–68, hier: 56.

vorschriften Kants gefolgt zu sein, und vor allem im Sinne des kantischen Pflichtbegriffs gehandelt zu haben«, ⁴² der sich in seinem Tun einen »kategorischen Imperativ für den Hausgebrauch des kleinen

⁴² Arendt, Hannah: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München/Zürich ⁵2010, 232. »Eichmanns Versuch, im Zusammenhang mit seinen Untaten sich auf Kant zu berufen«, ist für Hannah Arendt »zunächst nur empörend und obendrein unverständlich, da Kants Morallehre so eng mit der menschlichen Fähigkeit zu urteilen, also dem Gegenteil von blindem Gehorsam, verbunden ist« (ibid.). Auch wenn es Kant freilich »nie in den Sinn gekommen [ist], das Prinzip des Handelns einfach mit dem Prinzip des jeweiligen Gesetzgebers eines Landes oder den in ihm jeweils geltenden Gesetzen zu identifizieren« (ibid., 232 f.), wird Kants kategorisches Verbot auch eines moralisch motivierten Widerstands gegen geltendes (Un-)Recht vor diesem Hintergrund problematisch; so weist Silber, John: »Kant at Auschwitz«, in: id.: *Kant's Ethics. The Good, Freedom, and the Will*, Berlin/Boston 2012, 314–342 unter Rekurs auf MS RL, A 173 ff. / B 203 ff. (AA VI, 318 ff.) und TP, A 249 ff. (AA VIII, 297 ff.), wo Kant dem Volk jedes Recht auf Rebellion abspricht und den Untertanen jeden aktiven Widerstand auch gegen eine ungerechte Staatsgewalt strikt untersagt, darauf hin, daß »Kant's published views on the citizen's obligation to the sovereign strongly supported Eichmann's position« (ibid., 321). Auch Arendt: *Eichmann in Jerusalem*, 233 sieht diese Ambivalenz: »in einer Beziehung hat sich Eichmann ganz zweifellos wirklich an Kants Vorschriften gehalten: Gesetz war Gesetz, Ausnahmen durfte es nicht geben«. Was Eichmann die »von Staats wegen legalisierten Verbrechen« (ibid., 232) nennt, führt die Gefahren eines absolutistischen Rechtspositivismus in solcher Deutlichkeit vor Augen, daß Kants affirmative Aufnahme des »Satzes: »alle Obrigkeit ist von Gott«« (MS RL, A 174 / B 204 – AA VI, 319) keine unhinterfragte Gültigkeit mehr beanspruchen darf. Der dilemmatische Konflikt, der sich daraus zwischen Kants politischer Philosophie und seiner moralischen Theorie ergibt (und der für ihn selbst in dieser Drastik unausdenkbar gewesen zu sein scheint), wird von Silber: »Kant at Auschwitz«, 323 mit der folgenden Frage formuliert: »Are we then driven to the conclusion that Kant's ethical doctrines are inconsistent: that an individual is morally obligated to act in accordance with the orders of his or her superior in violation of his or her conscience as guided by the categorical imperative?«.

Seitdem man weiß, daß »als Verbrechen, was ewig bleibt und nie ausgetilgt werden kann, (*crimen immortale, inexpiabile*)« (MS RL, A 178 / B 208, Anm. – AA VI, 321; vgl. dazu Rogozinski, Jacob: »Un crime inexpiable (Kant et le régicide)«, in: *Rue Descartes* 4 (1992), 99–120) Schlimmeres zu fürchten ist als der Regizid, kann man nur hoffen, »that Kant would have rewritten his political philosophy to justify tyrannicide or the right of revolution in a situation so extreme« (Silber: »Kant at Auschwitz«, 328). In diese Richtung weist auch Wood, Allen W.: *Kant's Moral Religion*, Ithaca/London 1970, 212, Anm.: »If morality has been presented to a man through the arbitrary and despotic will of a real or imagined sovereign, it might not at all be unlikely in Kant's view that this man, feeling his dignity as a person affronted and abused by such a despotism would develop a strong natural inclination to disobey the commands of this sovereign and to rebel against them. From a Kantian point of view, the repre-