

Levinas' Philosophie als Position dezentrierter Subjektivität

Markus Pfeifer (Köln)

In dem Essay *Die Philosophie und die Idee des Unendlichen*¹ erhebt Levinas das Verhältnis zwischen dem Selben und dem Anderen zu dem philosophischen Grundverhältnis schlechthin, das demzufolge alle Positionen des abendländischen Denkens prägt. Exemplarisch macht er diese Grundkonstellation in der Wahrheitssuche fest, die sich durch einen Verweis auf die Erfahrung, in der etwas vom Denker Verschiedenes begegnen muss, auszeichnet: »Wahrheit impliziert Erfahrung. In der Wahrheit unterhält der Denker eine Beziehung zu einer Wirklichkeit, die von ihm verschieden ist, anders als er, ›Absolut anders‹ [...]. Denn die Erfahrung verdient diesen Namen nur, wenn sie das, was unsere Natur ist, überschreitet.« (SpA 185) Andererseits bedarf die Wahrheit aber nicht nur des in der Erfahrung begegnenden Anderen, ebenso gehört zum Verständnis der Wahrheit »auch die freie Zustimmung zu einer Aussage, das Ziel einer freien Forschung. Die Freiheit des Forschers, des Denkers, der keinem Zwang unterliegt.« (SpA 186) Das freie Subjekt, chiffriert in der Freiheit des Forschers, muss daher, soll es ohne Zwang sein, unabhängig in sich Bestand haben. Die Bewegung des Suchens nimmt den Ausgang von einem freien Denken, das in sich selbst gründend, unabhängig von dem Anderen, das es sucht, den Anfangspunkt des Philosophierens bildet. »Erhaltung seiner Natur«, »der Selbe zu bleiben trotz der unbekannten Gebiete«, (SpA 186) sind die Voraussetzungen forschender Tätigkeit und von Subjektivität überhaupt.

In der Behauptung eines Selben, eines mit sich identisch bleibenden Subjekts, das sich nicht durch das Andere auflösen lässt, zeichnet sich für Levinas der große, unsterbliche Verdienst der Philosophie ab. (Vgl. SpA 197) Aber in der Auszeichnung verbirgt sich die Gefahr der

¹ E. Lévinas: »Die Philosophie und die Idee des Unendlichen«. In: *Die Spur des Anderen*. Freiburg/München 1999, 185–208. Im Folgenden: SpA.

Übergewichtung der Seite des Selben, unter der das Andere zu verschwinden droht, indem es bloß auf das Selbe reduziert wird. Die philosophische Tradition tendiere zur Autonomie desjenigen Subjekts, das bestrebt sei, alle Fremdbestimmung zurückzudrängen, bishin zur Seinssetzung des äußeren Objekts durch die Tätigkeit des Subjekts. Autonomie scheint daher in einer doppelten Weise auf: als freie Selbstsetzung des Subjekts, das nicht im Strom der Wirklichkeit untergeht, und zugleich als »die Reduktion des Anderen auf das Selbe«. (SpA 186) Die Konsequenz sei ein Einschluss in totale Immanenz, die wahrhafte Transzendenz und damit auch den Bezug zum Anderen in seiner Andersheit ausschließe. Die Struktur des mit sich identischen Subjekts wiederholt in der Verselbigung die Identität des Seins und ist deswegen ein Umweg, den das Sein nimmt. Alles Philosophieren habe sich unter der Frage nach dem Sein versammelt. »Wenn die Frage ›Was?‹ in ihrer Zugehörigkeit zum Sein am Ursprung allen Denkens ist [...], dann gehen alle Suche und alle Philosophie auf die Ontologie zurück, auf das Verstehen des Sein des Seienden, auf das Verstehen von *sein*.«² In diesem Sinne fasst Levinas die gesamte abendländische Tradition mitsamt ihres Subjektbegriffs als Ontologie, die durch den identifizierenden Zwang allen Seins keine Andersheit zulasse und problematisiert sie in ethischer Hinsicht. »Das Gesicht des Seins, das sich im Krieg zeigt, konkretisiert sich im Begriff der Totalität. Dieser Begriff beherrscht die abendländische Philosophie.«³ Philosophie im Allgemeinen zeichne sich durch ihre Beschäftigung mit dem Sein aus und produziere darin Totalitäten mit einem kriegerischen Wesen. »Der Krieg ist der Vollzug oder das Drama des Interessiertseins am Sein.« (JS 26) Das Subjekt, das sich im Sein behaupten will, das seinen eigenen Nutzen und Gewinn sucht (vgl. JS 26 Anm.) – das Subjekt also das als ontologisch verfasstes Subjekt zu benennen ist – erwächst zum ethischen Problem, wenn sich die Vereinnahmung von Andersheit auf interpersonale Beziehungen erstreckt. Dagegen versucht Levinas ein ethisches Subjekt zu profilieren, das als »désintéressement«, als »Sich-vom-Sein-Lösen« gedacht ist. (JS 23)

Andersheit im Levinasschen Denken meint in erster Linie die An-

² E. Lévinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg/München 1998, 66. Im Folgenden: JS.

³ E. Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg/München 2003, 20. Im Folgenden: TU.

dersheit des anderen Menschen. Diesen Begriff versucht Levinas, als das Wesen der Ethik herauszupräparieren, indem er das ethische Subjekt als ursprünglich mit dem Anderen verstrickt bestimmt – einer Verstrickung die sich in nichts der Aktivität oder Spontaneität des Subjekts verdankt. Der Andere ist in Form einer radikalen Passivität schon immer, bevor das Subjekt sich dieser Intrige überhaupt bewusst ist, bevor es zum Selbstbewusstsein gelangt, in das Subjekt eingeschrieben. Ursprünglich, ohne gewählt oder entschieden zu haben, soll das Subjekt Levinas zu folge in der Verantwortung für den Anderen stehen, durch die das Subjekt zugleich als Einzigartiges erwählt ist. (Vgl. SpA 224) Die Subjektivität des Subjekts bestimmt sich dergestalt entgegen dessen, was Levinas für die philosophische Tradition hält, nicht durch eigene Aktivität oder eine Reflexion, die von sich ausgeht und sich in der Rückkehr auf sich wieder mit sich schließt. Die Subjektivität des ethischen Subjekts liegt ihm vielmehr in einer passiven Struktur begründet, durch die es sich nicht mehr in einem identifizierenden Akt zu schließen vermag, sondern gerade durch den Einfall des Anderen aus seinem Zentrum vertrieben ist. Insofern ist das ethische Subjekt im Gegensatz zum ontologischen Subjekt ohne Identität.

Wenn Levinas in der philosophischen Tradition den Bezug zum Anderen unterstreicht, dieses Andere aber durch den übergreifenden Zugriff des Subjekts entstellt und verdeckt ist, kann es für Levinas einzig darum gehen, einen Subjektbegriff zu konzipieren, der das Statthaben des Anderen in seiner Andersheit erlaubt. Es gilt, die Möglichkeitsbedingungen für das Andere und vor allem für den Anderen, die in der philosophischen Tradition stets zugegen und randständig thematisch gewesen sind, aufzudecken. Aus der These, ethische Verantwortlichkeit nehme ihren Ursprung allein in der Beziehung zum Anderen, ethische Verantwortlichkeit sei nur durch den Anspruch des Anderen an das jeweils einzelne individuelle Subjekt ihrem vollen Gehalte nach fassbar, entspringt die Erfordernis, ein Subjekt zu denken, das den Anspruch auch hören und vernehmen kann, ohne den Anderen in den Strudel der Verselbigung zu reißen. Die Ausformulierung eines solchen Subjekts, das in der Folge näher in seiner dezentrierten Struktur zu fassen ist, gerät Levinas zur Aufgabe.

Das Selbe und das Andere als die prägende Struktur schlechthin in die gesamte philosophische Tradition einzuzichnen, wird der Tradition aber nur bedingt gerecht. Denn welche Richtung die Frage nach dem

Selbst und seinem Anderen nimmt, hängt im entscheidenden Maße davon ab, in welchem Rahmen man sie stellt. Es hängt von den Voraussetzungen ab, unter denen das Denken steht, womit nicht bloß äußere historische Verhältnisse gemeint sind, sondern diejenigen, die mit dem Selbstverständnis der Philosophie je selbst gegeben sind. So lassen die Metaphysik und die sich von ihr abstoßende Nachmetaphysik grundsätzlich unterschiedliche Gewichtungen im Verhältnis zwischen dem Selbst und dem Anderen zu. Eine prinzipielle oder das Denken bestimmende Wirkmächtigkeit erwächst dem Anderen erst unter der nachmetaphysischen Verfassung des Denkens. Von dieser Seite beleuchtet zeigt sich daher, dass Levinas' ethische Philosophie auf den Voraussetzungen des nachmetaphysischen Denkens fußt und somit die Verfassung des nachmetaphysischen Subjekts reflektiert, das ursprünglich mit dem Anderen als einer ihm unverfügbaren Vorgabe behaftet und dadurch wesentlich dezentriert ist.

An dem Verhältnis zwischen dem Selbst und seinem Anderen lässt sich der vollzogene Wandel des Grundprinzips zwischen Metaphysik und nachmetaphysischem Denken deutlich ablesen. Genau diesen Wandel im Verhältnis zwischen dem Selben und dem Anderen beleuchtet die Theorie des dezentrierten Subjekts, wie Klaus Erich Kahler sie entwickelt hat. Und zwar nicht nur, indem sie versucht, die prinzipielle Veränderung zu benennen und sie durch bloß äußerliche historische Verhältnisse zu umschreiben oder zu plausibilisieren. Es ist ihr darum bestellt, die prinzipielle Verschiebung der Voraussetzungen des Denkens und Philosophierens erstens auf ein dem nachmetaphysischem Denken zu Grunde liegendes Prinzip zu bringen und dieses Prinzip zweitens durch die Rückführung auf ihre Herkunft im Hegelschen System als Vollendungsgestalt der Metaphysik zu rechtfertigen, indem das Prinzip aus der Selbstreflexion des vollendeten Systemganzen gewonnen wird. Das so aufgedeckte und gerechtfertigte Prinzip, das es in den einzelnen Positionen des nachmetaphysischen Denkens je aufzudecken gilt, bestimmt sich unter dem Titel dezentrierter Subjektivität. An dieser Stelle ist jedoch weniger aufzuzeigen, wie sich das Prinzip dezentrierter Subjektivität entwickelt und bestimmt – dies ist bereits in der Einleitung zu dieser Festschrift geschehen. Vielmehr soll anhand des Denkens Levinas' exemplarisch gezeigt werden, wie sich das Prinzip in einer nachmetaphysischen Position ausgestaltet. Mit dem Verweis auf die Theorie ist nicht ein bloßer Exkurs intendiert, der sich nur einer Würdigung dessen schuldet, dem diese Festschrift

gewidmet ist. Auch versteht sich der Verweis nicht als eine Anspielung auf bloß formale Ähnlichkeiten zwischen der Theorie des dezentrierten Subjekts und Levinas' Rede von der philosophischen Grundstruktur des Selben und des Anderen. Die Ausführungen folgen der Überzeugung, dass die Einordnung des Levinasschen Denkens in das Prinzip dezentrierter Subjektivität zu einem tieferen Verständnis der Levinas' Denken umtreibenden Probleme führt.

Zur Erinnerung: Dem dezentrierten Subjekt steht das Andere als unverfügbare Gegenseite gegenüber. Das Subjekt aber bleibt der Beziehungsgrund allen Weltbezuges, so dass das Andere zum Subjekt immer bezogen auf ein Subjekt bleibt. Jedoch gewinnt das Andere die Qualität einer radikalen Fremdheit, die außerhalb der subjektiven Verfügungsmacht steht. Die Konsequenz ist, dass das Subjekt in seinem tiefsten Grunde schon immer mit anderem kontaminiert ist und sich nicht mehr allein zur Vorgabe hat: sein Anderes ist in es als Vorgabe mit eingeschrieben. Daraus erwächst dem Subjekt die Aufgabe, sich beständig seinem Anderen gegenüber, dem auch entfremdendes Potential zukommt, behaupten zu müssen.⁴ Beide aufgezeigten Aspekte des dezentrierten Subjekts werden von Levinas reflektiert, indem er einerseits die unverfügbare Andersheit des Anderen in den Mittelpunkt seiner ethischen Überlegungen stellt und andererseits den drohenden Selbstverlust des Subjekts bedenkt. Aus der Radikalität seines Ansatzes folgt zunächst ein Subjekt, dessen Identität vollständig entkernt sein muss, damit die Andersheit nicht in die drohenden Fänge des Selben gerät. Da ein solches Subjekt nicht bestehen könnte und kaum noch Subjekt zu nennen wäre, muss Levinas im derart zur Selbstauflösung getriebenen Subjekt eine andere, »neue« Form der Identität nachzeichnen. Die darin aufscheinende Behauptung des Subjekts gegen seine andere Seite erfolgt jedoch nicht mehr aus einer aktiven Setzung, sondern aus einer passiv erfolgten Einsetzung vom Anderen her.

Vor dem Hintergrund des dezentrierten Subjekts ist der antizipierten Spannungslage näher nachzugehen: Levinas' fast meditativ beschwörenden Zeichnungen eines ethischen Subjekts, die sich am kürzesten

⁴ Vgl. K. E. Kaehler: »Die Identität des dezentrierten Subjekts als permanente Aufgabe«. In: *Tradition und Traditionsbruch zwischen Skepsis und Dogmatik. Interkulturelle philosophische Perspektiven*. Hrsg. von C. Bickmann, H.-J. Scheiden, T. Voßnerich und M. Wirtz, Amsterdam/New York 2006, 184 f.

als eine Meditation über die oft bemühte und zitierte Rimbaudsche Zeile »Ich ist ein anderer«⁵ zusammenfassen lassen, kreisen um das dem dezentrierten Subjekt aufgegeben Problem. Sie fragen danach, wie das durch die Beziehung zum anderen Menschen radikal bis zum drohenden Selbstverlust in Frage gestellte und dezentrierte Subjekt noch ein mit sich identisches Subjekt bleiben kann. Der Andere ist gerade die Unverfügbarkeit par excellence und das Subjekt bis nahe zum drohenden Identitätsverlust dezentriert. Dass die Formel »Ich ist ein anderer« tatsächlich nicht nur Entfremdung und Auflösung des Ich meinen muss, dass Levinas nicht auf Grund einer Vereinseitigung aus dem Prinzip dezentrierter Subjektivität ausschert, gilt es aufzuarbeiten. Dabei dient die Theorie dezentrierter Subjektivität als ein heuristisches Mittel, um das gestellte Problem der Identität des ethischen Subjekts in seiner Philosophie aufzuzeigen.

In ethischer Hinsicht verfolgt Levinas eine notwendige Vertiefung der Dezentrierung, durch die der Andere seinen ganzen Bedeutungsgehalt in die Beziehung hineintragen kann. Mit der von Robert Bernasconi an das zentrale Kapitel IV *Die Stellvertretung* (JS 219–288) in Levinas' zweitem Hauptwerk *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* gestellten Frage: *What is the question to which ›substitution‹ is the answer?*,⁶ ist die Antwort darin zu suchen, dass mit dem dort entwickelten Subjektbegriff das Problem gelöst werden soll, wie der Andere im Subjekt als Anderer aufscheinen kann, ohne dass weder der Andere durch das Selbe noch das Selbe durch den Anderen aufgelöst wird. Levinas befragt das dezentrierte Subjekt also von der anderen Seite her. Er problematisiert, wie das Subjekt entgegen einer dezentrierenden unverfügbaren Macht sich in seinem Selbststand als Beziehungsgrund behaupten kann und fragt zudem nach den Bedingungsmöglichkeiten von Ethik, die darauf beruhen, dass das Subjekt mit dem Anderen in Beziehung treten kann und ihn in der Beziehung auch als Anderen in seiner Andersheit wahrht.

Subjektivität habe sich in der Tradition immer auf Bewusstsein gegründet und sich darin durch Aktivität ausgezeichnet, mit der Kon-

⁵ E. Lévinas: *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989, 88. Im Folgenden abgekürzt mit HaM.

⁶ R. Bernasconi: »What is the question to which ›substitution‹ is the answer?«. In: *The Cambridge Companion to Levinas*. Hrsg.: R. Bernasconi und S. Critchley. Cambridge 2002, 234–251.

sequenz eines inneren Verschlusses in die eigene Identität oder reine Selbstgegenwart. Wenn es gerade die Identität des Subjekts ist, die aus einem radikalisierten ethischen Anliegen in die Kritik gerät, weil sie durch den allumfassenden Einschluss des Anderen die Transzendenz des Anderen verhindert, steht Levinas vor der paradoxen Aufgabe, ein identisches Subjekt zu zeichnen, das ohne Identität ist. Denn wäre das Subjekt nicht auf sich selbst bezogen, wäre es kein subjektives Verhältnis mehr – und wer oder was sollte dann noch in der Verantwortung für den Anderen stehen können? Das Paradox löst sich teilweise auf, schreibt man die zweifache Rede von der Identität unterschiedlichen Bedeutungsebenen zu. Ohne Identität zu sein, heißt dann, auf ontologische Identität zu verzichten, auf das von der Tradition vorgeschlagene Identitätsmodell also. Identisch wäre das Subjekt dann, insofern es seine Identität nicht seiner eigenen Aktivität verdankte, sondern diese durch den ethischen Anruf des Anderen allererst eingesetzt wäre. Levinas nennt das »die Differenz, die zwischen dem Ich und dem Sich klafft«. (HaM 99) Das Ich, das ist das Ausgehen-von-sich und Zurückkehren-zu-sich, das Levinas nebenbei bemerkt nicht nur als Reflexion fasst, sondern auch als eine Bewegung des konkreten Weltbezugs. Das ontologisch verfasste Subjekt steht mit den Seienden durch das Bewusstsein in Beziehung. Alles Seiende ist dadurch ursprünglich bewusst erfasst und bekommt durch das Bewusstsein Identität verliehen. »Was ihm an Unbekanntem auch zustoßen mag, ist schon im voraus enthüllt, erschlossen, offenbar«. (JS 221) In der Beziehung zum Anderen hingegen kündigt sich ein neues Paradigma an, das nicht mehr auf Bewusstsein oder Wissen beruht, sondern auf der Nähe in der Beziehung zum Anderen, die der ARCHE des Bewusstseins vorausliegt und deswegen einen »an-archischen« (JS 68) Ursprung markiert, der sich durch das Bewusstsein nie wieder einholen lässt. Der Andere ist dem Selben gegenüber transzendent, d. h. dass in der Erfahrung des Anderen die Bedeutung des Anderen über die Bedeutung hinausragt, die das Subjekt ihm zuschreibt. In diesem Sonderfall der »Erfahrung« geht die Bedeutung nicht vom Denken, sondern vom Gedachten aus. Und deswegen ändert sich das Verhältnis zum Anderen, wenn der andere Mensch in die Beziehung einfällt: »Die Andersheit des Anderen wird nicht annulliert, sie schmilzt nicht dahin in dem Gedanken, der sie denkt.« (SpA 197) Andersheit ist dann aus der Verfügungsgewalt des Subjekts herausgelöst. Ihr erwächst ein radikal dezentrierendes Potential, das die vereinnahmende Geste des Subjekts zurückdrängt. Für die

Sichtbarkeit des Bewusstseins ist die Bedeutung der Nähe daher unsichtbar. Nähe bedeutet »Verantwortung und Stellvertretung« (JS 108) und steht im Denken Levinas' für ein neues Paradigma der Beziehung, das das Bewusstsein als den tragenden Grund ablöst. Zwar meint Nähe die Beziehung zum Anderen (vgl. JS 221) als eine unmittelbare, (vgl. JS 203) dies aber im Sinne einer Beunruhigung des Ich, (vgl. JS 183/SpA 285) in der das Subjekt nicht mehr allein im Selbststand ist, sondern als Glied der Beziehung. (Vgl. JS 185) Das Ich ist *als* Glied der Beziehung und *nicht nur ein Beziehungsglied*, das ist zu unterstreichen, denn das Ich ist nicht gänzlich auf die Beziehung rückführbar, (vgl. JS 185) behält also auch in der Beziehung seine Selbstständigkeit. Die Beziehung zwischen dem Ich und dem Anderen in der Nähe ist kein bloßes Nebeneinander, kein bloßes Miteinander und auch kein bloßes Zwischeneinander, wenngleich sie dies immer auch ist. Wesentlich für die Beziehung ist nach Levinas das *Für*, das weniger ein wechselseitiges Füreinander meint, sondern das nicht reziproke Verantwortlichsein des Ich für den Anderen: die Subjektivität als »der-Eine-für-den-Anderen«, (JS 177) das in den Bahnen der Asymmetrie verläuft. Denn würde das in der Verantwortung stehende Ich nach wechselseitiger Verantwortung verlangen, danach also, dass der Andere für es selbst verantwortlich ist, würde es von dem Anderen dasselbe wie von sich verlangen und ihn so wieder unter dem Verlust seiner Andersheit zu einem Selben und Gleichen machen. Die Nähe zeichnet sich daher vor allem durch die ethische Beunruhigung des Subjekts und durch die Struktur des *Für-den-Anderen* aus. Einerseits scheint die Bedeutung der Nähe, das Subjekt aus seinem Selbstsein zu vertreiben. »Das Subjekt ist nicht *in sich*, nicht bei sich«. (JS 118) Levinas spricht von Annäherung, von Vorladung, Sich-Aussetzen, (vgl. JS 118) von einem Sagen »als reinem ›Für-den-Anderen‹« (vgl. JS 144) und gar von »sich exilieren«, »sich deportieren« und »sich ausliefern«, ⁷ vom Entreißen des Wortes durch den Anderen. (Vgl. JS 175) Aber dann behauptet Levinas auch, dass die Nähe »die eigentliche Bedeutung der Subjektivität« (JS 191) bilde und dass die Nähe das Subjekt in seine Subjektivität setze. (Vgl. JS 193) Die Nähe stellt das Subjekt vor eine Zerreißprobe. Es soll in der Beziehung zum Anderen ein eigenständiges Subjekt bleiben, auf der andere Seite soll es aber nicht mehr in sich ruhen und auch nicht mehr bei sich bleiben, indem es sich dem Ande-

⁷ E. Lévinas: *Gott, der Tod und die Zeit*. Wien 1996, 171.

ren öffnet und anbietet. Von Anfang an ist daher die Nähe in ihrem Sinn als Sinn des Subjekts in den Blick zu nehmen, das zwischen Selbst-sein und Selbstverlust in der Entäußerung pendelt.

In der Beziehung zum Anderen muss das Bewusstsein stets im Verzug sein, es kommt stets zu spät, da das, was vom Anderen erfahren wird, schon nicht mehr die ursprüngliche Bedeutung des Anderen ist; der Andere hat sich bereits zurückgezogen. Deswegen »zeigt sich« die Bedeutung nur in der Spur, die sie hinterlassen hat. Die Spur beunruhigt, ohne durch das Bewusstsein eingesetzt worden zu sein. »Die Spur ist Gegenwart dessen, was eigentlich niemals da war, dessen, was immer vergangen ist.« (SpA 233) Mit anderen Worten: Die Aktivität des Bewusstseins trägt nichts zu der Beziehung zum Anderen bei, es kehrt sich um in Passivität, in radikale Passivität. Vor der Reflexion des Selbstbewusstseins, die ein Auf-sich-Zurückgehen meint, befindet sich das Subjekt durch die Beziehung zum Anderen bereits in einem Vor-seinen-eigenen-Anfang-gehen. (Vgl. JS 227 f.) Das Bewusstsein beruht deswegen auf einer »subjektiven Bedingtheit«, (JS 227) die Levinas in Abgrenzung von der Reflexion die Rekurrenz nennt, durch die eine andere Identität gestiftet wird. Eine Identität, die im rekurrenten Term nicht in einer Beziehung des Subjekts mit sich im Sinne eines Für-Sich besteht, sondern auf dem überraschenden Auftauchen einer Verantwortung für den Anderen beruht, die man nicht gewählt hat. Als eine ethische Identität unterscheidet sie sich in Absetzung von der ontologischen Identität eben dadurch, dass sie sich nicht durch den subjektiven Vollzug bildet, sondern bereits aus absoluter Passivität gebildet ist. Weil die Beziehung zum Anderen nur durch die Passivität des Subjekts bestehen kann und das Subjekt vor jeglicher Wahl in der Verantwortung für den Anderen steht, kann der Andere, für den Verantwortung zu übernehmen ist, nicht ausgesucht werden. Der Andere drängt sich als der Nächste (vgl. JS 193) auf: »der Nächste, als Erstbester«, (JS 194) wodurch die Beziehung zu einer vollkommen kontingenten wird, über die kein Vermögen a priori verfügen könnte. (Vgl. JS 194) Levinas überträgt das Fehlen einer erkenntnistheoretischen Kategorie auf die ethische »Erscheinungsweise« des Anderen für das Ich. Die Tatsache, dass der Andere in der Nähe kein Thema des Bewusstseins ist, (vgl. JS 210) geradezu unsichtbar oder »jenseits der Sichtbarkeit« (JS 221) ist, entkleidet ihn aller erkenntnistheoretischen »Um«- und »Bekleidung«, was ihn derart aus der Sinnstiftung freilässt, dass er in der Nähe der Nackte ist. So ließe sich die Rede von der »Nacktheit«, »Armut«

(JS 201) und Bedürftigkeit des Anderen zumindest aus seiner erkenntnistheoretischen Herleitung verständlich machen, indem aus der Nicht-Setzung des Anderen ein Nacktsein folgt, das sich als Folge des Fehlens einer Umhüllung durch das Bewusstseins in einem ethischen Sinne als Nacktheit in der Bedeutung von Bedürftigkeit verstehen ließe.

Inwiefern kann das radikal passive Subjekt aber noch ein identisches Sein und somit Subjekt bleiben? Ist das Ich dann nicht tatsächlich ein anderer und somit aufgelöst? Indem Levinas die ursprüngliche Eingebundenheit des Anderen in das Selbst in der ethischen Kategorie der Verantwortung denkt, weist er nach, dass Dezentrierung durch den Anderen nicht unbedingt nur Entfremdung und Verlust bedeuten muss. Das zutiefst dezentrierte Subjekt der Verantwortung fasst Levinas als das Sich, das ein Ich im Akkusativ, in der Anklage meint, dem kein Nominativ vorausgeht. (Vgl. HaM 94) Wenn man also die nicht einholbare Bedeutung in der Beziehung zum Anderen als den ethischen Anspruch und als flehenden Anruf des bedürftigen Anderen, in der Verantwortung des Ich zu stehen, versteht, wird deutlich, wie ein Subjekt zu denken ist, das sich im Selbstverlust wiederfindet. Bevor das Ich auf sich reflektieren kann, hat sich zwar der Andere in das Selbst eingeschlichen und verhindert, dass das Ich sich mit sich schließen kann. Es ist dann nicht mehr mit sich identisch, weil es nicht mehr auf sich, sondern auf den Anderen beziehen muss, mit dem es schwanger geht. (Vgl. JS 235) In der radikalen ethischen Dezentrierung bleibt das Subjekt als Sich aber gerade auch ein identisches in einem anderen Sinne: Es ist als Einzelner vom Anderen angesprochen und steht als Einziger in der unabweisbaren Verantwortung für ihn. Trotz einer durchgreifenden Passivität wird es durch den Anspruch, der vom Anderen aus ergeht, gerade in seiner Einzigartigkeit fixiert und damit mit sich identisch. Diese Identität verschließt nicht wie die ontologische Identität den Zugang zum Anderen, sie ist gerade durch den Anderen eingesetzt und verdankt sich überhaupt der ethischen Beziehung. In der Auserwählung, die die Passivität dieses Vorgangs am klarsten umzeichnet, geschieht dem Subjekt daher ein Doppeltes: Es ist in die unabweisbare Verantwortung berufen, wird aber durch dieses In-der-Verantwortung-Stehen zugleich zu einem unaustauschbar Einzelnen. (Vgl. JS 234) Das Subjekt löst sich nicht auf, es erfährt eine andere Einsetzung durch die vorreflexive Verantwortung für den Anderen. Indem es von außen in die Verantwortung berufen ist, ist es als ein einzelnes Ich angesprochen und in seiner Identität fixiert. Der An-

spruch geht geradewegs an es und es ist zu einer Identität geworden, ohne sich selbst mit sich identisch verschließen zu müssen. Das Subjekt »begrift« sich als einzelnes Ich, weil es unaustauschbar angesprochen ist und sich dem Angesprochensein nicht entziehen kann. Damit löst sich weder das ontologische Subjekt auf, noch wird das Subjekt dadurch einmalig eingesetzt. Das Subjekt muss bereits ontologisch bestehen, damit es ein Ansprechpartner für den Anderen sein kann. In jeder Situation der Begegnung mit dem Anderen jedoch erfährt das Subjekt seine Identität als eine nicht von ihm selbst gesetzte. Das Subjekt ist in der Beziehung zum Anderen ohne Identität, da es nicht einer vorhergehenden reflexiven Identität des Subjekts bedarf, damit der Andere bedeuten kann. Sehr wohl aber bedarf es eines identischen Subjekts, das überhaupt in Beziehung stehen kann. Umso mehr bedarf es eines mit sich identischen Subjekts, wenn das Ich als unersetzbares Ich in der Verantwortung für den Anderen stehen soll. Wie sollte es unersetzbar in der Verantwortung stehen, wenn es nicht mit sich identisch wäre? Dann wäre es gerade austauschbar, weil es nicht an seine unverwechselbare Identität gebunden wäre. Es könnte dann jeder Beliebige sein. Das Subjekt muss *eines* sein, (vgl. JS 229) wie es auch Levinas sieht. Wer Einer ist, der muss aber auch mit sich identisch sein, sonst wäre er nicht distinkt Einer, sondern auch Anderer oder zumindest nicht *ein* Individuum. Kurz: Es muss als einzelnes Individuum identifiziert sein. Ist das Ich ohne ontologische Identität, ist es nicht durch sich selbst identifiziert, kann aber gleichwohl mit sich identisch sein, indem es von außen durch den Anderen fixiert *wird*. Diese Unterscheidung beruht letztlich auf einer doppelten Distinktion des Begriffs *Innerlichkeit*. Auf der einen Seite sei die Einzigkeit des verantwortlichen Subjekts ohne Innerlichkeit, der »Mensch ohne Identität«. (HaM 101) Auf der anderen Seite hingegen spricht Levinas fast im selben Atemzug von einer »Innerlichkeit anderer Art« (HaM 101), einer anarchischen Innerlichkeit, jenseits des Seins und vor allem Anfang. (Vgl. HaM 72) Für die Wandlung des Identitätsbegriffs im Subjekt gebraucht Levinas den Ausdruck des »Ab-Dankens«, ⁸ mit dem keine Auslöschung der Identität einhergeht, sondern eine transformierte Bedeutung der Identität in der Verantwortung und der Stellvertretung für den Anderen. Dem ethischen Subjekt die Identität abzusprechen, bedeutet näherhin,

⁸ E. Lévinas: *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über Betroffenheit und Transzendenz*. Freiburg/München 1999, 76.

von einer nicht zu rechtfertigenden Identität des Subjekts auszugehen. (Vgl. JS 235 f.) Rechtfertigung ist an dieser Stelle im Sinne einer deduktiven Ableitung zu verstehen. Vom Bewusstsein des Subjekts her betrachtet, das dem Seienden schon immer eine Identität verliehen hat, bildet die Identitätsbildung in der Rekurrenz eine Grenze: Dem Unvermögen ähnlich, den Anderen in seiner sich entziehenden Andersheit nicht konstituieren zu können, ist es dem Subjekt ebenso unmöglich, seine eigene ursprüngliche Identität zu setzen. Diese ist bereits gebildet, das Subjekt in seinem Grunde von Passivität durchdrungen. »Das Sich kann *sich* nicht bilden, es ist bereits gebildet aus absoluter Passivität« (JS 232) und verdankt seine Identität somit einem unvor-denkblichen Diesseits.

Indem Levinas folglich die Selbstheit des Selbst, die Subjektivität des Subjekts, als einen von außen identifizierbaren Punkt nachweist, (vgl. JS 237) der durch die Einzigkeit des Einen, der in der nicht gewählten Verantwortung des Anderen steht, schon immer von außen identifiziert ist und nicht mehr in der Gegenwart eingeholt werden kann, scheint eine Interpretation von Rimbauds »Ich ist ein anderer« möglich, die nicht nur Verrat und Entfremdung des Selbst bedeutet. Im Gegenteil, die Schwangerschaft des Selben mit dem Anderen, die bis zur Stellvertretung des Ich für den Anderen reicht, bestätigt gerade das Selbst in seiner Identität, weil es in der unabweislichen Verantwortung für den Anderen steht: von außen vorgeladen als Unersetzbarer.

Was also vordergründig wie ein Ausbruch aus dem Prinzip dezentrierter Subjektivität erscheinen könnte, weil die Seite des Anderen im Prinzip des dezentrierten Subjekt an Übergewicht gewinnt und scheinbar zur Auflösung des Subjekts überhaupt führt – was also anscheinend nicht mehr mit den Prämissen des Prinzips einhergeht, bestätigt das Prinzip am Ende doch. Dies in einem ethischen Sinne jedoch von der Seite des Anderen her. Und dies notwendig in Form einer radikalen Dezentrierung, denn wie Levinas betont, lässt sich »die ethische Situation der Verantwortung nicht von der Ethik her verstehen.« (JS 268) Eine traditionelle Ethik, die nicht mit dem ontologischen Primat des Selben bricht, verstellt geradezu den ethischen Ursprung. Die Dezentrierung des Subjekts erwächst so zum notwendigen ethischen Imperativ, damit die Beziehung zum Anderen statthaben kann, was aber keineswegs das Subjekt zum Verschwinden bringt, denn ethisch lässt sich mit Levinas durchaus das Paradox einer gleichzeitigen Auf-

lösung und Bestätigung des Subjekts denken. Allein, die Richtung, von der her das Subjekt gesetzt wird, verschiebt sich. Die permanente Aufgabe des Subjekts, seine Identität herzustellen, wird vom Anderen übernommen. Das Selbst ist in der ethischen Beziehung nicht durch sich selbst ein identisches, seine Identität kommt ihm von der Verantwortung, in der es für den Anderen steht, her zu. Die Subjektivität des Subjekts nimmt dann einen anderen möglichen, einen vom Scheitel bis zur Sohle reichenden ethischen und dezentrierten Sinn an.