

4. Die affirmative Wendung der heideggerschen Subjektkritik bei Emmanuel Levinas

Das Anliegen der Philosophie Emmanuel Levinas' lässt sich in einem Satz oder vielmehr in einer Frage ausdrücken: Inwiefern verschüttet die abendländische Philosophie und Ontologie die Beziehung des Subjekts zum Anderen? So leicht die Formulierung dieser Frage fällt, so schwer ist es, die Implikationen ihres zentralen Gedankens zur Sprache zu bringen. Es handelt sich nämlich um nichts weniger als eine radikale Kritik und Überschreitung der abendländischen Philosophie und unseres Selbstverständnisses als Subjekte. Levinas überbietet die Subjektkritik Heideggers, indem er dem deutschen Philosophen vorwirft, selbst innerhalb einer Tradition zu stehen, die Alterität auf eine zugrunde liegende Einheit zurückführt. Demgegenüber ist es Levinas' These, gerade „in der Subjektivität eine Aus-nahme [zu] erkennen, die das Gefüge von *sein* [sic!] und *Seiendem* und ihrer *Differenz* durcheinanderbringt“ (JS: 19). Der zentrale Beitrag Levinas' zu einer Kritik und Neubestimmung des Subjektbegriffs liegt darin, den hegemonialen Diskurs der Philosophie durch eine Dekonstruktion des Subjekts auf sein Anderes hin zu öffnen. Subjekte treten nicht als ursprünglich handlungsfähige Akteure in eine Beziehung zu anderen Subjekten; sie konstituieren sich vielmehr innerhalb dieser Begegnung. Ich möchte in diesem Kapitel zur Darstellung bringen, dass es sich bei diesem Gedanken um eine affirmative Wendung der heideggerschen Subjektkritik handelt, die Subjektivität als heteronom neu interpretiert.¹

Levinas' Dekonstruktion des Subjekts widmet sich der Aufdeckung von Alterität innerhalb der Struktur von Subjektivität. Alterität durchdringt Subjekte und setzt sie zugleich ein. Dieses dekonstruktive Verfahren verfolgt die doppelte Bewegung der Konstitution und Dekonstitution, der Einsetzung und Absetzung sowie der Sta-

1 Simon Critchley (1999a: 62) bezeichnet Levinas' philosophisches Unternehmen als „Defence of subjectivity“ und Stephan Strasser (1983: 259) als „eine *Philosophie der Subjekte*“. Wolfgang N. Krewani ergänzt jedoch: „Levinas verteidigt die Subjektivität nicht um ihrer selbst willen, sondern im Namen des anderen.“ (Krewani 2006: 308)

bilisierung und Destabilisierung von Subjektivität. Dabei bedient es sich des Denkens Heideggers und löst sich zugleich von dessen Fixierung auf eine einheitliche ontologische Struktur ab. Subjektivität als heteronom zu interpretieren heißt deshalb, Ausgesetztheit als Bedingung für Handlungsfähigkeit, Verantwortung und Identität zu begreifen. Anhand der Arbeiten Levinas' wird sichtbar, inwiefern Entzugsmomente, um deren Freilegung es Heidegger nach der Kehre vorwiegend geht, zugleich Bezugsmomente von Subjektivität und hiermit die Bedingungen ihrer Freiheit sind.

Schon in Levinas' frühem Werk *Vom Sein zum Seienden*, das in Kriegsgefangenschaft geschrieben und im Jahre 1947 publiziert wurde, wird das seine gesamte Schaffenszeit begleitende ambivalente Verhältnis zur Philosophie Heideggers thematisiert:

„Wenn sich unsere Überlegungen zu Anfang in weitem Maße – was den Begriff der Ontologie angeht sowie denjenigen der Beziehung, die der Mensch zum Sein unterhält – an der Philosophie Martin Heideggers inspirieren, so sind sie von einem tiefen Bedürfnis geleitet, das Klima dieser Philosophie zu verlassen, und von der Überzeugung, dass es keinen Ausweg gibt in Richtung auf eine Philosophie, die man als vor-heideggerisch qualifizieren könnte.“ (SS: 20)

Levinas erkennt die Bedeutung der Philosophie Heideggers, vor allem dessen Beiträge zur Ontologie und zur Beziehung, als wichtigen Horizont seines eigenen Denkens an.² Die Problemstellungen, mit denen sich Levinas beschäftigt, lassen sich nur begreifbar machen, wenn die Arbeiten Heideggers als „Vorarbeiten“ seiner eigenen Philosophie verstanden werden. Das beseitigt aber nicht die Notwendigkeit, „das Klima dieser Philosophie zu verlassen“. Das Verlangen nach einem Ausweg ergibt sich für Levinas aus dem auf der Einheit insistierenden Denken Heideggers. Für Levinas ist es der Primat der Einheit, der die Beziehung des Subjekts zum Anderen – und damit das alteritäre Entzugsmoment von Subjektivität – verdeckt. Jenen gilt es zu dekonstruieren. Die Möglichkeit der Überschreitung der ontologischen Analyse Heideggers vollzieht sich über das Denken des Anderen, das an der Grenze der Ontologie als deren konstitutives, ab-gründiges Außen aufgespiert wird. Die Überwindung des heideggerschen Denkrahmens darf allerdings nicht durch eine

2 In einem Interview aus dem Jahr 1985 gesteht Levinas, dass sich sein Disput mit Heidegger vor allem auf *Sein und Zeit* bezieht: „Bei mir ist Heidegger eigentlich an erster Stelle *Sein und Zeit*.“ (1985a: 131) Das bedeutet aber nicht, dass sich Levinas' Kritik nicht auch auf die Schriften nach der Kehre beziehen lässt. Ganz im Gegenteil: Die zunehmende Fokussierung auf das Sein beim späten Heidegger macht die Plausibilität und Notwendigkeit dieser Kritik noch deutlicher. Vgl. zu einer Übersicht in Hinblick auf Levinas' Kritik an Heidegger innerhalb der verschiedenen Stationen seines Werkes Stegmaier (2003).

einfache Revision seiner Einsichten und in einem Anknüpfen an vor-heideggerianische Fragestellungen erfolgen. Die Kritik und Neuausrichtung des philosophischen Denkens durch Heidegger wird produktiv aufgenommen, der Begriff des Subjekts aber gegen Heidegger und in Anbindung an die Freilegung von Alterität rehabilitiert. Levinas verbindet die Dekonstruktion des Subjekts mit einer Fragmentierung der Ontologie. Während bei Heidegger der Subjektbegriff zugunsten einer seinsgeschichtlichen Analyse verabschiedet wird, lässt sich bei Levinas eine Reaktualisierung, gar Stärkung des Subjektbegriffs erblicken, die ihre Kraft im Durchschreiten der Philosophie Heideggers gewinnt.

Die Stoßkraft eines solchen reaktualisierten Subjektbegriffs erweist sich in einer Neubestimmung der Bezüge von Subjekten. Handlungsfähigkeit, Verantwortung und Identität lassen sich als Effekte der Ausgesetztheit gegenüber dem Anderen philosophisch neu fassen. Das Subjekt ist nicht deshalb handlungsfähig, weil es sich selbst ein Gesetz geben kann, sondern weil es vom Anderen berührt und angesprochen wird und dadurch als Akteur eingesetzt wird. Der paradoxe Gehalt dieses Konstitutionsprozesses beruht darin, dass die Unmöglichkeit des ursprünglich selbstbestimmten Handelns erst die Möglichkeit von Handlungsfähigkeit ist. Aufgrund von Ansprache und Berührung schuldet das Subjekt dem Anderen „seine“ Subjektivität und ist für ihn verantwortlich. Der Sinn der Verantwortung liegt darin, dass das Subjekt die Verantwortung nicht an eine andere Person delegieren kann. Die Forderung einer unendlichen Verantwortung gegenüber dem Anderen, mit der das Subjekt konfrontiert ist, konstituiert zugleich seine Identität. Das Subjekt vermag sich nicht deshalb als dasselbe Subjekt identifizieren, weil es im „Inneren“ auf den Kern seines Selbst stößt; vielmehr trifft es auf den Anderen als Fremden, der seine Identität durchdringt. Levinas' wesentliches Verdienst ist es damit zu zeigen, dass die Kraft der Heteronomie Subjekten nicht jegliche Bezüge raubt und sie als leere, zerrissene und deformierte Gebilde zurücklässt, sondern sie erst als handlungsfähige und verantwortliche Akteure in Erscheinung treten lässt.³

3 Ein das gesamte Werk von Levinas hindurchziehendes Problem ist in der Tatsache zu erkennen, dass stets von *dem* Anderen – oder wie Critchley (2005) kritisiert: nur von „Brüderlichkeit“, niemals aber von „Schwesterlichkeit“ – die Rede ist. Besonders prägnant wird der unschöne Primat des Männlichen von Pascal Delhom formuliert: „Levinas wäre m. E. insgesamt weniger männlich, wenn z.B. Wörter wie ‚Brüderlichkeit‘ durch ‚Geschwisterlichkeit‘ und Ausdrücke wie ‚die weibliche Andere‘ durch ‚den/die familiäre(n) Andere(n)‘ ersetzt wären.“ (Delhom 2000: 130; Anm. 19) Diese Schwierigkeit bedeutet aber *nicht*, dass der grundsätzliche Gestus der levinasschen Philosophie ein männliches Subjektverständnis fundiert. Das männliche, über sich verfügende und sich als seiner selbst bewusste Subjekt wird ja gerade – wie sich im Folgenden erweisen wird – durch seine Ausgesetztheit gegenüber dem Anderen in seinen Grundmauern erschüttert. Wie Sabine Gürtler (2001: 246) an verschiedenen Orten von Levinas' Werk aufgezeigt hat,

4.1 TOTALITÄT UND ALTERITÄT

Am Ausgang einer Freilegung von Alterität und einer Neubestimmung von Subjektivität steht bei Levinas eine, vor allem in *Totalität und Unendlichkeit* entwickelte Kritik an der abendländischen Philosophie von Parmenides bis Heidegger, die sich als Kritik der Ontologie entpuppt. Die vermeintliche Notwendigkeit, einen Ausweg aus der Tradition aufzuweisen, teilt Levinas mit Heidegger und Derrida.⁴ Es soll sich in diesem Unterkapitel ergeben, inwiefern eine Explikation von Alterität an eine Kritik der Ontologie geknüpft ist. Innerhalb der Auseinandersetzung zwischen Heidegger und Levinas lässt sich der Ort umreißen, an dem eine Kritik der Ontologie ansetzen muss, damit der Konstitutionsprozess heteronomer Subjektivität in aller Konsequenz gedacht werden kann. Nachdem ich zunächst zur Sprache gebracht habe, in welcher Hinsicht Levinas der abendländischen Philosophie eine Begründung und Verteidigung von Totalität nachweist, soll sich in einem zweiten Schritt herausstellen, dass der „Ausweg“ aus der Totalität ein ethischer ist. Die Beziehung zum Anderen bricht nicht nur die Totalität auf, sondern stellt auch den entscheidenden Schritt auf dem Weg zu einem heteronomen Subjektverständnis dar. Levinas öffnet durch eine Explikation von Alterität die Einheitsstruktur, wie sie Heidegger sowohl innerhalb der Daseinsanalyse von *Sein und Zeit* als auch in der Thematisierung des Seins als Ereignis nach der Kehre verteidigt. Diese Öffnung vollzieht sich schließlich über die Aufdeckung eines Phänomens, das die ontologische Ordnung unendlich überschreitet: Das *Antlitz* des Anderen.

4.1.1 Das Problem der Totalität

Levinas' Philosophie lässt sich als eine Radikalisierung von Heideggers Kritik der abendländischen Tradition als Vergessen der Differenz zwischen dem Ontischen und dem Ontologischen verstehen. Was die Tradition der Philosophie – und mit ihr Heidegger – nicht zu denken vermag, ist der Andere *in seiner Andersheit*. Der philosophische Diskurs versucht sich seit jeher an der Konstruktion einer Einheit, die

lassen sich „die diversen Formen der Reduktion des Anderen auf das Selbe [...] als Ausdruck eines mannhaften Ich“ interpretieren. In diesem Sinne lässt sich Levinas' Denken als radikal feministisches Unternehmen bezeichnen.

- 4 Auch Janicaud weist darauf hin, dass ein Verständnis von *Totalität und Unendlichkeit* wesentlich von der Philosophie Heideggers abhängt: „The hole book cannot be understood without taking into account the intimate tension that permeates Levinas' rewriting of *Sein und Zeit*“. (Janicaud 2008: 26) An anderer Stelle fügt er hinzu: „Without Heidegger, all the real background to *Totality and Infinity* would vanish and the book could no longer be understood.“ (Janicaud 2008: 27)

dem Anderen keinen Platz einräumt: „Die abendländische Philosophie war meistens eine Ontologie: Indem sie einen mittleren und neutralen Terminus, der das Seinsverständnis gewährleistet, einschleibt, reduziert sie das Andere auf das Selbe.“ (TU: 51) Levinas verwendet den Terminus „Ontologie“ als einen Sammelbegriff, der die Reduktion von Phänomenen auf einen einheitlichen Sinngehalt anzeigen soll. Der Andere findet innerhalb der ontologischen Ordnung nur dann eine Berücksichtigung, wenn er auf Eigenschaften zurückgeführt wird, die sich innerhalb eines begrifflichen Rasters klassifizieren lassen. Aus diesem Grund kann die Andersheit des Anderen nicht gedacht werden. Die Ontologie bringt den Anderen in eine symmetrische Stellung zum Selben. Die hieraus resultierende Gleichung lautet: Der Andere ist der Selbe. Der „mittlere und neutrale“ Terminus, von dem im letzten Zitat die Rede ist, fundiert diese Gleichsetzung und gewährleistet die Identifizierung des Anderen innerhalb einer geschlossenen Ordnung. Der Ausschluss des Außen und die Schließung des Innen sind die grundsätzlichen Bewegungen einer Tradition, die Levinas unter dem Titel „Ontologie“ vereinigt.

Es ist die Furcht vor dem Scheitern einer erschöpfenden begrifflichen Klassifizierung, die für Levinas einen wesentlichen Antrieb der abendländischen Philosophie darstellt. Ihre Geschichte ist eine Geschichte des Strebens nach Inklusion: „Diese Geschichte kann als Versuch einer universellen Synthese interpretiert werden, als Reduzierung aller Erfahrung, alles Sinnvollen auf eine Totalität, in der das Bewusstsein die Welt umfasst, außerhalb seiner selbst nichts übrig lässt und auf diese Weise absolutes Denken wird.“ (EU: 57) Als Beispiel für diese historische Situation kann das Verhältnis zwischen Kant und dem Deutschen Idealismus genannt werden: Der Mangel der begrifflichen Klassifikationen in der Philosophie Kants, d.h. die Tatsache, dass sich das Ding an sich und die transzendentalen Ideen vermeintlich nicht homogen in das philosophische System einfügen lassen und vielmehr „Grenzbegriffe“ darstellen, wird von den Philosophen des Deutschen Idealismus als ein zu behebendes Problem gedeutet. Der Anspruch der „Idealisten“ ist in dieser Konsequenz, alle Widersprüche innerhalb eines Systems zu „versöhnen“. Der ontologischen Logik der Philosophie geht es um die Begründung und Verteidigung einer solchen Ordnung.

Levinas verbleibt jedoch nicht dabei, den Willen zur Klassifizierung als Problem der „theoretischen Philosophie“ auszulegen. Der Primat der Ontologie und die Reduktion des Anderen auf den Selben stellen sich als ein Denken von Totalität und damit als praktisches Problem heraus, mit dem sich ein ganz bestimmtes Verständnis von Subjektivität verbindet. Für Levinas ist der Krieg *die* Metapher der Totalität. Innerhalb der Logik des Krieges erhalten Subjekte ihre Bedeutung nur im Ausgang dieser totalitären und nicht zu übersteigenden Logik:

„Das Gesicht des Seins, das sich im Krieg zeigt, konkretisiert sich im Begriff der Totalität. Dieser Begriff beherrscht die abendländische Philosophie. In der Totalität reduzieren sich die

Individuen darauf, Träger von Kräften zu sein, die die Individuen ohne ihr Wissen steuern. Ihren Sinn, der außerhalb dieser Totalität unsichtbar ist, erhalten die Individuen von dieser Totalität [...] Die Ontologie als Erste Philosophie ist eine Philosophie der Macht. Sie endet beim Staat und der Gewaltlosigkeit der Totalität, ohne sich gegen die Gewalt, von der diese Gewaltlosigkeit lebt und die in der Tyrannei des Staates offenbar wird, zu wappnen.“ (TU: 20; 55)

Die rhetorische Erhöhung der levinasschen Darstellung ist ein notwendiges Mittel, um die Logik und Gewalttätigkeit der ontologischen Ordnung zum Ausdruck zu bringen. Die Ausgesetztheit und Verletzbarkeit des Subjekts, um deren Explikation das Werk Levinas' kreist, gehen in der Totalität des Krieges unter. Die Logik des Krieges kennt keine Individuen, sondern nur Funktionsträger, die ihren Zweck innerhalb dieser Logik zu erfüllen haben. Die Zweck-Mittel Relation ist die wesentliche Ontologie des Krieges. Die Rolle der Individuen, die als „Freund“ oder „Feind“ klassifiziert werden, ist ausschließlich diejenige von Figuren innerhalb strategischer Auseinandersetzungen.⁵ Im Krieg geht es nicht darum, ein einzelnes Individuum zu retten. Das Individuum ist im Krieg Teil eines Volkes, es ist Freund oder Feind, es ist aber niemals Subjekt. Levinas' Bestreben ist es, der Ontologie des Krieges noch an denjenigen Stellen aufzulauern, wo der Krieg in einen vermeintlichen Frieden übergegangen ist.⁶ Jede Ordnung und jede Philosophie, welche die Ausgesetztheit des Subjekts verkennt, ist totalitär. Die Gemeinsamkeit zwischen der Ordnung des Krieges und derjenigen der Subjektphilosophie liegt darin, das Andere der Ordnung nicht denken zu können. Das sich selbst transparente und ursprünglich sich selbst bestimmende Subjekt duldet nichts, was sich seiner Aneignung und Kategorisierung entzieht. Es versucht alles ihm Fremde seiner begrifflichen Verfügungsgewalt zu unterwerfen. Der Andere ist nach diesem Verständnis ein Feind, weil er die Selbstbezüglichkeit des Subjekts stört.

Auch wenn sich in den letzten beiden Kapiteln gezeigt hat, auf welch radikale Weise sich Heidegger gegen die Tradition der Philosophie richtet, indem er ihr die Verschüttung des temporalen Charakters von Sinn nachweist, ist auch er letztlich bei einer philosophischen Begründung der Einheit verblieben. So verteidigt die Daseinsanalyse in *Sein und Zeit* die Einheitlichkeit der Sorgestruktur (vgl. Kap. 2.3.1) und die Kehre zum Sein bemüht sich wesentlich um einen Ausschluss von Alterität (Kap. 3.1.4). Levinas' Kritik an Heideggers ontologischer Analyse, der ich mich im

5 Stephan Strasser (1983: 223) hebt hervor, dass sich „Krieg“ bei Levinas nicht nur auf „militärischen Konflikt“, sondern auch auf das Phänomen des Marktes bezieht, denn „auch im Bereich des Kommerziiums gilt, dass die Bedeutung des Einzelnen nur von der Zukunft einer unpersönlichen Totalität abhängt: der eines ‚Marktes‘“.

6 Hier könnte man ein Anknüpfen an Foucaults Umkehrung der clausewitzschen Formulierung von der Politik als Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln erblicken.

Folgenden zuwenden möchte, knüpft genau hier an: „Die Heideggersche Ontologie ordnet die Beziehung zum Anderen der Relation mit dem Neutron, nämlich dem ‚Sein‘, unter, und dadurch fährt sie fort, den Willen zur Macht, dessen Legitimität und gutes Gewissen allein der Andere erschüttern und stören kann, zu verherrlichen.“ (1957: 193f.) Der Primat der heideggerschen Philosophie liegt bei der Ontologie: Den Anderen gibt es nur, weil es bereits ein ontologisches Kräfteverhältnis gibt, in dessen Lichtung er erscheint und dessen Ordnung er unterliegt. Levinas arbeitet sich nun an dieser Ordnung ab: Ziel ist es ersichtlich zu machen, wie ein Denken möglich ist, das im Gegensatz zum Regime der Ontologie und der Bewegung der ontisch-ontologischen Differenz den Anderen nicht im Ausgang einer neutralen und einheitlichen Struktur bestimmt, sondern ihm in seiner Andersheit gerecht wird.⁷ Den Weg, den die Entfaltung dieses Denkens nimmt, beschreitet Levinas innerhalb seines Werkes auf unterschiedliche Weise. Seine Arbeiten sind sich dabei immer stärker um die Schwierigkeiten eines einfachen „Auswegs“ aus der Ontologie im Klaren und artikulieren mit stets verfeinertem Vokabular die Erfahrung von Andersheit.

Levinas' grundsätzlicher Vorwurf des Ausschlusses von Alterität lässt sich sowohl an *Sein und Zeit* als auch an den Schriften nach der Kehre exemplifizieren. Die Substitution und Verschiebung des Subjektbegriffs durch denjenigen des Daseins löst das Problem der Ausgrenzung des Anderen nicht, weil auch das Dasein innerhalb der Logik des Selben verbleibt: „Das *Dasein*, das bei Heidegger die Stelle der Seele, des Bewusstseins, des Ich einnimmt, behält die Struktur des Selben.“ (1957: 192) Die Stichhaltigkeit dieser These habe ich bereits anhand einer Erörterung zweier Stellen von *Sein und Zeit* aufzuzeigen versucht. *Erstens* geht Heidegger zwar einen Schritt über die metaphysische Logik der Subjektphilosophie hinaus, indem er die temporale Dimension und Durchlässigkeit des Daseins gegenüber der Welt ausweist; allerdings werden sowohl Temporalität als auch Welt als Strukturmomente *des Daseins* begriffen und unterliegen der Einheit der Sorgestruktur (vgl. Kap. 2.3.1). *Zweitens* gewinnt das Dasein seine Freiheit im Akt einer Selbstbezüglichkeit, die durch einen Ruf initiiert ist, der dem Dasein selbst entstammt. Die Bindung von Handlungsfähigkeit an eine „innere“ Instanz teilt das Dasein mit dem autonomen Subjekt (vgl. Kap. 2.3.3). Aus diesem Grund ist Levinas recht zu geben, wenn er argumentiert, dass bei Heidegger die ontologische Analyse mit einem Primat der Selbstsetzung verknüpft wird: „Die Heideggerschen Thesen vom Vorrang des ‚Seins‘ vor dem Seienden, der Ontologie vor der Metaphysik, vollen- den und bejahen insgesamt eine Tradition, in der das Selbe das Andere dominiert, in der die Freiheit – und sei sie mit der Vernunft identisch – der Gerechtigkeit vo-

7 Reginald Lilly (2008: 45) weist darauf hin, dass Levinas im Gegensatz zu Heidegger keine Differenz zwischen Sein, Seiendem und Dasein konstatiert: Alle drei Phänomene er-trinken in „uniformity and self-sameness“.

rausgeht.“ (1957: 195) Vollendet wird die Tradition deshalb, weil sie die Idee der Autonomie in ihrer anspruchsvollsten Form zu begründen versucht. Die Idee, dass die Möglichkeit der Freiheit im Subjekt selbst vorliegt, wird noch dort verteidigt, wo die ontologische und temporale Dimension von Subjektivität bereits an die Oberfläche gebracht wurde. Die Daseinsanalyse verfährt nicht radikal genug, weil sie an einer entscheidenden Stelle innerhalb des Horizonts des autonomen Subjekts verbleibt.

Heideggers Philosophie nach der Kehre stellt nun einen wesentlichen Schritt auf dem Weg zu einem heteronomen Subjektverständnis dar, weil die ontologische Analyse vom Dasein gelöst und somit die Verteidigung einer einheitlichen Subjektstruktur aufgegeben wird (vgl. Kap. 3.1.2). Das Subjekt ist nun von etwas abhängig, das sich ihm entzieht und es zugleich konstituiert. Das Versäumnis Heideggers beruht nach Levinas aber darin, die Ausgesetztheit des Subjekts falsch bestimmt zu haben. Der Konstitutionsprozess des Subjekts wird erneut in die Ordnung der Ontologie eingeschrieben. Die Ontologie ist *der ausschließliche und nicht zu überschreitende* – und damit totalitäre – Horizont, von dem das Selbstverständnis des Subjekts begrenzt wird:

„Heideggers Bemühen geht dahin, die Subjektivität abhängig vom Sein zu denken, von dem sie eine ‚Epoche‘ zum Ausdruck bringt: Die Subjektivität, das Bewusstsein, das *Ich* – haben das *Dasein* zur Voraussetzung, das dem *sein* angehört als die Art und Weise, in der dieses *sein* sich manifestiert, wobei jedoch die Manifestation das Eigene und Eigentliche des *sein* ist. Die Erfahrung und das Subjekt, das die Erfahrung macht, konstituieren ebendie Weise, in der in einer gegebenen Seins ‚epoche‘ [sic!] *sein* sich vollzieht, das heißt sich manifestiert.“ (JS: 55)

Das Subjekt, insofern bei Heidegger noch von ihm die Rede sein kann, wird auf seine Funktion innerhalb des Vollzugs der „Manifestation“, d.h. des Ereignens von Sein, reduziert. Das Subjekt *ist* nichts anderes als das Produkt des Seins. Das Sein wird als ein von der Gabe des Ereignisses Gegebenes gedacht. Für den Prozess dieser Hingabe reserviert Levinas den Ausdruck des „Rauschens“⁸. Mit der Rede vom Rauschen soll die beständige, monologische und neutrale Dimension der ontologischen Bewegung angezeigt werden. Die Tonalität des Rauschens, wie sie Heidegger

8 Am deutlichsten wird in meinen Augen die verschlingende Kraft des Rauschens des Seins an einer Stelle aus *Jenseits des Seins*: „Doch das unerschütterliche *sein*, das ausgegogen ist und gleichgültig gegenüber aller Verantwortung, die es nunmehr umfasst, schlägt wie in einer Schlaflosigkeit aus dieser Neutralität und dieser Ausgegogenheit um in Monotonie, Anonymität, Bedeutungslosigkeit, in ein unablässiges Rauschen, das durch nichts mehr abgestellt werden kann und das alle Bedeutung in sich aufsaugt.“ (JS: 354f.)

konzipiert, verhindert, dass der Andere das Subjekt anrufen kann.⁹ Der Andere kommt durch die neutrale Ordnung des Seins nicht mehr durch, denn es existiert nichts, das sich der Monotonie des Seins entzieht. Die Einheitlichkeit und symmetrische Bewegung der ontologischen Struktur dulden keine Alterität. Aus diesem Grund kann die Ausgesetztheit des Subjekts gegenüber dem Anderen nicht Gegenstand der philosophischen Analyse werden.

Der Ausbruch aus der Ordnung des Seins soll sich, weil das Ereignen des Seins beim späten Heidegger ja als Gabe gedacht wird, als derjenige aus dem „Es gibt Sein“ verwirklichen. Levinas' Anspruch ist es zu zeigen, dass der Andere seine Stimme über das Sein erhebt und sich damit innerhalb der Ordnung der Welt Gehör verschafft. Diese Bewegung vollzieht sich nicht durch eine Setzung, die das Sein transzendiert, sondern durch eine *Ab-setzung* des Seins:

„Um aus dem ‚es gibt‘ herauszutreten, ist es nicht notwendig, sich zu setzen, sondern sich abzusetzen; einen Akt der Ab-setzung zu vollziehen, in dem Sinne wie man von abgesetzten Königen spricht. Diese Ab-setzung der Souveränität durch das *Ich* ist die soziale Beziehung zum *Anderen*, die selbst-lose (*dés-inter-essé*) Beziehung. [...] Die Verantwortlichkeit für den *Anderen* erweckte für mich [...] den Eindruck, das anonyme und sinnlose Rauschen des Seins aufzuhalten.“ (EU: 39)

Der entscheidende Passus in diesem Zitat betrifft die mit der traditionellen Ontologie verbundene *Souveränität*, welche sich als Souveränität des Selben deuten lässt. Nichts anderes als das Subjekt ist es, welches die Monotonie des Seins unterbricht. Das Subjekt wird nicht gesetzt – wie dies etwa in der Philosophie Fichtes der Fall ist –, sondern konstituiert sich im Vollzug der Ab-setzung des Seins. Die Ironie dieser Bewegung wird ersichtlich, wenn man sich vergegenwärtigt, dass nach Heidegger gerade das Subjekt *die* problematische Kategorie ist, welche die Erfahrung des Menschseins verstellt. Levinas stimmt mit Heidegger zwar darin überein, dass die Begründung des ursprünglich autonomen Subjekts in eine Aporie mündet,¹⁰ geht dann jedoch über ihn hinaus, indem er das Subjekt, bedingt durch die Einsichten Heideggers, rehabilitiert. Das Durchschreiten der Philosophie Heideggers, gleichsam eine Dekonstruktion der heideggerschen Subjektkritik, ist nötig, um das Subjekt als *entscheidenden*, aber *nicht fundamentalen* Begriff des philosophischen Denkens neu zu bestimmen. Diese Neuausrichtung wird über ein Phänomen realisiert, das die heideggersche Philosophie aufgrund ihrer Fixierung auf die einheitliche Ordnung der Ontologie nicht mehr denken konnte: Den Anderen.

9 Hier greife ich in der Argumentation etwas voraus. Der Ruf des Anderen wird in Kapitel 4.2.2 genauer thematisiert.

10 Diese Aporie wird in den Kapiteln 4.3.1 und 4.3.2 ausführlicher entfaltet.

4.1.2 Die Überschreitung der Totalität

Levinas' im Jahre 1961 erschienenenes erstes Hauptwerk *Totalität und Unendlichkeit* widmet sich dem ersten Versuch einer Überschreitung von Totalität und entwickelt zahlreiche Motive und Bewegungen eines heteronomen Subjektverständnisses. Der Versuch der Überschreitung verbindet sich in diesem Buch aber noch zum Teil mit der Flucht in ein Außen, ein Jenseits, das mit der Logik der Ontologie radikal bricht. Der Andere ist der Fluchtpunkt, der selbst nicht mehr der ontologischen Ordnung angehört und das Subjekt von außerhalb der Welt anspricht. Diese Argumentation wird in *Jenseits des Seins* verworfen. Das Buch stellt auch eine Reaktion auf Derridas Aufsatz *Gewalt und Metaphysik* aus dem Jahre 1964 dar, in dem Levinas das Verharren innerhalb der Dichotomie zwischen Innen und Außen und die Supplementierung des Endlichen durch das Unendliche vorgeworfen werden. Der zentrale Vorwurf Derridas lautet, dass sich Levinas in die onto-theologische Bewegung der Metaphysik einschreibt, indem er den Anderen in den Rang Gottes erhebt: Der Andere als ganz Anderer gehört nicht mehr der Welt an, weil er diese unendlich transzendiert. Aus diesem Grund ist nicht mehr verständlich, inwiefern der Andere das Subjekt anzusprechen und damit zu konstituieren vermag. Levinas reagiert auf diese Kritik, indem er die Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Anderen nun anders denkt. Der Andere berührt das Subjekt nicht mehr von einem radikalen Jenseits aus, sondern affiziert es *anders* als das Sein. Die dichotome Ordnung zwischen Innen und Außen sowie zwischen Selbem und Anderem, der *Totalität und Unendlichkeit* an bestimmten Stellen noch verfällt, wird in *Jenseits des Seins* verlassen: Der Andere wird als konstitutives Außen und Alterität als ab-gründiges Entzugsmoment von Subjektivität gedacht. Levinas greift mit diesem Schritt Bewegungen der Dekonstruktion Derridas auf und gibt ihnen eine ethische Wendung.¹¹ Erst jetzt wird es möglich, die ontologische Ordnung zu überschreiten und den Subjektbegriff zu reaktualisieren, ohne einer vor-heideggerianischen, dichotomen Denkbewegung zu verfallen, die Teil der traditionellen Subjektphilosophie ist. Der hieraus resultierende Argumentationsgang ist aber keine komplette Revision Levinas' vorheriger Einsichten – keine Kehre im Sinne Heideggers –, sondern vielmehr eine Verschärfung der Argumentation, die in eine Radikalisierung der Subjektkritik und in eine Neubestimmung des Subjekts mit den positiven Dimensionen von Handlungsfähigkeit, Verantwortung und Identität münden.¹²

11 Eine systematische Verfolgung der Bezüge zwischen Levinas und Derrida hat Critchley (2007) vorgelegt.

12 Verschärft wird in *Jenseits des Seins* aber nicht nur die Argumentation, sondern auch die Rhetorik. An einer Stelle, an der sich die Rolle des Subjekts erhellt, wird die Opposition des levinasschen Denkens gegen die Tradition der abendländischen Philosophie beson-

In *Totalität und Unendlichkeit* wird Alterität wesentlich über die Unendlichkeit zu erfahren versucht, aber auch in *Jenseits des Seins* spielt dieser Terminus noch eine wichtige Rolle. Beide Bücher argumentieren, dass die Überwindung der Totalität über ein Denken von Alterität vollzogen werden muss, welches zugleich das mit sich identische Subjekt der Metaphysik aufbricht. Der Begriff des Subjekts ist dabei derjenige Ort, an dem die Problematisierung der Ontologie ansetzt: „Die Subjektivität [...] ist die Bruchstelle, an der das *sein* durch das *Unendliche* überschritten wird.“ (JS: 45) Wie das Unendliche, das den Sinn der Alterität ausmacht, mit einer Neubestimmung von Subjektivität als heteronom verbunden wird, soll im Folgenden zur Sprache gebracht werden. Dabei gilt es zunächst, das Subjekt aus der Umklammerung der Ontologie zu lösen, in die es Heidegger gezwängt hat. Diese Geste lässt nicht jegliche Einsichten Heideggers hinter sich: Sie sprengt zwar die Einheitlichkeit der Ontologie auf, schließt jedoch an Heideggers Explikation von Temporalität an. Um Levinas' heteronomen Konstitutionsprozess von Subjektivität zur Darstellung zu bringen, gilt es zunächst die wichtigsten Motive und Figuren dieses Denkens zu entwickeln: Das sind das Unendliche, die Alterität und das Antlitz.

Das Unendliche unterscheidet sich von der Endlichkeit der Totalität darin, dass es kein Begriff ist. Es überschreitet die Totalität, da es nicht innerhalb des Netzes begrifflicher Klassifikationen erfasst werden kann: „Indem es das Unendliche denkt, denkt das Ich von vornherein mehr, als es denkt. Das Unendliche geht nicht ein in die *Idee* des Unendlichen, wird nicht begriffen; diese Idee ist kein Begriff. Das Unendliche ist das radikal, das absolut Andere.“ (1957: 197) Um dieses Argument verständlich zu machen, bietet sich der Bezug zu den transzendentalen Ideen Kants an. Die Ideen von Seele, Welt und Gott lassen sich nach Kant bekanntlich widerspruchsfrei denken, sind jedoch keine Objekte, die Subjekten als Erscheinungen gegeben sind. Ideen benennen diejenigen Vorstellungen, die rein aus Begriffen, ohne den Bezug zu einem wahrnehmbaren Objekt, gewonnen werden. Sie entstehen *aus* Begriffen, die an ein denkendes Subjekt gebunden sind. Die Idee des Unendlichen kann bei Levinas in diesem Sinne keine Idee sein. Sie ist nichts, das vom Ich gesetzt ist, weil sie durch die Begriffe des Ich nicht beschreibbar ist. Das Unendliche lässt sich nicht auf Verstandestätigkeiten zurückführen, da es über keine objektiven Eigenschaften verfügt, die einer begrifflichen und damit reduktiven Klassifi-

ders deutlich: „Dieses Buch interpretiert das *Subjekt* als *Geisel* und die Subjektivität des Subjekts als Stellvertretung, die mit dem *sein* des Seins – und des Seienden – bricht.“ (JS: 393) Den ethischen Aspekt der Geisel als Bedingung von Gesellschaft und Politik hebt Strasser hervor: „Der Zustand der Geisel ist keineswegs ein extremer Grenzfall von natürlicher Solidarität; er stellt vielmehr eine Vorbedingung für jedwede Solidarität und Sozialität dar. Alle Beziehungen zwischen Personen setzen ja einerseits die Subjektivität des Ich voraus und andererseits dessen Fähigkeit, sich in den Anderen ‚hineinzusetzen‘, das heißt, die Stellvertretung.“ (Strasser 1983: 245f.)

zierung unterworfen werden können. Das bedeutet nicht nur, dass wir aufgrund der endlichen Möglichkeiten unserer Begriffe in der Aneignung des Unendlichen beschränkt sind, sondern, dass das Verfahren der Aneignung der Idee des Unendlichen nicht gerecht wird. Die Sprache ist stets ein unzureichendes Medium, wenn es darum geht, das Unendliche zu denken. Die Erfahrung des Unendlichen, so wird sich zeigen, ist nur durch dessen Berührung und durch eine Ansprache möglich, die sich der Sprache entzieht. Das Unendliche spricht Subjekte auf eine Weise an, welche die Möglichkeiten eines sprachlichen Zugriffs übersteigt.

Die übliche metaphysische Strategie einer begrifflichen Klassifizierung führt also bei der Idee des Unendlichen nicht weiter. Nach Levinas ist aber auch die Interpretation des Unendlichen im Sinne der ontisch-ontologischen Differenz kein Erfolg versprechender Weg. Das Unendliche ist weder das Sein noch das Seiende und es ist auch nicht die Differenz zwischen Sein und Seiendem. Unendliches lässt sich nicht in die Bewegung der ontisch-ontologischen Differenz überführen, weil es sich der Logik dieser Differenz entzieht. Dennoch setzt Levinas das Unendliche in eine Differenz zum Seienden, da jenes kein in der Gegenwart erscheinendes Phänomen ist. Die Differenz zwischen dem Seienden und dem Unendlichen muss folglich anders bestimmt werden als diejenige zwischen dem Seienden und dem Sein.

Den Ausgangspunkt einer Reartikulation des Unendlichen findet Levinas in dem Anderen. Die Andersheit des Anderen – seine radikale Alterität – ist es, welche die ontisch-ontologische Differenz untergräbt. Das Unendliche erscheint dem Subjekt in Gestalt des Anderen. Die Erfahrung des Anderen, die sich für Levinas als Erfahrung des *Ethischen* vollzieht, geschieht im Gegensatz zu allen anderen Erfahrungen ohne Begriffe: „Im moralischen Bewusstsein mache ich eine Erfahrung, für die es keinen apriorischen Rahmen als Maß gibt – eine Erfahrung ohne Begriffe. Jede andere Erfahrung ist begrifflich, d.h. wird zum Meinigen oder gehört in den Bereich meiner Freiheit.“ (TU: 143) Die Erfahrung der Unendlichkeit des Anderen ist keine Erfahrung, die gemessen werden kann, denn das hierfür benötigte Maß fehlt. Der Andere entzieht sich einer Vergleichbarkeit. Die Idee des Unendlichen als Erfahrung des Anderen lässt sich nicht innerhalb einer Totalität darstellen, welche ja die Bedingung eines vergleichenden Rasters ist. Die Unmöglichkeit einer vollständigen Klassifikation ist somit nicht dem „Scheitern“ einer *spezifischen* Philosophie anzulasten, sondern der Idee des Anderen: „Wenn die Totalität sich nicht zu konstituieren vermag, so deswegen, weil das Unendliche sich nicht integrieren lässt. Nicht das Ungenügen des Ich verhindert die Totalisierung, sondern die Unendlichkeit des Anderen.“ (TU: 110) Der Andere blockiert die Schließung¹³ der Totalität: Er ist ein Fremdkörper, der die Homogenität der Ordnung stört und sich

13 Auf die Rede von der Schließung [clôture] und Aufschließung [déclosion] werde ich in meiner Auseinandersetzung mit Derrida eingehender zu sprechen kommen (vgl. Kap. 5.1.1).

nicht in ihre Logik integrieren lässt. Aus diesem Grund handelt es sich nicht um ein *kontingentes* Scheitern: Die Störung der Ordnung ist vielmehr *konstitutiv* für jede (partielle) Stabilität der Welt. Jede Philosophie, die den Anderen ungedacht lässt, ist *notwendigerweise* zum Scheitern verurteilt, da sie sich an dem Versuch einer Totalisierung beteiligt.

4.1.3 Das Antlitz

Der Andere ist nach Levinas unendlich anders als der Selbe – aber nicht aufgrund ihm zukommender Charaktereigenschaften.¹⁴ Die Andersheit des Anderen zeigt sich vielmehr in dessen Antlitz. Das Unendliche *ereignet* sich im Antlitz des Anderen: „Die Idee des Unendlichen, das unendlich Mehr, das im Weniger enthalten ist, ereignet sich konkret in der Gestalt einer Beziehung mit dem Antlitz. Und nur die Idee des Unendlichen – bewahrt trotz dieses Verhältnisses die Exteriorität¹⁵ des Anderen im Verhältnis zum Selben.“ (TU: 280) Das Antlitz des Anderen lässt sich nicht durch Verstand und Vernunft erfassen. Es ist ein Phänomen, das zugleich ein Nicht-Phänomen ist, weil es sich in der Sprache der Phänomenologie – wie auch in jeder anderen Sprache – nicht mehr darstellen lässt. Im Französischen steht für „Antlitz“ das Wort „Visage“, womit die Assoziierung mit dem Gesicht herausgestellt wird. Im Gesicht exponiert sich die unendliche Alterität des anderen Menschen.¹⁶ Die Unmöglichkeit, das Antlitz des Anderen erschöpfend zu beschreiben, ist nicht der Beschränktheit eines begrifflichen Zugriffs geschuldet, sondern dem *Entzugsmoment* des Antlitzes. Das Antlitz entzieht sich wortwörtlich der Vorstellungskraft und spricht Subjekte dennoch an. Es berührt das Subjekt und diese Affizierung – so wird sich im nächsten Abschnitt ergeben – vollzieht sich wesentlich als eine *temporale*.

Levinas' Interpretation der Berührung und Ansprache des Anderen als Entzugs- und Bezugsmoment von Subjektivität beruht in der – scheinbar widersprüchlichen – Verbindung von Temporalität und Unendlichkeit. Scheinbar widersprüchlich ist die Verbindung deshalb, weil in der Geschichte der Philosophie die Idee des Unendli-

14 Vgl. dazu TU: 312: „Diese Unterschiede zwischen dem Anderen und mir hängen weder von unterschiedlichen ‚Eigenschaften‘ ab, die einerseits dem ‚Ich‘ und andererseits dem Anderen inhärieren, noch von unterschiedlichen psychologischen Dispositionen, die unser Geist aus Anlass der Begegnung ausbildet.“

15 „Exteriorität“ wird von Levinas auch synonym mit „Andersheit“ verwendet (vgl. TU: 419).

16 „Die Beziehung zum Antlitz kann gewiss durch die Wahrnehmung beherrscht werden, aber das, was das Spezifische des Antlitzes ausmacht, ist das, was sich nicht darauf reduzieren lässt.“ (EU: 64)

chen als nicht-temporal aufgefasst wird. Phänomene, denen das Prädikat der Unendlichkeit beigelegt wird – wie etwa Gott und die Seele –, verharren im Modus der Präsenz; sie verändern sich nicht und sind daher nicht zwischen Vergangenheit und Zukunft eingespannt. Zeitlichkeit scheint somit kein Phänomen zu sein, das innerhalb einer philosophischen Analyse von Unendlichkeit Beachtung finden kann. Auch Heidegger schließt sich noch dieser Tradition an: Weil sich sein Projekt um die Freilegung von Temporalität als Sinn von Sein dreht, findet die Idee der Unendlichkeit innerhalb seiner Philosophie keinen Platz. Levinas geht es nun darum, Heideggers Explikation von Temporalität mit der Idee des Unendlichen zusammenzuführen. Das Antlitz des Anderen ist der (Nicht-)Ort, an dem Unendlichkeit und Temporalität aufeinandertreffen und es ist zugleich der Ausgangspunkt einer Beleuchtung des Konstitutionsprozesses von Subjektivität. Aus diesem Grund interpretiert Levinas „die Subjektivität als eine solche, die in der Idee des Unendlichen begründet ist“ (TU: 27).

Das Antlitz des Anderen entblößt sich als „Anders-als-sein“. Mit diesem Ausdruck versucht Levinas das paradoxe (Nicht-)Phänomen der Alterität zu erschließen, welches weder der Ordnung der Ontologie unterliegt, noch Teil eines unerreichbaren Außen ist. Der so gewonnene *Überstieg* über das Sein ist deshalb *kein Ausweg*¹⁷:

„Das *Anders-als-sein* differiert in absoluter Weise vom *sein*, auch wenn es im Sein sich vernehmen lässt. Es hat keine gemeinsame Gattung mit dem *sein* und wird sagbar allein in der Atemlosigkeit, die das außer-ordentliche Wort *jenseits* artikuliert. Die Anderheit [sic!] zählt hier außerhalb jeglicher Charakterisierung als anderer für die ontologische Ordnung – und außerhalb aller attributiven Bezeichnung – als nah in einer Nähe der Sozialität, die provozierend ist durch ihre bloße Anderheit [sic!].“ (JS: 52)

Die Andersheit teilt keine Gattung mit dem Sein, da sie sich ihm unendlich entzieht. Es gibt kein Wort, das dem Antlitz des Anderen angemessen ist, weil Sprache stets in die Ordnung einer kulturell und historisch gewordenen Welt und somit in diejenige der Endlichkeit eingelassen ist. Zugleich erscheint der Andere jedoch nur *innerhalb* einer *konkreten* Welt. Würde der Andere den Ort eines Jenseits einnehmen, so könnte er von Subjekten nicht erfahren werden. Ein radikal Anderer, der den Ort

17 In Levinas' erstem, im Jahre 1935 erschienenem Buch *Ausweg aus dem Sein* (AS) ist noch – wie bereits der Titel vernehmen lässt – von einem solchen Ausweg die Rede. Die Hoffnung, die Levinas zu Beginn seines philosophischen Werdegangs mit diesem Vorhaben verbunden hat, fasst er später jedoch als Naivität auf. In der Konsequenz sind die Versuche, das Sein zu verlassen bzw. zu überschreiten, von einer größeren Vorsicht gegenüber einer einfachen Fluchtmöglichkeit begleitet. Es ist allerdings gerade diese Vorsicht, die eine gegenüber den frühen Schriften stärkere Radikalität in sich birgt.

eines absoluten Außen besetzt, verbleibt innerhalb der dichotomen Ordnung zwischen Innen und Außen – und somit im Regime der Ontologie, aus dem Levinas ja gerade ausbrechen möchte. Ein absolutes Außen ist ein *ontologisches* Außen, weil es der phänomenalen Ordnung eine noumenale Welt gegenüberstellt. Die strukturelle Einheit der Ontologie bleibt in diesem Falle erhalten; der Schritt von der Ontologie zum Denken des Anderen kann nicht bewerkstelligt werden. Die „Beziehung“ zwischen Sein und Anderem muss folglich eine andere sein.

Betrachtet man den vollständigen französischen Titel von Levinas' zweitem Hauptwerk *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, so kommt die Doppelsinnigkeit der Beziehung zwischen Sein und Anderem sehr schön zum Ausdruck. Eine wortgetreue Übersetzung des Titels lautet etwa: „Anders (sein) als Sein oder über das Wesen hinaus“. Auch wenn die Übersetzung von „au-delà“ mit „jenseits“ legitim ist, verdreht der deutsche Titel *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* die Reihenfolge der Wörter und verwischt den Unterschied zwischen „être“ (Sein) und „essence“ (Wesen). Der Andere entzieht sich einer Bestimmung seines Wesens, weil er sich nicht in die Ordnung des Seins integrieren lässt. Die Bedeutung fixierenden Begriffe der Ontologie und ihr instrumenteller Zugriff können die Affizierung des Anderen nicht beschreiben. Der Andere „zeigt“ sich von einer Position aus, die dem Subjekt nicht vertraut ist. Zugleich „geschieht“ er jedoch innerhalb des Seins, d.h. er ist nur innerhalb des ontologischen Regimes erfahrbar. Hier sagt die deutsche Übersetzung sogar etwas mehr als der französische Titel. Das Jenseits ist nichts anderes als die Überschreitung der Ontologie *aus der Immanenz*. Es handelt sich um ein Jenseits, das die Opposition zwischen Innen und Außen sowie zwischen jenseitig und diesseitig verschiebt (vgl. Bernasconi 1986: 194).¹⁸ Das Jenseits führt ein Element der Alterität in das Sein ein, welches seine totalitäre Struktur stört. Der Andere spricht das Subjekt von der Grenze des Seins an, ist ihm konstitutiv äußerlich, und zwar in einer Äußerlichkeit, die jenseits jedes räumlichen Außen liegt. Der Andere schließt die Welt auf, er sprengt die Einheit ihrer Ordnung. Das Resultat dieser Sprengung ist nicht das Chaos, sondern die Möglichkeit heteronomer Subjektivität: Weil das Subjekt immer schon von etwas an der Grenze der Welt affiziert wird, ist es überhaupt Subjekt.

18 Dem Anderen kommt die Bestimmung der Andersheit allerdings nur vonseiten eines Subjekts zu, das durch diese Andersheit affiziert wird. So schreibt Krewani (2006: 304) berechtigterweise, dass Subjektivität „der Ort [ist], an dem der andere zur Präsenz kommen kann“.

4.2 DIE KONSTITUTION DES SUBJEKTS DURCH DEN ANDEREN

Der Andere schließt die Welt und zugleich das Subjekt der Metaphysik auf. Die Kritik der Ontologie mündet somit bei Levinas in eine Neubestimmung von Subjektivität. Wie sich ein heteronomes Subjektverständnis im Zuge einer Dekonstruktion der heideggerschen Ontologie entwickeln lässt, soll nun thematisiert werden. Dabei gilt es diejenige Bewegung zu verfolgen, durch die der Andere das Subjekt einsetzt, indem er es berührt und anspricht. Der Andere affiziert das Subjekt von einer Position aus, die dem Subjekt nicht vertraut ist, weil es diese in der Welt nicht lokalisieren kann. Der Andere nimmt den (Nicht-)Ort des konstitutiven Außen ein: Er gründet Subjektivität und lässt im selben Moment von der Gründung ab.

In diesem Unterkapitel möchte ich herausarbeiten, inwiefern sich der heteronome Konstitutionsprozess von Subjektivität als Ausgesetztheit gegenüber dem Anderen mithilfe von Heideggers Figur des Ab-grunds interpretieren lässt. Die ontologische Figur des Ab-grunds, die Heidegger nicht mehr mit der Frage des Subjekts verbindet, wird bei Levinas mit dem Konstitutionsprozess von Subjektivität argumentativ kurzgeschlossen. Die Überwindung der Totalität und die Rehabilitierung und Neubestimmung von Subjektivität verdanken sich damit in einer entscheidenden Weise dem philosophischen Gerüst Heideggers. Die Spur und der Ruf des Anderen sind der Ab-grund, der Subjektivität gründet, und im Moment der Konstitution zugleich vom Subjekt ablässt. Der Andere nistet sich in das Innere des Subjekts ein und raubt ihm seine Selbstbestimmung. Aufgrund des Entzugs des Anderen ist das Subjekt jedoch nicht determiniert. Es ist nicht der Sklave des Anderen, weil der Konstitutionsprozess von Subjektivität mit Rissen versehen ist und immer wieder neu, aber niemals gleich abläuft. Dadurch wird ein Raum eröffnet, der dem Subjekt erst die unterschiedlichen Möglichkeiten einer Reaktion gegenüber dem Anderen bereitstellt.

Vor diesem Hintergrund ist es Levinas' wesentliches Verdienst, den Begriff des Subjekts der Subjektphilosophie zu entreißen, indem das Subjekt als dem Anderen ausgesetzt gedacht wird. Die Beziehung zum Anderen als Nicht-Beziehung¹⁹ – oder als „Beziehung ohne Beziehung“ (TU: 427) – ist der Ort im Denken Levinas', an dem die Figur des Ab-grunds und die Bewegung der Temporalität in eine Neubestimmung von Subjektivität und Alterität münden. Diesen Gedanken gilt es im Folgenden zur Sprache zu bringen. Indem Levinas die Spur und den Ruf des Anderen als Entzugsmomente von Subjektivität begreift, gelingt es ihm, die radikale Ausge-

19 Vgl. hierzu EU: 59: „Das Nicht-Synthetisierbare schlechthin ist sicherlich die Beziehung zwischen Menschen.“

setztheit und somit Heteronomie von Subjektivität zu denken.²⁰ Die Ontologie wird mit dieser Bewegung in Hinblick auf eine Ethik überschritten: Weil das Subjekt nicht mehr vom Sein, sondern vom Anderen berührt und angesprochen wird, ist die Ethik die entscheidende Disziplin, in der Subjektivität philosophisch verhandelt wird.

4.2.1 Die Spur des Anderen

Die Philosophie Levinas' widmet sich zwar dem Anderen als *ganz Anderen*; in Hinblick auf ein heteronomes Subjektverständnis ist es aber wichtig zu betonen, dass das Subjekt *nicht unmittelbar* durch den Anderen, sondern durch dessen *Spur* konstituiert wird. Die Spur ist der Ab-grund des Subjekts; der Andere erscheint nur als Spur: „Das Jenseits, von dem das Antlitz kommt, bedeutet als Spur.“ (1963: 228) Mit der Figur der Spur, die auch bei Derrida (vgl. Kap. 5.2.5) innerhalb des alteritären Konstitutionsprozesses von Subjektivität eine prominente Rolle einnehmen wird, ist die temporale Dimension der Subjektwerdung angezeigt. Mit zwei Bildern möchte ich die Figur der Spur klarer fassen. Das erste Bild ist dasjenige der Bremsspur. Die Reifenspur eines Wagens, der gebremst hat, lässt sich nicht immer bis zu seinem Beginn zurückverfolgen. Sie besitzt in diesem Falle keinen lokalisierbaren Startpunkt. Der Verursacher der Spur ist bereits verschwunden und kann möglicherweise nicht mehr identifiziert werden. Es hat somit einen Grund, dass diese Spur entstanden ist, aber der Ursprung der Spur lässt sich nicht mehr rekonstruieren. Das zweite Bild der Spur führt diesen Gedanken weiter und ist dasjenige von der Spur, die am Strand verläuft. Die Spur wird immer wieder vom ans Ufer strömenden Wasser verwischt, sie erscheint nicht kontinuierlich und als Einheit. Nicht nur lässt sich diese Spur nicht mehr bis zu ihrem Ursprung zurückverfolgen, sie ist auch von Unterbrechungen und Lücken gezeichnet. Es scheint nicht klar, ob es sich um eine durchgehende Spur handelt oder um mehrere Spuren, die nur scheinbar miteinander verbunden sind. Die Spur verläuft (sich) im Sand.

Die Figur der Spur lässt sich nun als Bezugs- und Entzugsmoment von Subjektivität auslegen: Das Antlitz des Anderen als Unendliches zieht eine Spur, die sich nicht bis zu ihrem Beginn, ihrem präsenten Ursprung, zurückverfolgen lässt. Die Spur suspendiert die Gegenwart: „Das Unendliche lässt sich also nicht an seiner Spur verfolgen wie das Wild den Jäger. Die vom *Unendlichen* hinterlassene Spur ist nicht das Überbleibsel einer Gegenwart. Ihr Leuchten selbst ist mehrdeutig.“ (JS:

20 Weil die Radikalität dieses Gedankens erst im Verlauf von *Jenseits des Seins* entwickelt wird, liegt das Hauptaugenmerk meiner Argumentation auf diesem Buch. Weil viele Motive jedoch bereits in *Totalität und Unendlichkeit* aufgeworfen werden, wird auch dieser Text immer wieder konsultiert.

45) Die Spur ist von der dreidimensionalen Temporalität durchdrungen. Sie entstammt einer uneinholbaren Vergangenheit²¹ und verweist auf eine Zukunft, die im Kommen liegt, sich noch nicht ereignet hat und niemals *vollständig* ereignen wird. Dieses Verständnis von Temporalität ist demjenigen Heideggers nahe, hebt sich allerdings in einer entscheidenden Hinsicht davon ab. Temporalität ist bei Levinas nicht der Sinn des Seins, welcher sich in der Spur des Anderen niederschlägt und diese als ontischen Effekt erscheinen lässt; Temporalität ist vielmehr *nichts anderes* als die Spur des Anderen. Die an-archische, d.h. nicht-ursprüngliche Erfahrung der Temporalität *ist* die Erfahrung des Anderen. Das *ab*-gründige Moment der Spur des Anderen ist ihr unendlicher Entzug. Ihr *ab-gründiges* Moment beruht in der Berührung des Subjekts. Die paradoxe, zugleich entziehende und beziehende Bewegung dieses Konstitutionsprozesses soll nun genauer beleuchtet werden.

Der von Levinas phänomenologisch artikulierte heteronome Prozess der Subjektwerdung lässt sich als Spaltung interpretieren.²² Diese Spaltung führt in eine Vergangenheit, die noch weiter als jede temporal einholbare Vergangenheit reicht.²³ Zugleich wiederholt sich der Prozess der Spaltung immer wieder: Die *ab*-gründige, temporale Spur des Anderen ist von der *permanenten* Bewegung des Bezugs und Entzugs gekennzeichnet.²⁴ Der Andere konstituiert kein Subjekt, das danach „fertig“ ist; das Subjekt wird vielmehr *immer wieder* gespalten und dadurch in seiner Autonomie und Selbstbezüglichkeit durchkreuzt. Die Begegnung des Subjekts mit dem Anderen findet an der Grenze der Welt statt – sie hat sich immer schon vollzogen, bevor das Subjekt von sich selbst und von Anderen als Subjekt identifiziert werden kann. Der Prozess der Spaltung raubt dem Subjekt seine Einheitlichkeit und setzt es erst *aufgrund* dieses Raubs als Subjekt ein. Das Subjekt ist dadurch dem

21 Vgl. 1963: 232: „In der Spur ist eine absolut vollendete Vergangenheit vorübergegangen.“

22 Vgl. zum Motiv der Spaltung Critchley (1999b).

23 Krewani (2006: 333–336) argumentiert, dass Levinas implizit gezwungen ist, ein Ego vorauszusetzen, das dem Prozess der Subjektivierung vorausgeht. Der Andere transformiert nun im Moment der Spaltung das Ego zum Subjekt. Diesen Vorgang interpretiert Krewani wie folgt: „Eine mögliche Lösung böte der Gedanke, dass die Subjektivierung sich als eine Wesensveränderung vollzöge: Das Ego hätte den Status der Animalität; erst der Anruf des anderen würde das Tier in einen Menschen umwandeln.“ (Krewani 2006: 335f.) Der Mensch ist jedoch weder Ego noch Tier gewesen, da der Subjektivierungsprozess temporal uneinholbar ist und jeder zeitlich konkret bestimmbar Vergangenenheit noch vorausgeht. Diese Uneinholbarkeit bringt Louis Althusser (1977) überzeugend zum Ausdruck, wenn er schreibt, dass der Mensch bereits vor seiner Geburt Subjekt ist.

24 Es wird sich in Abschnitt 4.4 zeigen, dass Identität ein Effekt dieser doppelten Bewegung ist.

Anderen ausgesetzt, es wird stets vom Anderen berührt und in dieser Hinsicht als heteronomes Subjekt konstituiert.

Judith Butler beschreibt den eben dargelegten heteronomen Konstitutionsprozess wie folgt: „Das Ich entsteht unter der Bedingung der ‚Spur‘ des anderen, der sich in diesem Entstehungsmoment bereits in einer gewissen Entfernung befindet. Die Autonomie des Ich zu akzeptieren heißt, diese Spur zu vergessen.“ (Butler 2001: 182) Die Berührung des Anderen, die Levinas – wie sich im nächsten Abschnitt erweisen wird – auch als Ruf des Anderen beschreibt, verleiht dem Subjekt seine Subjektivität. Die Begründung des autonomen Subjekts ist hingegen an das Vergessen dieser Berührung gebunden. Das Subjekt wird als Akteur eingeführt, der sich der Affizierung des Anderen öffnen *oder* entziehen kann. Die Wahl des Verhaltens gegenüber der Berührung basiert nach diesem Verständnis auf dem Willen des Subjekts. Da die Berührung jedoch die Bedingung der Möglichkeit von Subjektivität ist, kann es Handlungsfähigkeit und Verantwortung gar nicht vor der Berührung geben.²⁵ Die Empfänglichkeit für die Berührung des Anderen ist keine willentliche Entscheidung: Empfänglich wird das Subjekt im selben Moment, in dem es berührt wird. Die Subjektphilosophie setzt das Subjekt als handlungsfähig und verantwortlich und damit als ursprünglich empfänglich voraus und fragt erst im Anschluss daran, wie das Subjekt eine Beziehung zum Anderen eingehen kann. Ein heteronomes Subjektverständnis begreift hingegen Subjektivität als Effekt einer (Nicht-)Beziehung, die das Subjekt gegen seinen Willen eingegangen ist.

4.2.2 Der Ruf des Anderen

Levinas setzt sich in den meisten Passagen seines Werkes mit der Philosophie Heideggers auseinander, ohne die Begriffe, die er sich aneignet und in dieser Aneignung transformiert, explizit auszuweisen. Für das Phänomen des Rufes gilt das nicht. Der Ruf ist wohl derjenige Begriff, an dem die Diskrepanz zwischen Heidegger und Levinas am schärfsten herausgestellt werden kann. Wie ich dargelegt habe, versucht Heidegger mit dem Ruf des Gewissens die Eigentlichkeit, d.h. Handlungsfähigkeit, des Daseins zu begründen (vgl. Kap. 2.3.2). Heideggers Subjektkritik fällt an dieser entscheidenden Stelle wieder in die Logik der Subjektphilosophie zurück, weil sich das Dasein selbst in die Freiheit entlässt. Der Konstitutionsprozess des Subjekts ist an einen Ruf gebunden, der Ruf *des Daseins* ist. Das Subjekt ist noch nicht *ausgesetztes* Subjekt.

25 Auf Handlungsfähigkeit und Verantwortung als Produkte des Konstitutionsprozesses von Subjektivität werde ich in den Abschnitten 4.3.2 und 4.3.3 detaillierter zu sprechen kommen.

Im bisherigen Verlauf dieses Kapitels hat sich herauskristallisiert, dass Levinas die Subjektkritik Heideggers sowohl radikalisiert als auch durch eine affirmative Wendung eine Neubestimmung des Subjekts als heteronom vollzieht. Dieser Gedanke kann an der Rolle des Rufes expliziter gefasst werden. Entsteht der Ruf bei Heidegger dem Dasein selbst, so ist er bei Levinas dem Subjekt konstitutiv äußerlich. Das Subjekt wird von einem Nicht-Ort aus angerufen, weil die Spur des Anderen ja gerade nicht zu einem identifizierbaren Ursprung zurückreicht. Der Ruf spricht das Subjekt – und hierin besteht zunächst die Gemeinsamkeit mit Heidegger – nicht im Modus der Sprache an. Er ist eine nicht-sprachliche Ansprache. Dieses Paradox wird von Levinas über die Differenz zwischen Sagen und Gesagtem entwickelt. Unter dem Gesagten ist all dasjenige zu verstehen, was im näheren Sinne als Sprache bezeichnet wird, nämlich das gesprochene Wort. Die Sprache unterliegt dem konkreten historischen und kulturellen Kontext und damit einer spezifischen ontologischen Ordnung. Ohne diese ontologische Konfiguration gibt es keine Sprache. Die Möglichkeit zu sprechen ist daran gebunden, dass eine bestimmte, bereits gesprochene Sprache wiederholt wird. Ist das aber alles, was sich über das Phänomen der Sprache sagen lässt?

Levinas' Anliegen ist es, das Nicht-Sprachliche der Sprache zu denken, welches Sprache gründet und sich ihr im Moment der Gründung wieder entzieht. Der Andere affiziert das Subjekt in einem Modus, der kein sprachlicher ist: „Eine Stimme ertönt vom anderen Ufer her. Eine Stimme unterbricht das Sagen des schon Gesagten.“ (JS: 390) Der Andere ruft das Subjekt an, ohne etwas Sprachliches zu artikulieren und ohne eine Information zu übermitteln. Aus diesem Grund muss die Ansprache des Anderen als nicht-sprachlich, d.h. lautlos, bezeichnet werden. Der Ruf, mit dem der Andere das Subjekt anspricht, ist genauso schweigsam wie der Ruf des Gewissens innerhalb der Daseinsanalyse Heideggers. Levinas stimmt mit Heidegger darin überein, dass Subjekte nicht durch Sprache ermächtigt werden, sondern durch eine Stimme, die sich der Sprache entzieht. Die Sprache ist von etwas zersetzt, das ihr nicht selbst entstammt, konstitutiv äußerlich und fremd ist und auf das sie dennoch unverzichtbar angewiesen ist. Es ist das *Sagen* des Anderen, das noch über jedes im Modus der Sprache Gesagte hinausreicht, indem es die „Entschlüsselung der Kommunikation“ (JS: 117) und die „Bedingung aller Kommunikation, als Ausgesetztheit“ (JS: 116) ist. Im Vernehmen des Sagens wird die Ausgesetztheit des Subjekts gegenüber dem Anderen in vollem Maße spürbar: „Diese Passivität der Passivität, diese dem Anderen geltende Überaneignung, diese Aufrichtigkeit ist das *Sagen*.“ (JS: 313) Das Sagen als Ruf des Anderen spricht das Subjekt von einem (Nicht-)Ort an und versetzt es zugleich in den Zustand, dem Anderen zu antworten. Die Übernahme der Antwort kann das Subjekt ergreifen, es kann aber auch darauf verzichten. In diesem Punkt beruht seine Freiheit. Das Subjekt ist aber *nicht* darin frei zu wählen, ob es vom Ruf angesprochen wird oder nicht. Es ist auf den Anderen angewiesen, um antworten zu können.

Anhand des Rufes des Anderen lässt sich auch die (Nicht-)Beziehung zwischen Subjekt und Anderem und damit die Figur des konstitutiven Außen genauer explizieren. Der Ruf ist dem Subjekt konstitutiv äußerlich: „Im Sagen kommt das Subjekt dem Nächsten nahe, indem es sich aus-drückt im buchstäblichen Sinne des Wortes, hinausgetrieben wird aus jeglichem Ort, *keine Bleibe* mehr hat, keinen Boden betritt.“ (JS: 118) Da der Selbe den Ruf des Anderen empfängt, stehen beide in einer Beziehung zueinander. Der Entzug des Anderen ist nichts anderes als eine Nähe, die so nah ist, dass sie sich nicht mehr verorten lässt. Weil der Andere aber unendlich anders ist, kann es keine Beziehung im klassischen Sinne einer Relationalität geben.²⁶ Der Andere entzieht sich der Verbindung mit dem Subjekt, er bleibt von ihm getrennt. Aus diesem Grund befindet sich das Subjekt nicht in der Gewalt des Anderen. Die Beziehung zwischen Ich und Anderem ist durchlöchert, weil der verbindende Begriff, die Relation, nicht *ist*. Die Beziehung zum Anderen beschreibt „sowohl die Trennung wie auch die Unzertrennlichkeit des Anderen von mir“ (Peperzak 1988: 377). Diesen Gedanken soll die paradoxe Rede von der „Beziehung ohne Beziehung“, die ich als (Nicht-)Beziehung²⁷ bezeichne, ausdrücken.²⁸

26 Die dekonstruktive Struktur der Beziehung zeigt sich in der paradoxen Figur der Abhängigkeit: „Eine Abhängigkeit, die *gleichzeitig* die Unabhängigkeit bewahrt. Von dieser Art ist die Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht.“ (TU: 123) Das Subjekt ist vom Anderen abhängig, da Letzterer das Subjekt erst einsetzt; dem Anderen kommt aber durch den undarstellbaren Charakter des Antlitzes ein Moment radikaler Unabhängigkeit zu.

27 Dieses Verständnis der (Nicht-)Beziehung ist streng von der Nicht-Beziehung in der Psychoanalyse Lacans zu unterscheiden, bei welcher der Andere wieder in eine Dialektik mit dem Selben überführt wird.

28 Indem der Andere als Entzugsmoment von Subjektivität in die Figur des Ab-grunds eingeschrieben wird, ist es auch möglich, der Kritik von Badiou (2003: 35-38) und Derrida (1964: 190-203) zu begegnen, die Levinas Inkohärenz vorwerfen, weil der Andere dem Selben ähneln müsse und folglich nie radikal anders sein könne. Badiou unterstellt, dass Levinas den Anderen letztendlich nur im Sinne Gottes denken kann, da nur Gott radikal anders ist. Derrida behauptet, dass die Explikation des Anderen über ein Denken des Selben vermittelt sein muss. Ich möchte argumentieren, dass eine Ähnlichkeit zwischen Selbst und Anderem kein Problem für ein ethisches Denken von Andersheit darstellt, wie es in *Jenseits des Seins* entwickelt wird. Der Andere muss sich nicht in *jeder* Hinsicht vom Selben unterscheiden; vielmehr ist wichtig festzuhalten, dass er nicht in der Identifizierung mit dem Selben *aufgeht*.

4.2.3 Das Ereignis als Begegnung des Anderen

Die (Nicht-)Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Anderen lässt sich auch anhand Levinas' terminologischen Gebrauchs des Wortes „Ereignis“ illustrieren. Bei Heidegger hat sich gezeigt, dass das Ereignis die Gabe des Seins ist: Das Ereignis benennt die Hingabe von Sein und Zeit an den Menschen (vgl. Kap. 3.2.3). Die Figur des Ereignisses wurde von Heidegger aber nicht mehr mit der Frage des Subjekts und dessen drei wesentlichen Komponenten der Handlungsfähigkeit, Verantwortung und des Selbstverständnisses verbunden. Bei Levinas ist das Ereignis hingegen ein Phänomen, das die Einheit der Ontologie auf die Alterität hin öffnet. Wenn im (deutschen) Titel seines zweiten Hauptwerkes von einer Andersheit gesprochen wird, die „anders als Sein geschieht“, ist mit dem „Geschehen“ die ereignende Überschreitung des Seins gemeint. Die Begegnung des Subjekts mit dem Anderen findet zwar in der Welt statt, das Subjekt löst sich durch die Berührung und Anrufung des Anderen aber immer auch vom weltlichen Hintergrund ab. Die Beziehung zum Anderen ist der *Überschuss* der Ontologie:

„Damit sich eine Mannigfaltigkeit halten kann, muss sich im Sein die Subjektivität ereignen, und zwar eine Subjektivität, die keine Konsequenz mit dem Sein, in dem sie sich ereignet, suchen kann. [...] Die Unmöglichkeit der vollständigen Reflexion darf nicht negativ verstanden werden als die Endlichkeit eines erkennenden Subjekts, das, sterblich und schon eh und je in der Welt engagiert, keinen Zutritt zur Wahrheit hat; sie muss vielmehr gesehen werden als der *Überschuss* der sozialen Beziehung, in der die Subjektivität in der Geradheit dieses Empfangs im Angesicht von ... [sic!] steht, statt ihr Maß von der Wahrheit zu empfangen.“ (TU: 320)

Die Affizierung des Subjekts durch einen von der Ordnung der Welt entbundenen Anderen ist das Ereignis, durch das die Unendlichkeit in der Welt erscheint.²⁹ Levinas grenzt sich in diesem Zitat zunächst gegen die Interpretation des Subjekts als Effekt *ontologischer* Kräfteverhältnisse ab. Das Subjekt darf nicht als Dasein gedacht werden, das innerhalb der „Lichtung“, d.h. der Unverborgenheit als Wahrheit des Seins, eingesetzt wird. Die Begrenzung der Selbstreflexion des Subjekts muss vielmehr als ethisches Geschehen gedacht werden. Nicht weil das Subjekt in der Welt ist, ist es beschränkt; es ist nur deshalb in der Welt, weil es beschränkt ist. Ohne diese Beschränkung, die ein Produkt der Berührung und Ansprache des Ande-

29 Delhom (2004: 153) unterscheidet drei „Momente“ des Ereignisses, die sich im Werk Levinas' aufspüren lassen: Erstens das heideggersche „ontologische Ereignis des Seins“, zweitens das „positive Ereignis der Trennung“ und schließlich drittens „das ethische Ereignis der Beziehung zum Anderen“. Das zweite und das dritte Moment werden von mir in diesem Abschnitt zusammengeführt.

ren ist, können Subjekte nicht existieren. In anderen Worten: Für das Phänomen der Subjektivität ist Beschränkung konstitutiv.

Die soziale Beziehung des Subjekts mit dem Anderen fungiert als *Überschuss* über die Ordnung der Welt. Das Subjekt geht eine Beziehung mit einem anderen Subjekt ein, das sich nicht nahtlos in die Welt integrieren lässt, sondern über dessen Immanenz hinaus schießt. Der Ab-grund als Spur und Ruf des Anderen ist der Name für das Ereignen der Ethik an der Grenze der Ontologie, d.h. für die Berührung und Anrufung des Anderen, welche sich weder in die Bewegung des klassifizierenden und identifizierenden Denkens noch in die Struktur der ontisch-ontologischen Differenz integrieren lässt. „Ab-grund“ ist in diesem Sinne der Name für eine Alterität, die sich dem Denken der Einheitlichkeit, von dem auch Heideggers Spätphilosophie noch beseelt ist, (unendlich) entzieht. Dadurch wird auch ersichtlich, warum sich das Phänomen der Temporalität nicht in dem Verweis auf den Sinn von Sein erschöpft: Temporalität ist bei Levinas auf den (ab-gründigen) Konstitutionsprozess von Subjektivität und damit auf den Anderen bezogen. Temporalität, Ab-grund und Ereignis sind somit drei entscheidende Wörter aus dem Repertoire Heideggers, die eine Neubestimmung von Subjektivität als heteronom tragen.

Die Spur und der Ruf des Anderen sind die beiden wesentlichen Entzugsmomente von Subjektivität, um deren Freilegung das Werk Levinas' kreist. Durch die Radikalisierung der heideggerschen Subjektkritik, die zugleich Transformation und Dekonstruktion ihrer wichtigsten Begriffe, Figuren und Bewegungen ist, gelingt Levinas zudem ein Bruch mit dem philosophischen Primat der Ontologie. Eine Neubestimmung des Subjekts als heteronom erfordert, Subjektivität als ausgesetzt zu denken und die Einheitlichkeit der ab-gründigen Einsetzung von Subjektivität auf Risse und damit auf ihre alteritäre Herkunft abzuklopfen. Das ist nötig, um die positiven Dimensionen von Subjektivität als Effekte der Entzugsmomente auszulegen. Bevor ich in den Unterkapiteln 4.3 und 4.4 Handlungsfähigkeit, Verantwortung und Identität als Bezugsmomente von Subjektivität analysiere, sollen jedoch zunächst die systematischen Implikationen einer Subjektkritik herausgearbeitet werden, die sich als Ethik begreift.

4.2.4 Subjektkritik als Ethik

Subjektkritik bei Levinas – so hat sich bisher gezeigt – richtet sich auf die Problematisierung des mit sich selbst identischen und autonomen Subjekts. Sie nimmt ihren Ausgang von der ontologischen Subjektkritik Heideggers und illustriert zugleich, wie die Bewegungen der Kritik gegen eine Vorstellung von Subjektivität gerichtet werden können, welche die Beziehung des Subjekts zum Anderen ver-

deckt. Die Form der Kritik ist folglich nicht mehr länger ontologisch, sondern von einem ethischen³⁰ Impuls gezeichnet:

„Die Kritik reduziert nicht wie die Ontologie das Andere auf das Selbe, sondern stellt das Verhalten des Selben (die Ausübung, das Sich-Vollziehen des Selben) in Frage. Eine Infragestellung des Selben – die im Rahmen der egoistischen Spontaneität des Selben unmöglich ist – geschieht durch den Anderen. Diese Infragestellung meiner Spontaneität durch die Gegenwart des Anderen heißt Ethik.“ (TU: 51)

Der Übergang von der Ontologie zur Ethik ist ein notwendiger Schritt auf dem Weg zu einem heteronomen Verständnis von Subjektivität. Meine an Levinas anschließende These lautet, dass die Ausgesetztheit des Subjekts innerhalb eines Denkens, das Subjektwerdung vor einem ontologischen Horizont verhandelt, nicht angemessen zur Sprache gebracht werden kann. Die Ausgesetztheit des Subjekts beruht wesentlich auf Sensibilität und Verletzbarkeit – und damit auf eine von jeder Ontologie entbundenen Ethik. Den Begriff der Sensibilität „reserviert Levinas für den Bereich der Responsivität, der dem Ich vorausgeht“ (Butler 2016b: 136); Sensibilität verweist auf eine nicht-verfügbare Empfänglichkeit, die jede Selbstidentifizierung des Subjekts übersteigt. Wenn Levinas die „Infragestellung meiner Spontaneität durch die Gegenwart des Anderen“ als Ethik bezeichnet, dann meint er damit, dass die Ethik als philosophische Disziplin die Unmöglichkeit von Selbstbezüglichkeit zu ihrem Gegenstand hat. Sie leistet damit dreierlei. *Erstens* ist „Ethik“ der Name, den Levinas seiner Philosophie gibt: Die Ausgesetztheit des Subjekts gegenüber dem Anderen ist eine ethische Erfahrung – eine Explikation dieser Beziehung muss sich aus diesem Grund als ethisch ausweisen. Neben der Rolle der Selbstbeschreibung wohnt der Ethik aber *zweitens* auch eine quasi-normative Funktion inne: Die Ethik dreht sich um eine Kritik von Subjektformationen, innerhalb derer sich Akteure ihrer eigenen Subjektivität und damit der Verfügung über Andere sicher sind. Der Ethik ist damit ein wesentlich kritischer Gestus eingeschrieben: Sie muss immer dann vorstellig werden, wenn Subjekte von Anderen beherrscht werden und ihnen der Möglichkeitsraum ihres Handelns genommen wird. Die Tatsache, dass Subjekte Anderen ausgesetzt sind, darf daher nicht zu einer Bejahung von Abhängigkeiten führen. Gerade deshalb, weil Subjekte in einer (ab-gründigen) Abhängigkeit gegenüber Anderen stehen, ist es möglich, *konkrete* Abhängigkeiten zu problematisieren. Die Kritik gilt solchen Formen der Beherrschung, in denen die Sensibilität und Verletzbarkeit von Subjekten, die sich aus der Aussetzung gegenüber Anderen ergeben, nicht anerkannt werden.³¹

30 Bei Levinas werden Ethik und Moral in der Regel synonym verwendet.

31 Judith Butler (2005; 2007; 2016b) hat eine solche Kritik bekanntlich im Anschluss an Levinas entwickelt.

Der Ethik ist im Rahmen der Philosophie Levinas' aber auch noch eine *dritte* Leistung zuzuschreiben – sie zeigt den Ort der Überschneidung von Endlichem und Unendlichem an: „Das Ethische ist jenes Feld, das durch das Paradox eines mit dem Endlichen in Beziehung stehenden Unendlichen beschrieben wird, welches sich gleichwohl durch diese Beziehung nicht Lügen straft. Das Ethische ist das Zerbers-ten der Ureinheit der transzendentalen Apperzeption – das heißt das Jenseits der Erfahrung.“ (JS: 325) Das in diesem Zitat beschriebene ungewöhnliche Verständnis von Ethik lässt sich durch einen Vergleich mit der Moralphilosophie Immanuel Kants gut erhellen. Während Kant die Begründung der Ethik an die ursprüngliche Einheit der transzendentalen Apperzeption, das heißt an die synthetisierende Verstandesfunktion und damit an die Identität des Subjekts kettet, ist für Levinas das *Jenseits der Erfahrung*, also der sich unendlich entziehende Andere, die Bedingung der Ethik. Empfänglichkeit als wichtigste ethische Kategorie entstammt einer Erfahrung, die nicht der Ontologie der endlichen Welt, sondern der Unendlichkeit des Anderen entspringt. Der Wert der Ethik ergibt sich nicht aus der Verstandestätigkeit eines ursprünglich autonomen Subjekts, sondern aus der Unmöglichkeit der Selbstgesetzgebung. Der quasi-transzendente Impetus der Ethik beruht darin, dass Levinas – wie es Manuel Alvarez-Pérez (2004: 179) formuliert – „den Sinnen einen Sinn zuspricht“. Die Berührung des Subjekts durch den Anderen ist ein Sinn stiftender Akt. Aus diesem Grund ist Levinas nicht gezwungen, neben der ethischen Einsetzung des Subjekts noch andere Konstitutionsprozesse zu erörtern, zwecks derer sich die Verstandestätigkeiten des Subjekts, wie der Gebrauch von Begriffen, erklären lassen. All diese Fähigkeiten lassen sich im Ausgang der *ethischen* Genese explizieren. Levinas löst den Sinn der Ethik somit von seiner (endlichen) bewusstseinszentrierten Funktion ab und führt ihn mit der (unendlichen) Affizierung des Anderen zusammen.

Die Rolle der Ontologie wird im Rahmen eines solchen Verständnisses von Ethik nicht negiert – Ontologie wird jedoch zu einer „zweiten“ Philosophie. Die anarchische Sinnggebung des Anderen ereignet sich nicht primär innerhalb eines historischen, kulturellen und sozialen Kontextes, sondern im Raum der Ethik – und dieser entzieht sich der ontologischen Ordnung von Geschichte³², Kultur und Sprache: „Aus dem Vorhergehenden können wir schließen, dass sich die Bedeutung früher als in der Kultur und früher als im Ästhetischen im Ethischen ereignet; dieses Ethische wird von jeder Kultur und von jeder Bedeutung vorausgesetzt. Die Moral gehört nicht zur Kultur: sie erlaubt vielmehr, sie zu beurteilen.“ (1964: 47f.) Hier steht Levinas der Ethik Kants näher als der Philosophie Heideggers, da auch Kant um eine Ablösung moralischer Urteile aus einem historischen, kulturellen und sozialen

32 Antonio Sidekum (1993: 133-138) hat herausgearbeitet, inwiefern es sich bei Levinas immer auch um eine „Destruktion der Geschichte der Ethik“ handelt.

Kontext bemüht ist.³³ Der Ethik kommt ein besonderer Status zu, weil sie die entscheidende Instanz in Hinblick auf die Begründung der menschlichen Würde³⁴ darstellt und jene Würde nicht an die Gültigkeit einer bestimmten politischen Ordnung gebunden ist. Die Ethik geht der Kultur voraus:

„Weder die Dinge noch die wahrgenommene Welt noch die wissenschaftliche Welt erlauben es, die Normen des Absoluten zu finden. Als kulturelle Werke sind sie in die Geschichte eingetaucht. Doch die Normen der Moral sind nicht in die Geschichte und die Kultur verwickelt. Sie sind nicht einmal Inseln, die daraus hervortauschen, sie machen vielmehr jede Bedeutung, selbst die kulturelle, möglich und erlauben, die Kulturen zu beurteilen.“ (1964: 50)

Die Herkunft der Ethik ist nicht an die Kultur des Abendlandes gebunden. Diese Behauptung besitzt eine paradoxe Implikation. Der quasi-universalistische³⁵ An-

33 Vgl. zur Nähe zwischen der Ethik Levinas' und derjenigen Kants auch ZU: 23. Zu einer Gegenüberstellung der beiden Philosophen in Bezug auf den Begriff der Glückseligkeit vgl. von Wolzogen (2005: 166-178).

34 Auch an dieser Stelle zeigt sich das ambivalente Verhältnis von Levinas zur Philosophie Heideggers. Letzterem geht es ja gerade darum, die neuzeitliche Anthropologie zu unterlaufen, weil diese vergisst, dass der Mensch durch Kräfteverhältnisse konstituiert ist, über die er nicht verfügen kann. Die für die Konstitution von Subjektivität wesentlichen Kräfteverhältnisse begreift Levinas nun aber nicht als ontologische, sondern als solche, die der Forderung des Anderen entspringen. *Mit* Heidegger tritt Levinas für eine Neubestimmung des Humanismusbegriffs ein, dessen philosophischer Ausgestaltung er den Titel „Humanismus des anderen Menschen“ gibt. Bei aller Kritik am Humanismus behält Levinas einen entscheidenden Gedanken dieser Strömung bei, wie Wenzler betont: „Das Denken von Levinas ist jedoch in Bewegung gehalten von der Überzeugung, dass man nicht darauf verzichten kann, nach der Wesensbestimmung des Menschen zu suchen.“ (Wenzler 2005: VII) Die Menschenrechte sind demnach diejenigen Rechte, die das Subjekt dem Anderen schuldet. Eine Konzeption der Menschenrechte lässt sich folglich nicht aus der Fähigkeit zur Selbstgesetzgebung des einzelnen Subjekts, sondern nur im Ausgang vom Anderen entwickeln: Sie ist an die Nicht-Identität, die Heteronomie des Subjekts gebunden. Vgl. zu dieser Thematik vor allem Levinas' Aufsatz *Die Menschenrechte und die Rechte des jeweils Anderen* (1985b) und zu den Parallelen und Unterschieden in Hinblick auf Kant Hirsch (2005).

35 Wie Derrida (1964: 147) betont, geht es Levinas um die „unmittelbare Achtung des Anderen, da er [...] nicht durch das neutrale Element des Universalen und durch die Achtung – im Kantschen Sinne – des Gesetzes vermittelt wird“. Die Ethik besitzt bei Levinas einen quasi-universalistischen Status, da sie sich nicht aus einem spezifischen historischen und kulturellen Kontext begründen lässt; sie ist aber nicht durch die Universalität des Ge-

spruch der levinasschen Ethik kann freilich nur in einem spezifischen historischen und kulturellen Kontext *artikuliert* werden. Nur eine bestimmte historische und kulturelle Situation macht es möglich, Ethik im Sinne einer Ethik des Anderen *erfahrbar* zu machen.³⁶ Auf der anderen Seite ist der Sinn der Ethik jedoch *nicht* an die Geschichte *gebunden*, d.h. er ist nicht der Kontingenz der Geschichtlichkeit unterworfen. Darin liegt ihr quasi-ahistorischer Wert. Die Temporalität entbindet sich hier von der Geschichtlichkeit: Weil das Subjekt von der Spur und dem Ruf des Anderen eingesetzt ist und Spur und Ruf von der dreidimensionalen Temporalität durchdrungen sind, ist das Subjekt ein *temporal* existierendes. Der Konstitutionsprozess von Subjektivität lässt sich gar nicht anders denn als ethisch und damit temporal denken, er unterliegt in diesem Sinne keiner besonderen historischen Konfiguration.

Dass sich die Ethik ihrer geschichtlichen und kulturellen Kontextualisierung entzieht – und auch das ist eine Konklusion aus der vorherigen Argumentation – heißt daher nicht, dass sie sich nicht in der Welt ereignet. Die durch die Ethik benannte Transzendenz des Seins durch den Anderen ist *auch* eine Modalität des In-der-Welt-seins: „Die Transzendenz, das Jenseits-des-sein, das auch ein In-der-Welt-sein ist.“ (JS: 334) In diesem Gedanken klingt ebenfalls die doppelte Bewegung der Einsetzung und Aussetzung des Subjekts an. Der das Subjekt berührende und anrufende Andere überschreitet die Welt aufgrund seiner Unendlichkeit, spricht aber nicht von einem Ort, der außerhalb der Welt ist: Er ruft das Subjekt von der Grenze der Welt aus an. Das Subjekt hat „in seinem In-der-Welt-sein bereits den Anderen als Teil seiner selbst in sich aufgenommen und ist durch ihn mit konstituiert“ (Buddeberg 2012: 717). Das In-der-Welt-sein des Subjekts ist nach dieser Lesart durch ein Mitsein ausgezeichnet, das den Anderen nicht bloß als eine Person *neben* sich, sondern als einen mit einem Antlitz *gegenüber* Befindlichen begreift. Fabio Ciaramelli gibt in diesem Zusammenhang zu bedenken, dass die Ontologie „nicht abgeleitet werden [kann], da das ‚Vor-ursprüngliche‘ die Einfachheit oder die Unmittelbarkeit des *Prinzips* aller möglichen Ableitung sprengt. Es sprengt sie durch die Bewegung selbst seiner Produktion. *Und eine solche, nie fertige Bewegung, d.h. die Bewegung der Produktion des Vor-ursprünglichen, ist genau die Vermittlung.*“ (Ciaramelli 2005: 84) In Analogie zu Heideggers ontisch-ontologischer Differenz, die

setzes vermittelt, da in diesem Falle der Ontologie (dem Neutralen) ein Primat zugestanden und der Andere der Ontologie subsumiert werden würde.

36 Critchley (1999a: 69f.) hebt hervor, dass die Einsicht des Poststrukturalismus, wonach das Subjekt durch sprachliche, soziale und psychoanalytische Faktoren konstituiert wird, für Levinas nicht die Tatsache negiert, dass die ethische Beziehung zum Anderen all diesen Faktoren noch einmal vorausgeht. Ähnlich schreibt Peperzak (1988: 386), dass die „Weisen des technischen, ästhetischen, politischen und theoretischen Existierens“ ihre Bedeutung vom „Anderen des Seins“ erst empfangen.

besagt, dass Sein nur als Seiendes erscheint und zugleich dessen Überschuss ist, offenbart sich die ethische Beziehung bei Levinas in der Ontologie und ist ebenso ihre Übersteigerung. Durch diese Geste wird das Moment der Unmittelbarkeit eingeführt, das als „vor-ursprüngliches“, an-archisches Moment selbst vermittelt ist. Die Evidenz dieses Arguments wird vor allem dann ersichtlich, wenn Levinas auf die Ebene der Politik wechselt. Von Politik ist immer dann die Rede, wenn die Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Anderen um einen Dritten ergänzt wird. Der die Frage der Gerechtigkeit aufwerfende Dritte wird innerhalb von *Jenseits des Seins* zwar erst spät eingeführt, durchdringt die Beziehung zwischen Subjekt und Anderen aber immer schon: „Der Andere steht in einer Beziehung mit dem Dritten.“ (JS: 343) Die Gerechtigkeit und damit die Frage der Politik führen wiederum zur Ontologie, da politische Fragen nur in einer konkreten Welt verhandelt werden. Aus diesem Grund ist die Ontologie der Beziehung zwischen Subjekt und Anderen nicht radikal äußerlich. Die Rechtfertigung der Politik steht jedoch unter der Obhut der Ethik, weil die Ausgesetztheit des Subjekts gegenüber dem Anderen einen nicht verhandelbaren Maßstab politischer Urteile darstellt.³⁷

4.3 HETERONOME FREIHEIT

Bis jetzt habe ich ausgeführt, wie es Levinas gelingt, mit der Spur und dem Ruf des Anderen zwei Entzugsmomente von Subjektivität freizulegen und somit das autonome Subjekt der Metaphysik auf ein heteronomes Verständnis von Subjektivität hin zu überschreiten. In diesem Abschnitt soll nun die „Rückseite“ der Entzugsmomente thematisiert werden, nämlich die Bezugsmomente von Subjektivität. Bezugsmomente werden Entzugsmomenten nicht einfach entgegengesetzt, sondern als positive Effekte der Entzugsmomente gedacht. Es wird sich im folgenden Argumentationsgang herausstellen, dass Handlungsfähigkeit und Verantwortung als Produkte der Ausgesetztheit des Subjekts gegenüber dem Anderen interpretiert werden müssen. Mit diesem Schritt kann demonstriert werden, dass ein heteronomes Subjektverständnis Handlungsfähigkeit und Verantwortung als zwei Dimensionen, die traditionell Teil des Begriffs von Subjektivität sind, nicht nur zu berücksichtigen, sondern gar überzeugender zu erörtern vermag als eine Theorie des autonomen Subjekts.

37 Vgl. zum „Dritten“ und den damit verbundenen Fragen von Politik und Gerechtigkeit vor allem JS: 334-358. Da ich mich in meiner Arbeit auf den Konstitutionsprozess von Subjektivität und damit auf die Frage der Ethik konzentriere, gehe ich auf die politischen Implikationen einer solchen Ethik an dieser Stelle nicht weiter ein.

Levinas' entscheidender Beitrag, auf dem diese Arbeit aufbaut, lautet, dass die Konstruktion des autonomen Subjekts eine Konsequenz der Verleugnung heteronomer Subjektivität ist. Das autonome Subjekt erblickt den Anderen als Eindringling und bekämpft ihn, indem es ihn vom Kern seines Selbst fernzuhalten versucht. Freiheit ist in diesem Sinne nichts anderes als das Anlaufen gegen die unterdrückende Kraft des Anderen. Der wesentliche Schritt auf dem Weg zu einem heteronomen Subjektverständnis besteht nun darin, Freiheit als von außen kommend zu begreifen. Während Heidegger die Freiheit des Daseins an den Rufcharakter des Daseins bindet, entstammt der Ruf bei Levinas dem Anderen. Der Ertrag ist ein Verständnis von Freiheit, das Alterität als Ermöglichungsbedingung und nicht als Hindernis begreift. Zugleich gilt es darauf hinzuweisen, dass bei Levinas Freiheit und Verantwortung gegenüber dem Anderen eng miteinander verwoben sind. Das Subjekt gewinnt seine Singularität aus der Unmöglichkeit, die Verantwortung gegenüber dem Anderen an einen Dritten zu delegieren.

4.3.1 Das Problem der Autonomie

Die neuzeitliche Argumentationsstrategie, das Subjekt als in der Gegenwart erscheinende Substanz auszulegen, basiert auf der Idee der Autonomie. In Antike und Mittelalter werden Subjekte hingegen als durchlässig gegenüber der kosmischen bzw. göttlichen Ordnung interpretiert. Subjekte sind frei, weil sie einer Welt ausgesetzt sind, die sie zur Freiheit ermächtigt. Freiheit ist an die Einbindung des Subjekts in das Regime einer (hierarchischen) Welt geknüpft. Im Verlauf der Aufklärung begreifen sich Subjekte erstmals als Wesen, die selbst über die Fähigkeit verfügen, autonom zu handeln und gegenüber ihren Handlungen verantwortlich zu sein. Die Aufklärung befreit das Subjekt vermeintlich aus seiner Gefangenschaft innerhalb der kosmischen und göttlichen Ordnung und versteht es zum ersten Mal als Individuum, zu dessen Wesensmerkmalen die Fähigkeit der Selbstgesetzgebung gehört. Mit der philosophisch und kulturell sich durchsetzenden Idee der Autonomie wird die Möglichkeit von Handlungsfreiheit an die Existenz eines mit sich selbst identischen Subjekts gekoppelt.³⁸ Über Freiheit verfügt das Subjekt von Natur aus: Ob und inwiefern es sich von den herrschenden sozialen Unterwerfungsmechanismen zu befreien vermag, liegt in seiner eigenen Verantwortung.

Der argumentative Gestus von Levinas beruht nun darin, das soeben skizzierte Verständnis von Befreiung als einen Prozess der Abstraktion und Verwerfung darzustellen und damit zu problematisieren. Die Möglichkeit von Handlungsfähigkeit

38 Taylor zeichnet diese Transformation von Äußerlichkeit in Innerlichkeit eingehend in *Quellen des Selbst* nach (vgl. Kap. 8.3.2).

geht nach diesem Modell der Autonomie in entscheidender Weise mit der *Neutralisierung* des Anderen einher:

„Die Beziehung mit dem Sein, die sich als Ontologie abspielt, besteht darin, das Seiende zu neutralisieren, um es zu verstehen oder zu erfassen. Sie ist daher keine Beziehung zum Anderen als einem solchen, sondern die Reduktion des Anderen auf das Selbe. Dies ist die Definition der Freiheit: sich trotz aller Beziehung mit dem Anderen gegen das Andere halten, die Autarkie eines Ich sichern.“ (TU: 55)

Gemäß der Idee der Autonomie als *Selbstgesetzgebung* ist nur das vereinzelte Subjekt eine sinnbegründende Instanz, weil die Bedeutung des Moralgesetzes aus seiner Substanz extrahiert wird. Die Deduktion des Handlungsvermögens wird aus der Struktur der Subjektivität entwickelt. Das Subjekt ist somit immer schon befähigt, der Beziehung zum Anderen zu trotzen. Ein gelingendes Selbstverständnis gründet in einer solchen Verfestigung der eigenen Identität, die eine strikte Grenzziehung zwischen dem autonomen Innen und den fremden, die Identität stets wieder infrage stellenden Einflüssen von außen erfordert. Ein Verständnis von Freiheit, das sich am Modell der Autonomie orientiert, begreift den Ausschluss des Fremden als integrales Moment ihrer begründenden Bewegung. Betrachtet man diese Bewegung weiter, so wird jedoch schnell deutlich, dass der Prozess des Ausschlusses niemals zum Stillstand kommt, sondern immer wieder neu in Bewegung gesetzt wird. Für das Außen (Heteronomie) ergeben sich nämlich stets neue Möglichkeiten, das Innen (Autonomie) in seiner Reinheit anzugreifen. Das autonome Subjekt existiert in einer ständigen Spannung zwischen dem Anspruch auf Selbstgesetzgebung und einer Wirklichkeit, die sich dieser Forderung permanent widersetzt.

Levinas' Dekonstruktion von Autonomie beschränkt sich jedoch nicht nur auf dieses traditionelle, an Kant anschließende Freiheitsverständnis. So lässt sich das Problem der Autonomie auch am Phänomen der Anerkennung ersichtlich machen. Innerhalb der Metaphysik des autonomen Subjekts vollzieht sich die Anerkennung des Anderen über die Negation seiner Andersheit: „Die partielle Negation, die Gewalt ist, verneint die Unabhängigkeit des Seienden. Es gehört mir.“ (1951: 115) Freiheit wird auch hier als eine in der Verfügungsgewalt des Subjekts liegende Form der Selbstbestimmung und Selbstgesetzgebung gedeutet. Der Andere wird nur anerkannt, insofern sich das Selbst in ihm erkennt.³⁹ Das Subjekt begreift den Anderen als Störenfried, als jemanden, der seine Freiheit bedroht. Die Gefahr der Fremdheit wird gemindert, indem das Subjekt im Anderen diejenigen Merkmale lo-

39 Diese Form der Anerkennung kommt symptomatisch in der berühmten Dialektik zwischen Herr und Knecht in Hegels *Phänomenologie des Geistes* zum Ausdruck. Es ist kein Zufall, dass das Kapitel, in dem diese Dialektik entfaltet wird, den Namen „Selbstbewusstsein“ trägt.

kalisiert, durch die es selbst ausgezeichnet ist. Das Subjekt versucht sich im Anderen über sich selbst Gewissheit zu verschaffen. Der Andere ist der „Spiegel“, der dem Subjekt „seine“ Subjektivität vor Augen führt: Das Subjekt wird sich seiner selbst bewusst, indem es sich im Anderen (wieder-)erkennt. Durch diese Bewegung wird die Fremdheit des Anderen gebannt: Die vom Anderen auf das Subjekt gelenkte Affektion entstammt nicht mehr dem Anderen als Fremden, sondern dem Anderen als Selben. Der Andere bestätigt das Subjekt in seinem Selbstverständnis und sichert ihm seine Autonomie, indem er die Identifikation des Subjekts mit sich selbst garantiert.⁴⁰

Hier ist der Übergang von der Autonomie zur Heteronomie jedoch bereits angelegt: Wenn das Subjekt aufgrund der Notwendigkeit der Anerkennung auf eine Bestätigung durch den Anderen angewiesen ist, dann ist es bereits nicht mehr ein autonomes Subjekt, das sich sein Gesetz *selbst* gibt. Die Möglichkeit der Autonomie ist von etwas abhängig, das nicht in der Subjektivität des Subjekts wurzelt. Es reicht auch nicht aus, darauf hinzuweisen, dass sich der Prozess der Subjektwerdung *dialogisch* vollzieht: Auch in diesem Falle wird ja ein bereits konstituiertes Subjekt vorausgesetzt, das mit dem Anderen eine Beziehung eingeht. Ausgeklammert wird auch in diesem Falle eine Explikation des *Prozesses der Subjektivierung*. Der Aporie autonomer Subjektivität ist vielmehr nur auszuweichen, indem Subjekte als Wesen interpretiert werden, die in ihrer Existenz auf eine Kraft angewiesen sind, die sich ihnen entzieht. Auch die Idee der Autonomie ist von einer spezifischen Auslegung der Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Anderen getragen: Das autonome Subjekt nimmt eine rein negative Haltung ein, indem es sich dem Anderen widersetzt und gegen seine Kraft anläuft, um seine Identität zu bewahren. Weil der Erhalt der Identität jedoch auf dem Anlaufen *gegen* den Anderen gründet, ist das Subjekt auch in dieser Konstellation nicht autonom: Es ist von der Existenz des Anderen abhängig und somit heteronomes Subjekt – und aus genau diesem Grund ist die Autonomie des Subjekts immer schon abgesetzt. Die Bewegung der heteronomen Freiheit, die es im folgenden Abschnitt bei Levinas aufzuspüren gilt, nimmt diesen Gedanken ernst.

40 Mit diesen Ausführungen soll nicht behauptet werden, dass eine Theorie der Anerkennung prinzipiell zum Scheitern verurteilt ist. Sie ist es nur dann, wenn sie für die Andersheit des Anderen keinen Raum mehr lässt und den Anderen der Verfügungsgewalt des erkennenden Subjekts unterwirft. In anderen Worten: Eine Anerkennungstheorie ist dann mangelhaft, wenn sie das Entzugsmoment von Andersheit nicht einzuholen vermag.

4.3.2 Freiheit als Heteronomie

Eine Öffnung des autonomistischen Subjektverständnisses auf eine Konzeption heteronomer Freiheit hin muss sich einiger Fallstricke bewusst sein. Es darf nicht der Anspruch eines solchen Unternehmens sein, das autonome Subjekt der Aufklärung schlicht zu verwerfen und eine Lösung im Subjekt der Antike zu suchen. Auch die Ordnung der Antike kann die Ausgesetztheit des Subjekts, wie sie Levinas entwirft, nicht denken. Die Subjektivität konstituierende Ordnung, bestehend aus Kosmos und Göttern, ist dem Subjekt zwar äußerlich, gehört jedoch genauso wie Descartes' Cogito und Kants „Ich denke“ dem Regime der Präsenz an: Kosmos und Götter sind keine temporalen Entzugsmomente und können das Subjekt daher nicht berühren und ansprechen. In meiner Auseinandersetzung mit Heideggers Kritik an der Metaphysik hat sich erwiesen, dass die Ideenlehre Platons auf einem Primat der Gegenwart und somit einem Ausschluss von Temporalität basiert (vgl. Kap. 2.1 und 3.1.1). Der Slogan „zurück zur Antike“ ist folglich keine Erfolg versprechende Strategie, wenn ein Verständnis heteronomer Freiheit gewonnen werden soll.

Die Durchlässigkeit und Ausgesetztheit des Subjekts lässt sich wesentlich überzeugender denken, wenn das Subjekt nicht als Teil einer übersinnlichen Ordnung, sondern als einem ab-gründigen, sich stets entziehenden und beziehenden Phänomen ausgesetzt begriffen wird. Mit der Spur und dem Ruf des Anderen, so habe ich bereits zu zeigen versucht (vgl. Kap. 4.2.1 und 4.2.2), gelingt Levinas die Freilegung dieses Phänomens. Der entscheidende Gedanke eines heteronomen Freiheitsverständnisses lautet im Anschluss daran, dass der Andere aufgrund seiner Fremdheit die Freiheit des Subjekts nicht verhindert, sondern erst ermöglicht: „Die Gegenwart des Anderen – eine privilegierte Heteronomie – verletzt nicht die Freiheit, sondern setzt sie ein, ist ihre Investitur.“ (TU: 122) Die Pointe von Levinas' Freiheitsverständnis lässt sich anhand der Affizierung des Anderen verdeutlichen. Weil sich die Selbstbezüge des Subjekts durch die Affizierung des Anderen konstituieren, vermag das Subjekt nicht mehr über Fähigkeiten verfügen, die der Affizierung vorausgehen. Durch die Tatsache, dass die Affizierung des Anderen nie in die Gegenwart eingeholt werden kann, ist eine gegenüber der Affizierung erfolgende Verschließung unmöglich. Der Reaktion auf die Affizierung geht die Affizierung selbst voraus. Das Subjekt kann sich dem Anderen erst verschließen, *nachdem* es affiziert wurde: „Die Ausgesetztheit geht der Initiative, sich auszusetzen, die ein Subjekt freiwillig ergreifen könnte, voraus.“ (JS: 385) Weil das Subjekt seine Existenz dem Anderen verdankt, ist es immer schon ein dem Anderen exponiertes Subjekt. Die Verweigerung einer Öffnung liegt nicht in der Macht des Subjekts, da eine Verweigerungshaltung ja ein Effekt der Affizierung des Anderen ist. Wichtig ist hier festzuhalten, dass die Vorgängigkeit der Affizierung gegenüber dem Verhalten des Subjekts keine kausale und zeitliche Vorgängigkeit ist. Nicht der *einmalige* Akt

der Affizierung macht das Subjekt frei, sondern der „sich endlos wiederholende Zustand“ der Subjektbildung (Butler 2007: 122). Vorgängig ist die Affizierung deshalb im Sinne einer Möglichkeitsbedingung, die vor-ursprünglich ist, weil sich ihre Spur nicht zu einem lokalisierbaren Ursprung zurückverfolgen lässt.

Der Andere ist aus diesem Grund primär *nicht* derjenige, welcher die Freiheit des Subjekts gefährdet: „Damit erweist es sich, dass meine Freiheit der Konzeption, die in jeder Andersheit eine Kränkung sieht, entgegengesetzt ist. Sie ist keine bloß verminderte oder, wie man sagt, endliche *causa sui*.“ (TU: 368) Das Paradox der Freiheit liegt darin, den Akt der Unterwerfung zugleich als einen Akt der Ermöglichung auszulegen. Die Unterwerfung des Subjekts unter den Anderen raubt jenem nicht die Fähigkeit zu handeln, sondern verleiht ihm erst die Möglichkeit, auf den Anderen zu reagieren. Die „Störung“ von außen ist kein kontingenter Eingriff, gegen den es Schutzmaßnahmen zu ergreifen gilt, sondern vielmehr konstitutiv für die Handlungsfähigkeit von Subjekten. Ohne einen Eindringling gibt es keine Freiheit. Defizitär ist ein Verständnis autonomer Subjektivität nicht nur deshalb, weil es die Abhängigkeit und Ausgesetztheit des Subjekts gegenüber dem Anderen vergisst, sondern auch, weil es Freiheit ausschließlich negativ bestimmt. Es begreift letztlich die Identität des Subjekts als Produkt einer Verweigerungs- und Verleugnungshaltung, die alles zu negieren versucht, was sich seiner Verfügungsgewalt entzieht. Die Einsetzung des Subjekts ereignet sich somit auch im Modus einer Absetzung: Nur weil Autonomie stets schon abgesetzt ist, können Subjekte überhaupt handlungsfähig sein. Die Möglichkeit von Handlungsfreiheit ist an einen Prozess der Verhinderung gebunden.

Dieses Verständnis von Freiheit und Handlungsfähigkeit unterscheidet sich in einem entscheidenden Punkt von demjenigen Heideggers. In Kapitel 2.3.3 habe ich argumentiert, dass Heidegger der Subjektphilosophie verhaftet bleibt, weil er noch um eine Neubestimmung von Autonomie im Sinne einer durch das Selbst gegründeten Handlungsfähigkeit bemüht ist. Die Freiheit des Daseins wird nicht als Effekt seiner Ausgesetztheit interpretiert, sondern an den Ruf des aus dem Innen des Daseins stammenden Gewissens gebunden. Dieser Ruf ist dem Dasein nicht konstitutiv äußerlich, da sich das Dasein mit dem Ruf *selbst* ruft. Heideggers Begründung der Selbstbestimmung in *Sein und Zeit* interpretiert Levinas zu Recht als ein *Für-sich-selbst* des Subjekts und setzt ihr das Bedürfnis des Anderen entgegen, welches die Selbstbezüglichkeit des Subjekts durchbricht:

„Einem Subjekt, dem es nach der Heideggerschen Formulierung ‚in seinem Sein um dieses Sein selbst geht‘, einem Subjekt, das dergestalt durch die Sorge um sich selbst bestimmt wird und das im Glück sein *Für-sich-selbst* vollzieht, setzen wir das Verlangen nach dem Anderen entgegen, das von einem schon gesättigten und in diesem Sinne unabhängigen Seienden ausgeht, das nicht für sich selbst verlangt.“ (1964: 37f.)

Das Dasein Heideggers ist selbstgenügsam; es ist zwar auf das Mitsein mit *anonymen* Anderen, aber nicht auf die Berührung des *konkreten* Anderen angewiesen. Die Existenzweise des Daseins ist die Sorge für sich selbst und nicht die Sorge um Andere. Heidegger erörtert zwar in *Sein und Zeit* die Fürsorge als eine Sorge um die Sorge des Anderen (vgl. SZ: 121-123) – die Einheitlichkeit der Sorgestruktur bleibt davon jedoch unberührt. In anderen Worten: Alle Momente der Sorge werden innerhalb der Daseinsanalyse auf die Sorge des Daseins zurückgeführt. Der Andere kann dem Subjekt – bei Heidegger: dem Dasein – in seiner Sorge bestenfalls helfen, er kann es aber nicht *als sorgendes Subjekt* einsetzen.⁴¹ Für Levinas hingegen ist das Verlangen nach dem Anderen ein Begehren, das die Selbstbezüglichkeit des um sich selbst sorgenden Subjekts durchkreuzt. Nur weil der Sorge des Subjekts *kein Primat* zukommt, sind Subjekte überhaupt ermächtigt, Selbstbezüge auszubilden und sich als handlungsfähige Akteure zu verstehen.⁴²

4.3.3 Freiheit und Verantwortung

Die Neubestimmung von Handlungsfähigkeit verweist bei Levinas auf die Komponente der Verantwortung, die es als zweites Bezugsmoment im Rahmen eines heteronomen Subjektverständnisses neu auszulegen gilt. Verantwortung ist *der* zentrale Begriff, um den Levinas' Ethik des Anderen kreist. Im Kontext dieser Arbeit soll es jedoch nicht um die konkreten normativen Forderungen gehen, die sich im Umkreis einer solchen Ethik ausarbeiten lassen, sondern um die *Möglichkeit* des Subjekts verantwortlich zu sein. Der Kern von Levinas' heteronomem Subjektverständnis in Hinblick auf Verantwortung liegt in der Unmöglichkeit des Subjekts, sich seiner

41 Es wird sich später ergeben, dass exakt hierin ein von Foucault verkanntes Problem der antiken Selbstsorge beruht (vgl. Kap. 6.3.4).

42 Trotz der in diesem Kapitel erfolgten umfassenden Problematisierung von Autonomie darf nicht unerwähnt bleiben, dass in *Jenseits des Seins* an einer Stelle in positiver Hinsicht von Autonomie gesprochen wird, und zwar im Sinne einer Versöhnung: „Als Möglichkeit, auf anachronistische Weise den Befehl gerade im Gehorsam zu finden und den Befehl von sich selbst her zu erhalten – ist diese Umkehrung der Heteronomie in Autonomie genau die Weise, in der das Unendliche sich vollzieht, ‚passiert‘ – und die durch die Metapher der Einschreibung des Gesetzes ins Gewissen auf bemerkenswerte Art zum Ausdruck gebracht wird; bemerkenswert, weil sie Autonomie und Heteronomie [...] versöhnt.“ (JS: 325) Das hier an die Oberfläche tretende Verständnis von Autonomie ist allerdings nicht mehr dasjenige einer Selbstgesetzgebung, sondern von Handlungsfähigkeit, denn Subjektivität ist „eben bestimmt und nicht sich selbst bestimmend“ (JS: 123). Es handelt sich viel eher, so möchte ich schließen, um eine Versöhnung zwischen Handlungsfähigkeit und Heteronomie als um eine Rehabilitierung des Autonomiebegriffs.

Verantwortung zu entziehen. Das Subjekt kann zwar entscheiden, inwiefern es dem Ruf des Anderen Folge leistet, es hat allerdings nicht die Freiheit, die Forderung des Anderen abzulehnen: „Der Wille ist frei, diese Verantwortung zu übernehmen, wie es ihm gefällt; er ist nicht frei, diese Verantwortung selbst abzulehnen, er hat nicht die Freiheit, die vernünftige Welt, in die ihn das Antlitz des Anderen eingeführt hat, nicht zu kennen.“ (TU: 317) Verweigern kann das Subjekt folglich lediglich die *Übernahme* einer *konkreten* Verantwortung. Levinas' wendet sich gegen ein Verständnis von Subjektivität, das den Willen zu einer entscheidenden Voraussetzung von Verantwortung macht. Nur weil das Subjekt gegenüber dem Anderen nicht gleichgültig sein kann, hat es die Fähigkeit zu entscheiden, ob es eine konkrete Verantwortung übernehmen oder ablehnen möchte:

„Es handelt sich nicht um ein Subjekt, das Verantwortungen übernimmt oder sich Verantwortungen entzieht, nicht um ein konstituiertes Subjekt, das in sich selbst und für sich selbst als eine freie Identität gesetzt ist. Es handelt sich um jene Subjektivität des Subjekts – um seine Nicht-Indifferenz gegenüber dem Anderen in der unbegrenzten, weil nicht durch Engagements gemessenen Verantwortung –, auf welche die Übernahme und die Ablehnung der Verantwortungen verweisen. Es handelt sich um die Verantwortung für die Anderen, auf die hin die Bewegung des Auf-sich-selbst-Zurückkommens umgeleitet ist; dies geschieht in den ‚bewegten Eingeweidn‘ der Subjektivität, die von dieser Bewegung zerrissen wird.“ (1970: 100)

Die Zerrissenheit des Subjekts lässt sich auch als ein Nicht-zur-Ruhe-kommen interpretieren. Dem Subjekt ist es nicht vergönnt, eine genügsame und selbstzufriedene Haltung zum Anderen einzunehmen. Eine solche Haltung wäre nur möglich, wenn sich das Subjekt gegenüber der Berührung und dem Ruf des Anderen abschotten könnte. Die Abkehr vom Anderen bleibt ihm jedoch verwehrt, weil Berührung und Ruf ja Bedingung seiner Existenz sind und das Subjekt immer wieder – aber niemals auf dieselbe Weise – vom Anderen affiziert wird. Wenn man dies negativ ausdrückt, dann bedingt der ständig vernommene Ruf, d.h. die permanente Aufforderung Verantwortung zu übernehmen, eine Verunsicherung des Subjekts. Das Subjekt kommt nicht zur Ruhe, es kann sich nicht mehr um sich selbst sorgen, da ständig von ihm gefordert wird, Verantwortung für alle anderen Subjekte zu übernehmen. Von der Unmöglichkeit dieser unendlichen Verantwortung wird das Subjekt zerrissen: Es ist nicht im Stande aus unendlichen Forderungen in einer endlichen Welt konkrete Handlungsanweisungen abzuleiten. Positiv ausgedrückt ist die Einforderung unendlicher Verantwortung allerdings erst die Möglichkeit von Subjektivität. Das Subjekt ist nur deshalb handlungsfähig und verantwortlich, weil es diese unendliche Bürde trägt. Die Maßlosigkeit der Forderungen führt dazu, dass Subjekte in einer endlichen Welt konkrete Verantwortungen übernehmen können.

Das Entstehen des Subjekts für den Anderen versteht Levinas als „Stellvertretung“.⁴³ Wenn von einer Singularität des Ich die Rede ist, dann im Sinne der Unmöglichkeit, die Verantwortung an einen Dritten weiterzureichen: „Die Einzigkeit des Ich, das ist die Tatsache, dass niemand an meiner Stelle antworten und verantwortlich sein kann.“ (1964: 43) Es ist auch dieses Phänomen, durch das sich das Subjekt der ontologischen Ordnung der Welt entzieht. Die Verantwortung dem Anderen gegenüber sprengt die Sorgestruktur des Daseins auf: Das Subjekt wird mit der Forderung konfrontiert, sich nicht mehr länger um sich selbst zu sorgen, sondern um den Anderen. Diese Konfrontation wirft es zugleich auf sich selbst zurück: Das Subjekt ist nicht deshalb singulär, weil es ursprünglich vereinzelt ist, sondern aufgrund einer Verantwortung gegenüber dem Anderen, die es nicht an einen Dritten delegieren kann. Das Subjekt ist vereinzelt, weil ihm nicht die Freiheit zukommt, sich seiner Verantwortung zu entziehen. Es ist daher von Grund auf verfehlt, einem heteronomen Subjektverständnis vorzuwerfen, es könne nicht mehr berücksichtigen, dass jedem Subjekt eine „Einzigkeit“ zukommt, die es von anderen Subjekten unterscheidet. Mit Levinas lässt sich gerade demonstrieren, dass Subjekte *keine* fluiden, zerfließenden Gebilde sind, denen keinerlei Selbstbezüge mehr zukommen. Die Singularität von Subjekten beruht auf ihrer Ausgesetztheit gegenüber einer unendlichen Forderung und damit auf einer ab-gründigen, aber nicht determinierenden Abhängigkeit. Verantwortung als positive Dimension von Subjektivität ist ein Effekt des negativen Entzugsmoments, der ab-gründigen Spur und des Rufes des Anderen.⁴⁴

Es hat sich in diesem Unterkapitel erwiesen, dass die Freiheit von Subjekten erst durch die Affizierung des Anderen konstituiert wird – einer Berührung und eines Rufes, der zugleich das Subjekt in die Verantwortung einsetzt. Das Subjekt schöpft seine Freiheit aus dieser Verantwortung, wie es Eva Buddeberg auf den Punkt bringt: „Nicht Verantwortung aus Freiheit, sondern *Freiheit aus Verantwortung* – so ließe sich Levinas’ Verständnis einer fundamental heteronomen Freiheit pointiert zusammenfassen.“ (Buddeberg 2012: 716) Eine quasi-normative Konsequenz, die sich aus diesem Freiheitsverständnis ziehen lässt, lautet, dass sich Sub-

43 Die Stellvertretung, der eines der wichtigsten Kapitel in *Jenseits des Seins* gewidmet ist (JS: 219-288), wird von Levinas auch synonym als „Substitution“ bezeichnet (vgl. 1968a). Rudolf Funk (1989: 376) interpretiert die „Subjektivierung des Subjekts als Substitution des Ich unter den Anderen“.

44 Diese Form von Verantwortung kann auch im Sinne einer einseitigen Gabe verstanden werden. So schreibt Joachim Duynand (2006: 131), die Beziehung der Verantwortung sei „eine gebende Bewegung von mir zum Anderen. Ein Geben, das nicht zum Ausgangspunkt, zu mir, zurückkehrt“.

jekte nur in der Übernahme von Verantwortung als frei begreifen können.⁴⁵ Ein Subjekt, das sich jeder konkreten Verantwortung konsequent entledigt, versteht Freiheit in einem bloß negativen Sinne als Distanzierung gegenüber Anderen. Es versucht eine vermeintlich in seinem Inneren von Geburt an vorliegende Selbsttheit zu wahren, indem es sich dem ihm Fremden verschließt. Weil es jedoch nicht in der Macht des Subjekts liegt, die Aufforderung des Anderen zum Verstummen zu bringen, gründet in diesem Fall die Freiheit des Subjekts in nichts anderem als einem Kampf gegen die Aufforderung. Die Subjekten nach Levinas zukommende Freiheit liegt jedoch in einem ganz anderen Aspekt, nämlich in der Frage, wie sie sich in bestimmten Situationen gegenüber den Forderungen anderer Subjekte *positionieren*, und das heißt, ob sie bejahend, gleichgültig oder ablehnend reagieren. Diese Spannweite der von Subjekten einnehmbaren Haltungen führt nun zu den Konsequenzen

45 Dass das Subjekt eine unendliche Verantwortung gegenüber dem Anderen hat, eine solche, indem es selbst „verantwortlich [...] auch noch für die Verantwortlichkeit des Anderen“ (JS: 189) ist, birgt natürlich die Frage nach einer möglichen Kanalisierung der Verantwortlichkeit. So schlägt beispielsweise Žižek vor: „Der wahre ethische Schritt ist der über das Gesicht des anderen *hinaus*, der Schritt der Aufgabe des Haltes, den das Gesicht gewährt: die Entscheidung *gegen* das Gesicht, *für* den *Dritten*.“ (Žižek 2005: 99) Durch die Verschiebung der Verantwortung auf die politische Ebene entfällt das Problem der unendlichen Verantwortung, weil das Subjekt nur dem Anderen gegenüber, nicht aber dem Dritten unendlich verantwortlich ist. Die „Entscheidung *gegen* das Gesicht“ lässt jedoch wieder die Totalität Einzug erhalten, in der die Ethik von der Ontologie vernichtet wird. Derrida verteidigt hingegen die Unendlichkeit der Verantwortung und legt einen überzeugenderen Vorschlag vor: „Ich würde für Levinas und für mich behaupten, dass wenn man die Unendlichkeit der Verantwortlichkeit aufgibt, es keine Verantwortlichkeit gibt. Das liegt daran, dass wir in einer Unendlichkeit leben und handeln, dass die Verantwortung des Anderen irreduzibel ist. Wäre die Verantwortlichkeit nicht unendlich, wenn jedes Treffen einer ethischen oder politischen Entscheidung unter Berücksichtigung des Anderen nicht endlos wäre, dann wäre ich nicht in der Lage, mich in der unendlichen Teilung in Bezug auf jedes Singuläre zu engagieren [...] Es gibt Politisierung oder Ethisierung, weil die Unentscheidbarkeit nicht einfach ein Moment ist, der durch die Fällung der Entscheidung überkommen wäre.“ (Derrida 1999: 191-193) Hier lautet die entscheidende Frage, wie aus dem faktischen Zustand der Stellvertretung konkrete politische Konsequenzen gezogen werden können. Wie Critchley (2008) dargelegt hat, besteht auch die Möglichkeit, mit Levinas gegen Levinas zu argumentieren, indem das Problem der unendlichen Verantwortung auf die politische Ebene verschoben wird, ohne den Primat der Ethik, d.h. die Verantwortung gegenüber jedem Einzelnen, zu vergessen. Ein solches Unterfangen nimmt die Kritik Žižeks auf, ohne die Radikalität der Ethik Levinas' aufgeben zu müssen. Vgl. zum Verhältnis von Ethik und Politik auch Levinas (1982).

einer Neuausrichtung von Handlungsfähigkeit und Verantwortung in Hinblick auf die Identität von Subjekten.

4.4 OHNE IDENTITÄT?

Wie auch Handlungsfähigkeit und Verantwortung wird die Dimension der Identität bei Levinas im Ausgang des heteronomen Konstitutionsprozesses von Subjektivität erörtert. Und auch hier ist es zunächst wichtig, die entscheidende Distanzierung zum traditionellen philosophischen Verständnis von Identität offen zu legen. Levinas gibt den Begriff der Identität nicht auf, sondern befreit ihn aus seinem metaphysischen Horizont, indem er ihn einer Dekonstruktion, d.h. einer eröffnenden Befragung und Neubestimmung unterzieht. Als Kern des klassischen Identitätsverständnisses erblickt er die Voraussetzung einer ursprünglichen Befähigung des Identifizierens, die sich im Inneren von Subjekten befindet: „Die Identität des Individuums besteht nicht darin, mit sich gleich zu sein und sich *von außen* vom Zeigefinger, der es bezeichnet, identifizieren zu lassen, sondern das *Selbe* zu sein, es selbst zu sein, sich von Innen zu identifizieren.“ (TU: 417) Es gehört zum Selbstverständnis des autonomen Subjekts, sich durch die Versicherung seines eigenen Selbst zu identifizieren. Das sich selbst transparente Subjekt ist immer schon dazu angeleitet, die Geste des Identifizierens zu vollziehen, weil es lediglich den in seinem Innen vorliegenden Kern seiner Subjektivität lokalisieren und darauf zeigen muss. Ein solches Verständnis von Identität vermag die konstitutive Funktion des Anderen nicht zu denken. Der Andere wird auf jemanden reduziert, der das Subjekt bei seiner Identifizierung stört, weil es ihn an der Fixierung seines Selbst hindert.

Indem die Idee der Autonomie den Anderen auf den Selben zurückführt, versäumt sie es, die Konstitution und Ermöglichung von Identität einer Befragung zu unterziehen. Levinas' heteronomes Subjektverständnis schlägt demgegenüber den Bogen von der Tatsache, dass sich Subjekte *als* Subjekte – und damit als handlungsfähige und Verantwortung ergreifende Akteure – identifizieren können, zum Akt der Genese von Identität. Die These ist, dass Alterität die Bedingung der Möglichkeit von Identität ist: Der traditionelle Begriff der Identität, der die Gleichheit einer mit sich selbst identischen Substanz umfasst, wird auf seine Andersheit hin geöffnet. Der Andere vertreibt das Subjekt aus sich selbst und stört es in seiner Selbstbezüglichkeit: „Die Identität des Subjekts tritt hier nicht durch ein In-sich-Ruhen hervor, sondern durch eine Beunruhigung, die mich aus dem Kern meiner Substantialität verjagt.“ (JS: 312) Levinas kehrt durch diesen Zug das klassische Verständnis von Identität um: Es ist keine ursprüngliche Setzung, die das Selbstverständnis des Subjekts garantiert, sondern die Absetzung jeder Stabilität, die Beunruhigung, nicht mit sich selbst identisch zu sein und über keinen Kern zu verfügen,

welche das Wesen der Selbstheit ausmacht. Der Andere dringt in die Identität des Subjekts ein und lässt sich aufgrund seiner unendlichen Forderung auch nicht mehr vertreiben.⁴⁶ Dieser Gedanke kann wiederum auf zweierlei Weise ausgedrückt werden. In *negativer* Hinsicht ist der Andere die Unmöglichkeit der Identität. Er spaltet die Identität immer wieder auf und überführt sie in eine Nicht-Identität.⁴⁷ Das Subjekt ist sich nicht mehr transparent. In *positiver* Hinsicht ist diese Spaltung aber nichts anderes als die Ermöglichung von Identifizierungen. Weil der Andere das Subjekt *nicht determiniert*, sondern im selben Moment, indem er es affiziert, stets auch von einer Beherrschung ablässt, ist es überhaupt möglich, dass sich Identität sedimentiert. Identität als Bezugsmoment von Subjektivität ist ein Effekt des negativen Entzugsmoments und damit der Berührung und Ansprache des Anderen. Ohne eine solche Affizierung können sich Subjekte nicht als Akteure *identifizieren*, die handlungsfähig sind und Verantwortung für Handlungen und andere Subjekte übernehmen können.

Wenn Levinas einem Aufsatz aus dem Jahr 1970 den Titel *Ohne Identität* gibt, dann bezieht sich das Wort „ohne“ auf eine Vorstellung von Identität als Gleichheit mit sich selbst. Ein Aufbrechen des traditionellen Identitätsbegriffs und die Verabschiedung der Gleichsetzung von Identität und Substanz verlangen einen Identitätsbegriff, der stets aufgeschoben ist. Identität ist nichts, was ein Subjekt „besitzt“ und das den Kern „seiner“ Subjektivität ausmacht. Weil der Andere das Subjekt immer wieder affiziert, unterliegt das Selbstverständnis des Subjekts stets einer Transformation. Bevor es sich setzen kann, wird es wieder abgesetzt. In den Selbstidentifizierungsprozess des Subjekts ist das Moment der Verfehlung immer schon konstitutiv eingeschrieben: „Die Akte des Wiederfindens des Sich-Selbst durch das Sich-Selbst verfehlen sich. Die Innerlichkeit ist nicht im strengen Sinn innerlich. *Ich ist ein anderer*.“ (1970: 88) Die Nicht-Identität des Subjekts mit sich, d.h. die Tatsache, nie völlig bei sich zu Hause zu sein, ist der *formale* Aspekt der Identität des Subjekts. Die Konsequenz einer Dekonstruktion des Identitätsbegriffs ist, dass „Innerlichkeit“ kein Begriff mehr ist, der die Struktur von Subjektivität erfolgreich be-

46 Levinas veranschaulicht dieses Eindringen auch mit dem Bild des Einbrechers: „Vorsprüngliche, anarchische Identität, älter als jeder Anfang; nicht Selbstbewusstsein, das sich in der Gegenwart erreicht, vielmehr äußerste Ausgesetzttheit, ausgesetzt der Vorladung durch die Anderen, die sich hinter dem Bewusstsein und der Freiheit schon vollzogen hat, Vorladung, die in mich eingedrungen ist wie ein Einbrecher – das heißt ohne dass es ‚danach aussieht‘ und so, dass sie im Sagen des Vorgeladenen spricht.“ (JS: 318f.)

47 Die Rolle der Nicht-Identität innerhalb des heteronomen Konstitutionsprozesses von Subjektivität wird zwar erst von Derrida expliziert (vgl. Kap. 5.2 und 5.3); mir scheint jedoch, dass die Nähe zwischen Levinas und Derrida es rechtfertigt, bereits hier davon zu sprechen.

schreibt.⁴⁸ Es gibt kein abgeschlossenes Innen, in dem die Identität des Subjekts „vorliegt“, sondern eine permanente Transformation von Identität im Zuge der stets wiederholenden Affizierung durch den Anderen. Dass das Ich ein Anderer ist, bedeutet in diesem Zusammenhang, dass es im Moment seiner Identifizierung und am Ort seines (vermeintlichen) Selbst immer den ihm Fremden antrifft. Das Subjekt ist niemals mit sich selbst identisch, weil „in“ es immer schon der Andere eingedrungen ist: „In der Annäherung an den Anderen, in welcher der Andere schon immer unter meiner Verantwortung steht, hat ‚etwas‘ meine frei getroffenen Entscheidungen überschritten, es hat sich ‚etwas‘ *ohne mein Wissen* in mich eingeschlichen und entfremdet so meine Identität.“ (1970: 92) Die Bestimmung des Subjekts durch den Anderen fußt somit nicht auf einer freien Entscheidung des Subjekts, denn der Rahmen der Freiheit wird ja erst durch den Anderen konstituiert. Hier verbindet sich die Dekonstruktion von Identität mit der Absetzung der Idee von Autonomie.

Der *inhaltliche* Aspekt der Identität ist die Unabweisbarkeit der Verantwortung gegenüber dem Anderen: „In der Verantwortung wird das Subjekt im Innersten seiner Identität sich fremd – in einer Entfremdung, die nicht aus dem Selben seine Identität auslaufen lässt, sondern die ihn durch eine unabweisbare Vorladung zu seiner Identität zwingt – es wird zu seiner Identität gezwungen als Person, worin niemand es ersetzen kann.“ (JS: 310f.) Die Einzigartigkeit, d.h. Singularität des Subjekts beruht nicht auf der Unverwechselbarkeit seiner im Inneren vorliegenden Persönlichkeit, sondern auf der Tatsache, dass es die „Schuld“ gegenüber einem Anderen nicht delegieren kann. Weil das Subjekt niemals den Punkt erreichen kann, an dem es seine Schuld beglichen hat und die Übernahme weiterer Verantwortung entfällt, ist es ihm auch nicht vergönnt, eine in sich geschlossene Identität zu entwickeln. Derrida (1964: 126) spricht bei Levinas' Dekonstruktion von Identität aus diesem Grund von einem Denken, das um die „Dislokation unserer Identität und vielleicht der Identität im Allgemeinen“ kreist. Die quasi-normative Pointe dieses Gedankens lautet, dass sich Subjekte dann am besten interpretieren, wenn sie ihre Selbstheit als von einer Fremdheit durchzogen begreifen. Der „negativen“ Identitätsbildung, bei der das Subjekt sein Selbstbewusstsein im Moment der Konfrontation mit dem Anderen bedroht sieht, wird somit eine „positive“ Identitätsformierung entgegengesetzt, in dessen Verlauf das Subjekt ein Gespür dafür entwickelt, dass es in seinem Selbstverständnis auf den Anderen angewiesen ist. Die hermeneutischen Ansätze Ricœurs und Taylors sollen im weiteren Verlauf dieser Arbeit vorführen, wie eine solche Neuausrichtung von Identität in Hinblick auf eine Konkretisierung des Selbstverständnisses von Subjekten fruchtbar gemacht werden kann. Es gilt zu untersuchen, wie Subjekte Selbstbezüge ausbilden können, die sie in ihrem Selbstverständnis als in einem spezifischen historischen und kulturellen Kontext le-

48 Aus diesem Grund werde ich in Kap. 8.3.2 Taylors Affirmation von Innerlichkeit als unüberschreitbares Narrativ neuzeitlicher Subjektivität problematisieren.

bende Akteure unterstützen. Eine solche hermeneutische Ausweitung der Frage nach dem Selbstverständnis von Subjekten, die auch die Perspektive der Subjekte einholt, wird dann immer vor dem Hintergrund diskutiert, inwiefern die Ausgesetztheit gegenüber dem Anderen Berücksichtigung findet.

4.5 RESÜMEE

Die Gemeinsamkeit zwischen den philosophischen Projekten Heideggers und Levinas' beruht in dem Bemühen, einen bisher nicht thematisierten (Ab-)Grund in der Geschichte des abendländischen Denkens aufzudecken, um die Frage nach unserer Existenzweise neu aufzuwerfen. Während laut Heidegger die ontisch-ontologische Differenz und die Temporalität als Sinn von Sein in der Geschichte der Philosophie verschüttet wurden, sind es nach Levinas der Andere und das Phänomen der Alterität, die in unserer philosophischen und kulturellen Tradition kein Gehör mehr finden. Das entscheidende Verdienst von Levinas ist es, die von Heidegger freigelegten Entzugsmomente als *ethische* zu interpretieren und zugleich die Frage zu beantworten, wie Subjekte Selbstbezüge ausbilden können.

Levinas knüpft an Heideggers Explikation der temporalen und ab-gründigen Bewegung der Entzugsmomente an, bricht die Symmetrie der ontologischen Ordnung in Hinblick auf eine asymmetrische Sinnggebung auf und transformiert die Ontologie in eine Ethik. Die Aufschließung der einheitlichen Struktur der Ontologie eröffnet ein Denken des Anderen, das in eine Neubestimmung von Subjektivität mündet. Die Spur und der Ruf des Anderen sind ab-gründige Entzugsmomente, welche die ontologische Ordnung der Welt überschreiten, und sie sind temporale Momente, weil das Subjekt von ihnen immer schon berührt und angerufen wurde, im Moment der Berührung und Anrufung aber stets vom Subjekt abgesehen wird. Angesichts dieser Subjektivität verleihenden Dimension sind die Spur und der Ruf des Anderen schließlich auch Bezugsmomente: Die (positiven) Dimensionen von Handlungsfähigkeit, Verantwortung und Identität, denen Heidegger keinen Ort mehr zuzuweisen vermochte, lassen sich als Effekte des heteronomen Konstitutionsprozesses von Subjektivität deuten. Heideggers durch die Kritik an Metaphysik und Subjektphilosophie motivierten Verabschiedung des Subjektbegriffs setzt Levinas somit einen Entwurf entgegen, der auf dem Boden der Subjektkritik die Möglichkeit eines heteronomen Subjektverständnisses auslotet.

Die Radikalisierung der Subjektkritik Heideggers und die Neubestimmung des handlungsfähigen, verantwortlichen und für Andere einstehenden Subjekts wird im Verlauf dieses Buches die Messlatte für die weiteren dekonstruktiven und hermeneutischen Autoren darstellen. Levinas' Besprechung von Subjektivität ist jedoch nicht erschöpfend: Seine Fokussierung auf die ethische Dimension von Subjekt-

werdung lässt die ontologischen Implikationen dieses Prozesses mit Absicht außer Acht. Zu fragen ist nun, wie im Ausgang des von Levinas zur Sprache gebrachten heteronomen Konstitutionsprozesses von Subjektivität die Bewegung der Subjektivierung und der inhaltliche Gehalt der Selbstbezüge genauer erörtert werden können. Bei Derrida werden Subjektivierung und die Funktion der Alterität konkreter untersucht, indem ihre nicht-identische Struktur expliziert wird. Foucault widmet sich über Levinas und Derrida hinausgehend den praktisch-politischen Implikationen von Subjektwerdung im Sinne von Wissens-, Macht- und Selbstverhältnissen. Die Hermeneutik Ricœurs und Taylors führt dann aus, auf welche Weise sich heteronome Subjekte zu interpretieren vermögen und wie sie in ihrem Selbstverständnis gerahmt werden können.