

VOM BILD ZUM LEIB - LÉVINAS' UMDEUTUNG DES SUBJEKTS

Zur narzisstischen Prägung des Sozialen

Der folgende Vergleich zwischen Pierre Legendre und Emmanuel Lévinas zielt auf die Frage ab, ob und wenn ja, in welcher Weise ein anderes Subjektverständnis denkbar ist, das aus der Modifikation der durch den Spiegel repräsentierten selbstbezüglichen Struktur hervorgeht. Ausgangspunkt ist die paradoxe Einheit, in der sich das Selbst als Anderes, d.h. im Modus der Differenz begegnet. Legendres präzise Analyse der narzisstischen Fundierung des Subjektbegriffs – nach der die Bezugnahme auf den Anderen lediglich dazu dient, auf sich selbst zurückzuweisen – wird der Position von Lévinas gegenübergestellt, der das Subjekt im Hinblick auf seine Beziehung zum Anderen analysiert. Hierin liegt ein wichtiger Anknüpfungspunkt zu meiner Analyse der Spiegelszene. In Emine Sevgi Özdamars Erzählung ‚Der Hof im Spiegel‘ ist die Frage nach einem anderen Subjektentwurf verbunden mit der – in der Berührung des Spiegels – in Aussicht gestellten ‚Öffnung‘ des narzisstischen Zirkels.

Innerhalb seiner Überlegungen zur Funktion des Dritten hebt Legendre hervor, dass es dieser Instanz bedarf, um die für das System der Repräsentation zentrale Dimension der Trennung zu garantieren. Legendre weist diese Funktion dem Spiegel zu. Dieser wirkt strukturbildend: „The mirror or what I call mirror – is an integral part of the arrangement of the principle of life in and through representation, and it opens into a process of symbolization which is linked to the phenomenon of language“.¹ Die Doppelfunktion des Spiegels, die Trennung zwischen Gegenstand und Bild sowohl zu erzeugen als auch zu bestätigen, kommt in der folgenden verdichteten Rede eines „third of division“² zum Ausdruck. In Bezug auf das Subjekt kommt dem Dritten als außerhalb liegende Instanz die Funktion zu, die Trennung zu bezeugen. Denn das Subjekt wird von anderer Stelle her begründet bzw. ist nicht aus sich selbst heraus begründbar. Bernhard Waldenfels beschreibt diesen Vorgang treffend wie folgt: „Was wir sind, sind wir demnach nicht auf Grund individueller oder gemeinsamer Entwürfe, sondern wir werden überhaupt erst zu einem Wir durch den beherrschenden Blick des Dritten, der sich im Extremfalle dem göttlichen Blick eines ‚absoluten Dritten‘ annähert.“³

Das Verdienst Legendres ist es nun, zu zeigen, dass die narzisstische Ausrichtung des Subjekts auch seine soziale Funktion dominiert. Es gelingt ihm auf diese Weise, die narzisstische Fundierung westlicher Gesellschaften

1 Legendre, Pierre: *Law and the Unconscious*, a.a.O., S. 250.

2 Ebd., S. 250.

3 Waldenfels, Bernhard: *Topographie des Fremden*, a.a.O., S. 115.

offenzulegen: „The material of narcissism is the pillar of both subjective and social identities.“⁴ Der Eintritt in die symbolische Ordnung erfolgt im Moment der Subjektwerdung, damit ausgehend von dem narzisstischen Impuls der Trennung. In den Worten Legendres: „the social construction of distance [...] makes cultural entry of the subject into alterity possible“⁵. Diese beiden nicht isoliert voneinander betrachtbaren Facetten der Subjektwerdung fasst Legendre in der paradoxalen Wendung vom „seperating bond“⁶ zusammen: im Sinne der Trennung als Voraussetzung für die Bindung der Subjekte an die Ordnung. Alle Beziehungen, die das Subjekt unterhält, werden durch dieses Band organisiert bzw. gründen in der narzisstischen Struktur des Subjekts, die Legendre an anderer Stelle ‚elementar‘ nennt.⁷ Hieraus folgt seine grundlegende Einsicht: „Any socialised relation with an other bears the stamp of narcissism“.⁸

Die Subjekte treten mittelbar in Beziehung, vermittelt durch einen Dritten. Zudem zeigt sich, dass die auf Ausschluss des Anderen gegründete Subjektwerdung als unabdingbare Voraussetzung für ein In-Beziehung-Treten mit anderen Subjekten erscheint. Die daraus ableitbare Form einer ‚Gemeinschaft‘ ist nicht anders vorstellbar als – wie Legendre betont – „a collection of other symmetrical I’s“⁹ und ist damit ‚jenseits‘ einer Begegnung mit dem Anderen zu denken. Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen wird deutlich, dass das In-Beziehung-Treten mit dem Anderen ein modifiziertes Subjektverständnis voraussetzt, das Lévinas im Denken der Nähe entfaltet. Wie Waldenfels im Folgenden ausführt, geht dies mit der Umdeutung der wichtigen Funktion der für die Ordnung der Repräsentation so zentralen Funktion des Dritten einher: „Bei Lévinas taucht der Dritte schließlich auf besondere Weise auf, weder als unbeteiligtes distanzierendes Ich noch als Regel- oder Gesetzesinstanz, sondern als indirekter Anderer, der als Nächster des Anderen einen Mitanspruch erhebt.“¹⁰

Dies wiederum läuft auf eine Zurückweisung jenes Kommunikationsbegriffs zu, der – wie Legendre ausgehend von seiner Analyse der universalen Bedeutung des narzisstischen Prinzips zeigt – in der Auslöschung der Figur des Anderen begründet ist: „the most basic stage in human communication: the absorption of the other, any other, in the imaginary constitution of the I.“¹¹ Für Lévinas hingegen stellt das In-Beziehung-Treten mit dem Anderen die allererste Bedingung von Kommunikation dar, die nicht an die Existenz eines mit sich selbst identischen Subjekts gebunden ist.

4 Legendre, Pierre: *Law and the Unconscious*, a.a.O., S. 224.

5 Ebd., S. 229.

6 Ebd., S. 225.

7 So ist es ein Ziel der Analyse „to grasp the process of identity in its unavoidable stage of transition, what might be termed its elementary narcissistic structure.“ ebd., S. 224.

8 Ebd., S. 230.

9 Ebd., S. 231.

10 Waldenfels, Bernhard: *Topographie des Fremden*, a.a.O., S. 115.

11 Legendre, Pierre: *Law and the Unconscious*, a.a.O., S. 230.

Zur Figur des absolut Anderen bei Legendre und Lévinas

Der Frage nach der Bedeutung der Figur des absolut Anderen bei Lévinas stelle ich zunächst die Analyse Legendres voran, der die Funktion dieser Denkfigur innerhalb des Repräsentationssystems untersucht hat. Grundlegend ist zunächst seine Annahme, dass der in der Ovid'schen Fabel gestaltete Gründungsmythos des auf dem narzisstischen Prinzip basierenden Repräsentationssystems im – so Legendre – „social theatre of the Holy Face“¹² weitergeführt wird. Dies geht einher mit der Metaphorisierung der Figur des absolut Anderen im Sinne einer Reflexionsfigur, die die Organisation des Subjekts in Bezug auf den Anderen regelt: „the figure of the absolute Other, which was invented by Christian societies – organises the other to the subject for which it metaphorises the other of the self and the other as self.“¹³ Im Bildnis des Göttlichen erfährt das Subjekt die unüberwindbare Kluft als das zentrale Prinzip jener Ordnung, der es selbst angehört bzw. aus der es hervorgeht: „The metaphorisation of pure alterity by the representation of an absolute Other, which thereby acquires for the subject the status of a transcendent image, is effected by assuming that which tore Narcissus in two: a separation from self.“¹⁴

Im Umfeld dieser Überlegungen analysiert Legendre scharfsinnig, dass der christlichen Darstellung der Heiligen Dreieinigkeit die Aufgabe zukommt, dem Subjekt die Idee einer ‚ursprünglichen‘ Einheit in der Trennung zu vermitteln: „Holy Trinity, which from this perspective resolves itself into an attempt to dialecticise an identity thought in the mode of a ternary division which constitutes a unity.“¹⁵ Legendre weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die Metapher des absolut Anderen für das gespaltene Subjekt als Repräsentation einer Identitätsbeziehung fungiert. Dem Subjekt wird auf diese Weise das Versprechen der Wiedererlangung einer ‚ursprünglichen‘ Einheit – dargestellt im Bildnis des Göttlichen – gemacht. In dieser Funktion stützt das absolut Andere die Ordnung. Der Repräsentation des absolut Anderen in der Darstellung des Antlitzes Gottes kommt – so die These Legendres – damit eine metaphorische Vermittlerrolle zu. Zudem wird auf die logische Aporie hingewiesen, die in der mit der Metaphorisierung der Figur des absolut Anderen einhergehenden Repräsentation der Idee einer reinen Beziehung von Identität enthalten ist: „At the level of the pure relation of identity, separation presents itself as a logical aporia.“¹⁶ Dabei entspricht –

12 Ebd., S. 229. Legendre macht Bezug nehmend auf Dürers Christusdarstellung deutlich, dass sich das christliche Denken nicht losgelöst vom narzisstischen Prinzip betrachten lässt, das dort weiter fortwirkt: „The persistence of the narcissistic ‚I love myself‘ cannot be doubted and finds an echo in classical art, as, for example in Dürer’s engraving of the veil. The artist created a Holy Face, which reproduced his own features, in virtually the same form as they appear in this self-portrait of 1500.“ (ebd., S. 229).

13 Ebd., S. 227.

14 Ebd., S. 228.

15 Ebd., S. 230.

16 Ebd., S. 238.

wie Legendre zeigt – die Manifestation bzw. Visualisierung des Göttlichen im Bild der Idee einer reinen Beziehung von Identität.

In Bezug auf das unterschiedliche Vorgehen der beiden Theoretiker lässt sich an dieser Stelle bereits vorläufig feststellen, dass Legendre – unter gleichzeitiger Betonung der Unhintergebarkeit des Systems – die Paradoxien, auf denen das Repräsentationssystem gründet, herausarbeitet, wohingegen Lévinas diese zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen macht: „Es sei denn, daß die hartnäckige Abwesenheit Gottes eines jener Paradoxe darstelle, die uns auf die großen Wege vorrufen.“¹⁷ Lévinas leitet sein Verständnis der Spur vom Paradox des Zeichens ab, das auf einer absoluten Abwesenheit gründet. In der Umdeutung des Zeichenbegriffs beschreitet Lévinas den Weg zu einem Denken, das sich dem in der Totalität ontologischer Konzepte bislang ‚Undenkbar‘ zuwendet. So veranlasst die oben angedeutete Unmöglichkeit, Gott zu denken, ihn beispielsweise dazu, den Weg zu einem ‚Denken jenseits des Denkens‘, d.h. der Ratio und Zweckmäßigkeit, zu ebnet. Die folgende offene Frage macht dies deutlich: „Ist die Transzendenz ein Denken, das über das Sein hinauszugehen wagt, oder ein Zugang zum Jenseits des Denkens, das die Rede zu sagen wagt und dessen Spur und Modalität sie bewahrt?“¹⁸

Zugleich vermittelt die Figur des absolut Anderen – und darin liegt ein möglicher Anknüpfungspunkt der Positionen von Legendre und Lévinas – über die Funktion hinaus, die der Teilung übergeordnete Einheit zu repräsentieren, das Subjekt an das Prinzip der Grenze. „In cultural terms this is precisely what was at issue in the veneration of the divine portrait; it was at issue in the veneration of the divine portrait; it was a means of setting the subject on the way to a recognition of this principle of the limit.“¹⁹ Die Funktion dieser auf der Grundlage metaphysischen Denkens erfolgten Sozialisation liegt nach Legendre in der Errichtung der Trennung von Selbst und Bild. Ausgehend von diesen Überlegungen schließt Legendre, „that the overcoming of Narcissism is nothing other than a form of accession to a limit, or more exactly to the principle of limitation.“²⁰ Hierin liegt das zentrale Paradox der Repräsentationsordnung, die auf der Herstellung einer aus dem Impuls der Selbstliebe hervorgehenden Trennung von Selbst und Bild basiert.

Aus den bisherigen Überlegungen geht hervor, dass die Funktion des absolut Anderen – im Sinne einer Gründungsfigur verstanden – darin besteht, die Ordnung zu errichten und von außen zu bestätigen, ohne dieser direkt anzugehören, und zwar in dem folgenden von Legendre beschriebenen Sinne: „the Other which is beyond any foundation, the Other which founds all bonds with the other. This is the kernel of institutional differentiation.“²¹ In dieser Funktion verweist die Figur des absolut Anderen auf eine mögliche Grenze dieser Ordnung. Hier setzt Lévinas mit seinen Überlegungen an. Vor dem Hintergrund der auch mit Legendre zu gewinnenden Einsicht, dass die Behauptung einer ‚ursprünglichen‘ Einheit mit der Absorption des Anderen einhergeht, deutet Lévinas das absolut Andere in der Figur des Antlitzes in

17 Lévinas, Emmanuel: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, hrsg. von Nikolaus Krewani, 4. Aufl., München 1999, S. 237.

18 Ebd., S. 239.

19 Legendre, Pierre: Law and the Unconscious, a.a.O., S. 228.

20 Ebd. S. 228.

21 Ebd., S. 231.

eine ursprüngliche Nacktheit um,²² die er ‚jenseits‘ der narzisstischen Ordnung, ‚jenseits‘ der Vermittlung durch die Sprache und ‚jenseits‘ des Bildes zu denken aufgibt: „Die Epiphanie des absolut Anderen ist Antlitz, in dem der Andere mich anruft und mir durch seine Nacktheit, durch seine Not, eine Anordnung zu verstehen gibt.“²³ Die Zurückweisung der Metaphorisierung des absolut Anderen im Antlitz ist notwendig, um die Begegnung mit dem Anderen zu denken. Denn mit der Metaphorisierung geht die Postulierung einer reinen Beziehung von Identität, einer ‚ursprünglichen‘ Einheit (in der Trennung) einher, die – wie die Analyse Legendres zeigt – im Ausschluss des Anderen begründet ist.

Die Zurückweisung des Bildes, die mit der Figur des Antlitzes verknüpft ist, vollzieht Lévinas im Begriff der Spur, deren Bewegung auf eine jenseits des Bildes liegende Abwesenheit gerichtet ist. Aus dieser Perspektive nun muss das Bildnis Gottes als ein Trugbild erscheinen, da es repräsentiert, was sich nicht vergegenwärtigen lässt. „Der geoffenbarte Gott unserer jüdisch-christlichen Spiritualität bewahrt die ganze Unendlichkeit seiner Abwesenheit“²⁴, die erfahrbar wird in der Spur. „Zu ihm hingehen heißt nicht, dieser Spur, die kein Zeichen ist, folgen, sondern auf die Andern zugehen, die sich in der Spur halten.“²⁵

Das andere Subjekt - Heimsuchung

Es wird deutlich, dass die von Legendre abweichende Behandlung der Figur des absolut Anderen innerhalb des Repräsentationssystems, aus einer Blickänderung resultiert. So wendet sich Lévinas in seinen Überlegungen zum Antlitz der Dimension des absolut Anderen zu, die über das Repräsentationssystem bzw. eine ontologische Betrachtungsweise hinausweist. Bei Lévinas rückt die Frage nach dem absolut Anderen, mit dem das Ich keine Totalität, kein Wir bilden kann, ins Zentrum seiner Überlegungen. Die Wahrnehmung dieser Grenze zwischen der Selbstheit des Selben und dem Anderen ist für Lévinas’ Denken von eminenter Bedeutung, denn hieraus ergibt sich für ihn die Möglichkeit, sich durch den Anderen in Frage stellen zu lassen. Hierbei geht er von der folgenden für sein Denken zentralen Fragestellung aus: „Woher sollen in einem Universum der Vermittlungen die Nähe und die Geradheit kommen?“²⁶ In dieser Frage liegt bereits die implizite Forderung nach einem anderen Subjektverständnis, das um den Begriff der Nähe kreist. Die sich im Antlitz abzeichnende Revision des Verhältnisses zum Anderen ist dabei von zentraler Bedeutung: aus der im Antlitz aufblitzenden Dimension des Göttlichen – nicht gleichzusetzen mit der Instanz eines absoluten Gesetzes – geht eine – in der Folge der von Legendre zu Lévinas vollzogenen Umdeutung des Satzes ‚Im Bilde Gottes sein‘ zu ‚Nach dem Bilde Gottes sein‘ – Forderung hervor, die sich in der Begegnung mit dem Anderen ein-

22 Die ‚Nacktheit‘ verbindet Lévinas vermutlich deshalb mit dem Antlitz, weil die Haut des Gesichtes dasjenige ist, das am meisten entblößt ist am menschlichen Körper. Das Antlitz ist schutzlos und bedroht. In seiner Not fleht es mich inständig an. Dieses Flehen ist nach Lévinas als Appell, als Forderung zu verstehen.

23 Lévinas, Emmanuel: Die Spur des Anderen, a.a.O., S. 224.

24 Ebd., S. 235.

25 Ebd., S. 235.

26 Ebd., S. 243.

stellt.²⁷ In den Worten von Lévinas: „Nach dem Bilde Gottes sein heißt nicht, Ikone Gottes sein, sondern sich in seiner Spur befinden.“²⁸ Die besondere Bedeutung des Antlitzes, seine Verbindung mit dem Göttlichen, ist wie Lévinas betont außerhalb einer Urbild-Abbild-Relation zu denken. Zudem erwächst aus der Begegnung mit dem im Antlitz in ‚Erscheinung‘ tretenden ‚abwesenden‘ Anderen eine Forderung, die vor jeder unmittelbar aus der Ordnung ableitbaren Forderung anzunehmen ist.²⁹

Die in der Umdeutung des Subjektverständnisses vorgenommene Ausschöpfung des narzisstischen Prinzips beruht auf der Einsicht, dass die Selbstaffektion, die – wie Legendre zeigt – die für die Erzeugung von Identität konstitutive Trennung von Selbst und Anderem garantiert, bereits ein ‚Ich‘ voraussetzt.³⁰ Bei dieser der Herstellung von Identität vorausgehenden Dimension des Subjekts, die er im Begriff des ‚Sich‘ zu fassen sucht, setzt Lévinas mit seinen Überlegungen zu einem anderen Subjektverständnis an. Die paradoxe Fundierung des narzisstischen Identitätsmodells, auf die auch Legendre in der logischen Aporie einer ‚ursprünglichen‘ Einheit in der Trennung hinweist, dient dabei als Ausgangspunkt und markiert die Umschlagstelle des narzisstischen Zirkels. Dabei geht die mit der Frage nach einem anderen Subjektverständnis verknüpfte Frage nach der Öffnung dieser Ordnung von jenem nicht lösbaren Widerspruch aus. Denkbar wird eine Form von Subjektivität, die vor der Herstellung eines mit sich selbst identischen Subjekts gegeben ist.

Für Lévinas’ anderes Subjektverständnis ist die folgende Überlegung wichtig: „Die Bedingung – oder Unbedingung – des Sich ist nicht ursprünglich die das Ich bereits voraussetzende Selbstaffektion, sondern gerade die Affektion durch den Anderen – anarchisches Trauma diesseits der Selbstaffektion und der Selbstidentifikation.“³¹ In der an dieser Stelle beschriebenen Umwendung der Selbstaffektion artikuliert sich eine Öffnung des selbstbezüglichen narzisstischen Systems. Für Lévinas gründet das Subjektsein in einer unendlich währenden Verantwortung gegenüber dem Anderen. Vergleichbar mit der Struktur des Traumas erwächst die Verantwortung aus der (fortwährenden) Wiederkehr des vom System ausgeschlossenen Anderen.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen wird überdies deutlich, dass der Prozess der Subjektwerdung nicht abschließbar ist. Das Ich ist ortlos, das heißt in Bewegung – entfaltet sich in einer Bewegung des fortwährenden Entzugs. Zugespitzt findet sich dieser Gedankengang in der folgenden Aussage wieder: „Die Substitution und das Opfer bin ich.“³² Diese negative For-

27 Dies bedeutet wiederum nicht, dass der Andere eine Inkarnation Gottes wäre. Vielmehr hat die Beziehung von Mensch zu Mensch Vorrang.

28 Ebd., S. 235. Wie bereits angedeutet, denkt Lévinas die Begegnung mit dem Anderen im Begriff der Spur, verstanden im Sinne einer in einer uneinholbaren Abwesenheit gründenden Bewegung.

29 Hiermit verbindet sich zugleich die für Lévinas wichtige Frage nach einer unabhängig von dieser Ordnung existierenden Moral, einer Ethik vor jeder durch den Staat auferlegten Norm.

30 Im Zuge seiner Umdeutung versteht Lévinas die Trennung zwischen Selbst und Anderem also nicht im Sinne einer Korrelation oder Entgegensetzung. Vielmehr deutet er dieses Verhältnis als eines um, das sich jeder Integration bzw. Wiederherstellung der Einheit widersetzt.

31 Ebd., S. 326.

32 Ebd., S. 327.

mel paraphrasierend lässt sich formulieren: Ich ‚bin‘, was sich mir entzieht, dem Anderen zukommt, der auf mich zukommt. Mit anderen Worten: Das Ich kommt erst zu ‚sich‘, indem es sich aufgibt, in der gleichzeitigen Aufnahme der Spur des Anderen.

Radikal ist dieser Gedankengang deshalb, weil Lévinas das Ich vor dem Sein denkt bzw. als der Ordnung des Seins vorausgehend. Das Ich ist der Heimsuchung durch den Anderen ausgesetzt, dem es sich nicht entziehen kann, bzw. ist sich entzogen in der Heimsuchung durch den Anderen. Den Gedanken der paradoxalen Fundierung des Ich aufnehmend und zugleich weiterführend, geht Lévinas davon aus, dass sich das Ich ‚aufgeben‘ muss, um zu sich zurückzukehren: „unter dem Trauma der Verfolgung (geschieht; A.W.) die Umkehr des Ich zu sich.“³³ Sich dem Anderen zu substituieren ist demnach nicht gleichbedeutend damit, sich an dessen Stelle zu setzen, sondern meint vielmehr, dass sich das Ich dem Anderen gegenüber als solidarisch erweist, indem es für diesen Position bezieht, für den Anderen einsteht. Insofern gründet Lévinas’ Subjektverständnis in der bedingungslosen, jeder Ordnung vorausgehenden Solidarität gegenüber dem Anderen.

Identität ist das Resultat der Substitution: Das Ich errichtet sich an der Stelle des Anderen. Lévinas durchkreuzt dieses Prinzip in der paradoxalen Umkehrung des folgenden Prinzips: ‚Ich‘ ist Substitution und eben nicht deren Resultat. Daran schließt sich folgende wichtige Frage an: Wenn das Ich Substitution ist, was ist der Andere? Dieser bildet keinen direkten Gegensatz – hierin liegt ein wesentlicher Aspekt dieser Umdeutung – zum Ich.

Die sich im Denken der Spur abzeichnende Anerkennung des Anderen fällt bei Lévinas mit einem Begriff des Subjekts zusammen, auf den ihn die Analyse der Nähe geführt hat. Er wendet sich damit gegen eine Tradition, in der – seinen Worten folgend – „das Selbe das Andere dominiert, in der die Freiheit – und sei sie mit der Vernunft identisch – der Gerechtigkeit vorausgeht.“³⁴ Demnach ist die abendländische Ontologie (als Logos des Sinns) für Lévinas diejenige Theorie, in der das Andere auf das Selbe zurückgeführt wird und damit seine Andersheit verliert. Die Kehrtwende innerhalb dieser Tradition müsste in einem vom Anderen geleiteten Umdenken bestehen, das die Verpflichtungen gegenüber jenem den eigenen Bedürfnissen voranstellt. Insofern zielt Lévinas’ Kritik an bisherigen Ontologien – im Sinne totalisierender Seinslehren – darauf ab, dass bei diesen das ethische Verhältnis zum Anderen vergessen bleibt.

Im ‚Jenseits‘ des Bedürfnisses oder: Das Begehren des Anderen

Die zentrale Frage nach der Bedeutung des Anderen artikuliert sich für Emmanuel Lévinas überdies in einem

„Bedürfnis dessen, der keine Bedürfnisse mehr hat, gibt sich zu erkennen in dem Bedürfnis nach dem Anderen, dem Anderen als Mitmensch; der Andere ist weder Feind (wie er es bei Hobbes oder Hegel ist) noch meine Ergänzung, wie noch im Staat Platons, der nur zustande kommt, weil jedem Individuum etwas an seinem Bestand fehlt. Das Begehren des Anderen entsteht in einem Wesen, dem nichts fehlt,

33 Ebd., S. 326.

34 Ebd., S. 195.

oder genauer, es entsteht jenseits all dessen, was ihm fehlen oder was es befriedigen kann. Dieses Begehren des Anderen, das unser soziales Sein selbst ist, ist nicht eine einfache Beziehung zum Sein, in der sich, gemäß unseren Eingangsformulierungen, das Andere in das Selbe verwandelt.“³⁵

Lévinas führt an dieser Stelle die für sein Denken wichtige Unterscheidung zwischen ‚Bedürfnis‘ (besoin) und ‚Begehren‘ (désir) ein. Im Bedürfnis kehrt der Mensch zu sich selbst zurück. Dieses artikuliert sich in der Angst des Ich um sich selbst, ist somit die ureigenste Form des Egoismus. Im Gegensatz dazu entspringt das Begehren nach Lévinas keinem Mangel. Es entsteht vielmehr jenseits dessen, was fehlen könnte. Das heißt, dass ich als Mensch, der keinerlei Bedürfnisse hat, den Anderen begehre.

Was Lévinas als möglichen Umschlagpunkt der narzisstischen Ordnung zu denken aufgibt, bleibt bei Legendre ein blinder Fleck, um den alle Gedanken kreisen. Das Fehlen, der Mangel, die Leere ist ‚ursprünglich‘ und errichtet die Ordnung. Ein ‚Wesen, dem nichts fehlt‘, ist für ihn in dieser Weise nicht denkbar. Wie bereits weiter oben beschrieben, leitet Legendre die soziale Funktion aus der narzisstischen ab, die somit auch daran gebunden bleibt. Wie aber wird dies denkbar bei Lévinas?

Es ist die Rede von einem noch grundlegenden Bedürfnis, das er von seiner Deutung des Begehrens ableitet. Dieses entwickelt er mit Bezug auf die Rede vom ‚fehlerlosen Begehren‘ von Paul Valéry, der in seiner Analyse der reinen Lust „ein Streben entdeckt hatte, das durch keinen vorherigen Mangel bedingt ist.“³⁶ Wie bereits weiter oben deutlich geworden ist, geht damit die Umwandlung des Anderen in einen Mitmenschen einher.

„Im Begehren richtet sich das Ich auf den Anderen.“³⁷ Die zentrale Bedeutung dieses Richtungswechsels liegt demnach also in der veränderten Beziehung zum Anderen: „Die Beziehung zum Anderen stellt mich in Frage, sie leert mich von mir selbst.“³⁸ Wie deutlich wird, nimmt Lévinas’ Kritik am ‚Primat des Selben‘ ihren Ausgang vom Begehren, das dem Anderen gilt, einem Begehren, „das von einem schon erfüllten und unabhängig Seienden ausgeht und das nichts für sich selbst verlangt.“³⁹ Dieses auf den Anderen gerichtete ‚selbst-lose‘ Begehren unterscheidet sich grundlegend vom Bedürfnis des Subjekts, das – gleich einem Zirkel – in der Angst des Ich um sich selbst verhaftet bleibt. Indem Lévinas das Subjekt von der Figur des Anderen her analysiert, nimmt er zugleich eine Umdeutung des neuzeitlichen Subjektbegriffs vor. Dabei richtet sich seine Kritik auf den abendländischen Mythos einer selbstbezüglichen, sich selbst erkennenden Subjektivität. Erst im ‚Jenseits des Bedürfnisses‘, das für Lévinas in Form eines Paradoxons – in einem Bedürfnis zu entsagen – denkbar wird, ist die Begegnung mit dem Anderen möglich.

Wie nun deutlich wird, nehmen Lévinas’ Überlegungen ihren Ausgang von der das Verhältnis zwischen Subjekt und Anderem organisierenden, unhintergehbaren Begehrensstruktur.⁴⁰

35 Ebd., S. 219.

36 Ebd., S. 218.

37 Ebd., S. 219.

38 Ebd., S. 219.

39 Ebd., S. 219.

40 Wie Lacan zeigt, ist das Subjekt mit dem Eintritt in die symbolische Ordnung „gezwungen, das Begehren des Anderen als solches anzuerkennen, das heißt

Lévinas leitet die im gleichen Zuge hervortretende Forderung nach einer gegenüber dem Anderen unendlich währenden Verantwortung aus dieser Struktur ab. Der Andere ist Ziel meines Begehrens. Ein Ziel allerdings, das nicht erreichbar ist, sondern unendlich bleibt: Der Andere „sättigt nicht das Begehren, sondern vertieft es, es nährt mich in gewisser Weise mit neuem Hunger.“⁴¹ Die Bedeutung der von Lévinas in Aussicht gestellten Wende liegt in der Umdeutung des auf den Anderen gerichteten Begehrens in eine unendlich währende Verantwortung gegenüber dem Anderen. Die Bindung an den Anderen ist ursprünglich und daher für das Subjekt nicht aufkündbar. Lévinas' Kehrtwende liegt demnach darin, die Frage des Subjekts von der Frage des Anderen abzuleiten. Worin aber gründet die Frage des Anderen? An anderer Stelle heißt es: „Die Beziehung zum Anderen stellt mich in Frage, sie leert mich von mir selbst; sie leert mich unaufhörlich, indem sie mir so unaufhörlich neue Quellen entdeckt.“⁴² Die Frage des Anderen läuft also zunächst auf eine grundsätzliche und nicht aufhebbare Infragestellung des ‚Ich‘ zu. Diese wird zum wesentlichen Merkmal eines auf Substitution gründenden anderen Entwurfs des Ich erklärt. Der Weg zum Anderen nimmt den Umweg über das Subjekt, das sich verlieren muss, so wie umgekehrt die selbstherrliche Identifikation des Ich mit sich selbst nur gelingen kann, wenn das Ich den Anderen verliert bzw. veräußert. In ebendieser den Prozess der Subjektbildung kennzeichnenden Doppelbewegung erkennt Lévinas die Möglichkeit einer dritten Richtung.

Die Begehrensstruktur ist unendlich, fundamental, unhintergebar, bringt sich immer wieder hervor. Legendre hat Bezug nehmend auf Lacan auf die Unhintergebarkeit dieser Struktur, aus der das Subjekt hervorgeht, hingewiesen. Eine wirksame Kritik des Subjektbegriffs – diese Einsicht ergibt sich aus der Zusammenschau der Positionen von Legendre und Lévinas – muss also bei ebendieser Struktur ansetzen. Das Bedürfnis ‚jenseits‘ jeden Bedürfnisses, von dem bei Lévinas die Rede ist, markiert insofern eine mögliche Grenze jener für das Subjekt universalen – durch das Prinzip des Mangels ausgewiesenen – Struktur.

Wie also ist vor diesem Hintergrund die Trennung von ‚Selbem‘ und ‚Anderem‘ zu denken? Diese Trennung ist nicht im Sinne einer Korrelation oder Entgegensetzung zu verstehen. Soll diese als ein Verhältnis aufgefasst werden, das sich der Integration jener Figur des Anderen widersetzt, dann muss sie anders gedacht werden. So weicht die Idee der Stellvertretung – das

des Anderen, sofern er selbst durch die signifikante Spaltung gespaltenes Subjekt ist.“ (Lacan, Jacques: Die Bedeutung des Phallus, a.a.O., S. 129.) Das Subjekt konstituiert sich im Zuge einer Spaltung und eröffnet damit eine zirkulierende Bewegung, in der jedes Subjekt als gespaltenes auf den Anderen verwiesen ist, der – wie Lacan deutlich macht – der Spaltung ebenso wenig entgeht. Das Moment der Spaltung wohnt also bereits dem Begehren inne, sofern dieses im Begehren des Anderen erfahren wird. Das Subjekt konstituiert sich mit seinem Begehren als Anderer – an einer Stelle, die sich fortwährend selbst entstellt. Somit schreibt das Begehren das Subjekt in eine differenzielle Verweisungsstruktur ein. Als das, was der Subjektwerdung vorausgeht, deren Bedingung es darstellt, ist das Begehren die Differenz schlechthin. Das Subjekt, das sich erst mit dem Eintritt in die symbolische Ordnung bildet, erscheint also als ein sprachlich verfasstes und damit gleichzeitig gespaltenes.

41 Lévinas, Emmanuel: Die Spur des Anderen, a.a.O., S. 220. Dieses Begehren wird in Form eines Paradoxons denkbar: in einem Bedürfnis zu entsagen.

42 Ebd., S. 119.

Subjekt konstituiert sich am Ort des Anderen – der Idee einer ‚unendlichen Annäherung‘, auf die in der Berührung des Spiegels in Özdamars Erzählung ‚Der Hof im Spiegel‘ hingedeutet wird. Das Bedürfnis nach Nähe ist auf den Körper bzw. Leib des Anderen gerichtet. Zugleich wird der innerhalb des abendländischen Denkens bedeutsame Dualismus einer strikten Trennung von Körper und Geist kritisch hinterfragt.

Wie sich gezeigt hat, folgt die beschriebene paradoxe Gedankenbewegung einer ‚Strategie der Entgrenzung‘. Im Aufzeigen der Grenze wird auf etwas hingedeutet, das ‚außerhalb‘ dieser Struktur liegt. Lévinas leitet diesen ‚Ort‘ aus der Struktur selbst ab. Dies gelingt im Zuge seiner Umdeutung jenes Prinzips, das die Ordnung hervorbringt: des auf den Anderen gerichteten, ‚selbstlosen‘ Begehrens. Mit Platon versteht Lévinas das Begehren als einen ‚Zustand‘, dem kein Mangel vorausgeht. So entsteht das Begehren des Anderen jenseits all dessen, was fehlen oder befriedigen könnte. Im gleichen Zuge wird das Subjekt zurückverwiesen an den Anderen. Vermutlich geht es auch weniger darum, das narzisstische System zu überwinden, als vielmehr um die Frage, was der universalen Bedeutung des autonomen Subjekts entgegenzusetzen sei. Wichtig ist zudem, dass sich Lévinas‘ Überlegungen nicht mit der Idee vereinbaren lassen, den Anderen zu besitzen noch diesen zu beherrschen oder über ihn zu verfügen.

Antlitz und Maske - Die Berührung des Anderen

Wie bereits deutlich geworden ist, kommt der Frage des Antlitzes eine zentrale Bedeutung für Lévinas‘ Denken zu. Er unterscheidet zwischen Antlitz und Maske.⁴³ Im Zuge dieser im Folgenden nachzuvollziehenden Unterscheidung entlarvt Lévinas die Doppelbödigkeit der Ordnung der Repräsentation. Interessant ist es, an dieser Stelle nochmals auf die Erzählung ‚Das Bad‘ zurückzukommen, in der die ‚Maske des Fremden‘ eine viel tiefer liegende Fremdheit zu verdecken scheint, die sich jeder Darstellbarkeit entzieht. So dient der Spiegel eben gerade nicht der Selbstvergewisserung, sondern bewirkt einen Sturz ins Bodenlose. Die Verunsicherung rührt von dem blitzartigen Erkennen her, dass etwas fehlt. Indem die Maske das Fehlende ersetzt, trägt sie dazu bei, die Ordnung wiederherzustellen bzw. zu bestätigen.

Lévinas verortet die Maske innerhalb jener Verweisungsstruktur, die das Subjekt hervorbringt, was wiederum heißt, dass sich jene im Gegensatz zum Antlitz nicht selbst zu bedeuten vermag. Das Subjekt wiederum ist, um bedeuten zu können, auf ein unbestimmtes Außen verwiesen, das in der Maske ‚Gestalt‘ annimmt, eine Gestalt, deren ‚Wesen‘ darin besteht, sich zu verbergen.

Warum also kann das Subjekt nicht sich selbst bedeuten? Das ‚Jenseits‘ der Maske wäre das Antlitz, das sich selbst entbirgt, also nicht zurückführbar ist auf jenen Modus der Enthüllung, dem die Maske angehört. Lévinas spricht in diesem Zusammenhang von einer ‚Ordnung der Entbergung und des

43 Lévinas leitet aus der Gegenüberstellung des Antlitzes und der Maske die für die Frage nach der Bedeutung des Anderen grundlegende Unterscheidung zwischen ‚Bezeichnen‘ und ‚Bedeuten‘ ab. Hierauf werde ich genauer eingehen, wenn es um das Bedeuten der Spur geht.

Seins“.⁴⁴ In diesen Überlegungen berührt Lévinas damit jenes Paradox, auf dem die Maske beruht. Diese verleiht Gestalt, indem sie verbirgt. Sie verbirgt einen Mangel oder – so ließe sich in einer weiteren paradoxen Überspitzung dieses Gedankengangs fragen – bringt sie diesen erst hervor?⁴⁵

Das Antlitz wiederum, zu verstehen als ein ‚In-Erscheinung-Treten‘ jenseits des Mangels – in einer Fülle, die jenseits der Erfüllung zu denken ist –, bleibt der Logik der Repräsentation entzogen, insofern es durch sich selbst bedeutet.⁴⁶ Es entbehrt jeder Verkleidung oder Hülle, tritt unverhüllt in Erscheinung. In den Worten Lévinas‘: „Das Antlitz stellt sich dar in seiner Nacktheit.“⁴⁷

Die Maske gehört im Gegensatz zum Antlitz also jener Ordnung an, die Lévinas als „Ordnung der Entbergung und des Seins“⁴⁸ bezeichnet. Indem sie anzeigt, dass sich dahinter etwas verbirgt, verweist die Maske auf etwas potenziell Seiendes, das – die paradoxe Fundierung dieser Ordnung zugleich offenlegend – verborgen werden muss, um zu erscheinen, Form zu werden, Gestalt anzunehmen, sichtbar zu werden. Dabei ist die Maske also untrennbar mit dem verbunden, was sie verbirgt. Es wird deutlich, dass die ‚Maske‘ einer Ordnung des Mangels angehört, das Antlitz hingegen in der Umkehrung jener Ordnung der des Überschusses, wie Lévinas in der folgenden – die Figur des Nächsten thematisierenden – Passage betont: „Die Unmittelbarkeit ist die den Besessenen be-sitzende Nähe des Nächsten, die das Bewußtsein überspringt: nicht aus Mangel, sondern aus Überschuß, aus dem ‚Überschießen‘ der Nähe.“⁴⁹

44 Ebd., S. 229.

45 Insofern ist die Funktion der Maske bei Lévinas vergleichbar mit der Funktion des Schleiers bei Jacques Derrida. In seinem Aufsatz ‚Sporen. Die Stile Nietzsches‘ stellt Derrida die Oberfläche, die die ‚Wahrheit‘ der Frau ist, der männlichen Wahrheit der Kastration gegenüber. Die Frau, die an diese Wahrheit nicht glaubt, dass sie sich nicht als kastriert begreift, verschleiert sich, um dem Mann seine Wahrheit vorzuspielen. Unwichtig ist dabei, was die Frau hinter dem Schleier verbirgt, ob sie verbirgt, dass eigentlich ‚nichts‘ ist oder mit dem Schleier dieses Nichts bloß vortäuscht. Die Frau führt mit ihrer Schleiermetaphorik die männliche Ordnung vor, unterstellt diese ihrem Schleierspiel. Denn erst mit dem Schleier verleiht sie die Tiefe, derer die Wahrheit bedarf, um als solche zu erscheinen. Die männliche Wahrheit (der Kastration) behauptet sich in einer Metaphorik des Ver- und Enthüllens und erscheint damit als Effekt dieser Schleiermetaphorik, wie Derrida im Anschluss an das Nietzschezitat ausführt: „Die ‚Wahrheit‘ wäre also nur eine Oberfläche, sie würde erst tiefe, nackte, begehrenswerte Wahrheit durch den Effekt des Schleiers, der über sie fällt.“ (Derrida, Jacques: Sporen. Die Stile Nietzsches, in: Hamacher, Werner (Hg.): Nietzsche aus Frankreich, Frankfurt/Berlin 1986, S. 131–168, S. 138). Derrida macht weiter darauf aufmerksam, dass die Frau dem Mann, um ihn zu verführen, die Kastration, die nun als seine Wahrheit bzw. die der phallogozentristischen Ordnung erkannt werden kann, bloß vortäuscht. Mit dieser Täuschung – und hierin erkennt Derrida ihr subversives Potenzial – bricht die Frau in die männliche Ordnung ein, die nicht bestätigt, sondern unterwandert, indem sie mit dieser ihr Spiel treibt.

46 Lévinas, Emmanuel: Die Spur des Anderen, a.a.O., S. 221.

47 Ebd., S. 227.

48 Ebd., S. 229.

49 Ebd., S. 281.

Die Maske erhält allein dadurch Bedeutung, dass sie auf etwas dahinter Liegendes verweist. Im gleichen Zuge kommt ihrem Träger Bedeutung zu, der – dieser Deutung folgend – untrennbar an diese gebunden bleibt.

Ausgehend von seinem Verständnis der Maske entwickelt Lévinas eine Phänomenologie, in die „das Verstehen des ‚Erscheinens‘ und des ‚sich Verbergens‘ gehört“,⁵⁰ deren Hintertreibung sich im Denken der Spur ankündigt.

Wie deutlich geworden ist, folgt das Erscheinen der Maske einem wechselseitigen Prozess von Verbergen und Enthüllen. In der Analyse jener Logik, der die Maske angehört, tritt also auch das zentrale Paradoxon des Repräsentationssystems hervor: Etwas muss sich verbergen, um zu erscheinen bzw. wird anwesend, indem es abwesend wird. Dieses Paradox rührt an die Grenze dieser Ordnung, der sich Lévinas in seinen Überlegungen zur Spur, zum Antlitz, zum Anderen zuwendet. Insofern markiert das Paradox die Grenze jener Ordnung, die es begründet, und ermöglicht es auf diese Weise, den Blick auf das zu richten, was außerhalb dieser Ordnung liegt, bzw. die Frage danach zu stellen, was von der Ordnung ausgeschlossen werden muss.⁵¹ Die sich hieran unmittelbar anschließende wichtige Frage, wie der Andere sich seinem Verschwinden widersetzen kann, ohne seine Andersheit aufgeben zu müssen, markiert einen weiteren wichtigen Aspekt der Überlegungen Lévinas' zum Antlitz bzw. zur Nähe. Im Verhüllen ereignet sich die mit der Veräußerung des Anderen einhergehende Enthüllung, in der Lévinas eine wesentliche Tendenz des westlichen Denkens sieht. „Die abendländische Philosophie fällt mit der Enthüllung des Anderen zusammen; dabei verliert das Andere, das sich als Sein manifestiert, seine Andersheit.“⁵² An anderer Stelle spricht Lévinas auch von der Verzehung des Anderen im Selben.⁵³

In seiner an Jacques Lacan angelehnten Analyse des narzisstischen Systems weist Pierre Legendre darauf hin, dass der Körper als Bild in das Repräsentationssystem eingeht, also abwesend anwesend ist. Im gleichen Zuge verschwindet die biologische Dimension des Körpers in seinem Bildwerden: Der Körper ist nicht repräsentierbar bzw. – der paradoxalen Gedankenföhrung folgend – ist repräsentierbar nur als Bild. „The body can only become sayable if it makes himself an image. The basis axis of meaning – the bond between himself, word and thing – is indissociable from the subject's structure of representation.“⁵⁴ Legendre betont, dass die Logik der Repräsentation im ‚ursprünglichen‘ Verschwinden des Körpers gründet – in der Teilung von Körper und Bild und der daraus ableitbaren Trennung von Gegenstand und Begriff. Ausgehend von dem Paradoxon, dass der Körper im Moment seines Anwesendwerdens abwesend ist, bringt Lévinas das Antlitz

50 Ebd., S. 230.

51 Dieses Ausgeschlossene schreibt sich der Ordnung selbst ein in den Brüchen, die das ‚Erscheinen‘ des Anderen darin hinterlässt. Wie Lévinas betont, kann auch der Andere nicht erscheinen, „ohne auf seine radikale Andersheit zu verzichten, ohne in eine Ordnung einzutreten.“ (ebd., S. 241).

52 Ebd., S. 211.

53 Dort heißt es: „Im Bereich des Seins verkehrt sich entdeckte Transzendenz in Immanenz, das Außerordentliche fügt sich der Ordnung, das Andere verzehrt sich im Selben.“ (ebd., S. 228).

54 Legendre, Pierre: *Law and the Unconscious*, a.a.O., S. 212.

ins Spiel, das auf eine ‚Grenze‘ der Ordnung der Repräsentation verweist. Antlitz und ‚Körper‘ gehören der gleichen Dimension – Leiblichkeit – an.⁵⁵

Das Antlitz ist der Logik des Ent- und Verbergens entzogen. „Es ist seines eigenen Bildes entkleidet“⁵⁶, damit also zugleich dem Re-Repräsentationssystem entzogen. Auf diese Weise widersetzt sich das Antlitz seiner Einverleibung bzw. seiner Umwandlung in das Selbe: das Antlitz entfaltet sich im Entzug. Dennoch ist die Abwesenheit des Antlitzes nicht bedeutungslos.⁵⁷ Lévinas leitet davon die für sein Denken wichtige Frage ab, wie dieses sich dem Selben, der Logik der Repräsentation widersetzende Bedeuten vorstellbar ist.

Den sich daraus ergebenden Fragen geht Lévinas in seinen Überlegungen zu einem Bedeuten der Spur weiter nach. Interessant ist in diesem Zusammenhang die folgende Äußerung Legendres: „We see the image as the trace of an absent presence.“⁵⁸ Aufgrund seiner Bestimmung, etwas Abwesendes zu repräsentieren, unterhält das Bild vielfältige Beziehungen zu jenem Abwesenden, die denkbar werden im Begriff der Spur.

In Bezug auf ein ‚Bedeuten der Spur‘ unterscheidet Lévinas zwischen Bezeichnen und Bedeuten. Rückbezogen auf das Antlitz, liegt der folgende Schluss nahe: das Antlitz bedeutet, ohne etwas zu bezeichnen. Das Abwesende, von dem das Antlitz herkommt bzw. mit dem es untrennbar verbunden ist, lässt sich nicht enthüllen, da es jeder Hülle entbehrt. Ansonsten würde es mit seiner Maske zusammenfallen, wie im Folgenden deutlich wird: „Das Antlitz stellt sich dar in seiner Nacktheit; es ist nicht eine Gestalt, die einen Hintergrund verbirgt und eben dadurch auf ihn verweist, nicht eine Erscheinung, die ein Ding an sich verhüllt und eben dadurch verrät. Wäre dem so, dann hätten wir im Antlitz eine Maske, die es voraussetzt. Wenn *bedeuten* dasselbe wäre wie *bezeichnen*, dann wäre das Antlitz unbedeutend.“⁵⁹ Die

55 Vittoria Borsò weist im Folgenden auf einen für Lévinas’ Denken der Nähe ebenfalls zentralen Aspekt hin: „Gerade am Körper zeigt sich aber auch, dass die Grenze auch eine Schwelle ist, eine Kontaktfläche zum Anderen.“ (Borsò, Vittoria: Grenzen, Schwellen und andere Orte – „... La géographie doit bien être au coeur de ce dont je m’occupe“, a.a.O., S. 25).

56 Lévinas, Emmanuel: Die Spur des Anderen, a.a.O., S. 222.

57 Interessant ist in diesem Zusammenhang die folgende Überlegung Borsòs zur Materialität der Schrift bzw. des Bildes, die diese vor dem Hintergrund ihrer Auseinandersetzung mit Merleau-Pontys und Waldenfels’ ‚Denken des Leibes‘ formuliert: Die „Leiberfahrung bleibt dabei jedoch jenseits des Diskursiven und Erkennbaren, schreibt sich aber in die Schrift oder in das Bildmedium als Differenz ein. Die Differenz äußert sich als Leerstelle oder als Überschuss, als Brechung oder Friktion. Sie macht sich durch Verneinung des Diskursiven (etwa durch Leerstellen) oder durch transgressive Formen bemerkbar.“ (Borsò, Vittoria: Schriftkörper und Bildmaterialität – Narrative Inszenierungen und Visualität in Gustave Flauberts ‚Salammbô‘, a.a.O., S. 32).

58 Legendre, Pierre: Law and the Unconscious, a.a.O., S. 214.

59 Lévinas, Emmanuel: Die Spur des Anderen, a.a.O., S. 227. Jedem Zeichen haftet also ein Abwesendes an, das im Begriff der Spur artikulierbar wird. Was aber wiederum meint Lévinas, wenn er umgekehrt argumentiert, die Spur sei ein Zeichen: „Die Spur ist nicht ein Zeichen wie jedes andere. Aber sie hat auch die Funktion eines Zeichens. Sie kann als Zeichen gelten.“ (ebd., S. 227). Die Spur hat die Funktion eines Zeichens, insofern sie auf etwas Abwesendes verweist, ohne dieses einzuholen, im Sinne einer Anzeige, die zugleich den Rückzug des Angezeigten bestätigt. Das Bedeuten der Spur liegt also darin, den Rückzug

diesen Überlegungen zugrunde liegende wichtige Frage ist jene nach der Bedeutsamkeit dessen, was der Logik der Repräsentation zum Opfer fällt: „Gibt es auf der Welt irgend etwas, das dieser primordialen Ordnung der Gleichzeitigkeit zu widerstehen vermöchte, ohne sogleich aufzuhören zu bedeuten?“⁶⁰ Im Ausloten der Grenze des Repräsentationssystems gelingt Lévinas ‚das Kunststück‘, dem scheinbar Un-bedeutenden Bedeutung zuzuweisen, ohne dieses zugleich der Ordnung einzuverleiben. Voraussetzung dafür ist die Umdeutung des Zeichenbegriffs, die im Begriff der Spur vollzogen wird, zu verstehen als ein Bedeuten, „das der Rede, die es auffasst, nicht synchron ist und sich nicht ihrer Ordnung einfügt.“⁶¹ Indem Lévinas also die Frage der Spur mit der des Zeichens verknüpft, führt er dieses einem erweiterten Verständnis zu, das über seine vermeintlich zentrale Funktion, Bedeutungsträger zu sein, hinausweist bzw. das diese durchkreuzt.

Das Antlitz also ist außerhalb des Seienden, der Erkenntnis und der Wahrheit zu denken. Es ist der Ordnung entzogen bzw. kommt von außen auf die Ordnung zu, stellt eine Bewegung her zu dem, was der Ordnung entgeht, von dieser ausgeschlossen ist, die auf Ausschluss gegründet ist. In dieser Berührung mit dem Anderen als dem von der Ordnung Verdrängten, Ausgeschlossenen liegt für Lévinas die ethische Dimension einer jeden Beziehung: „In der Gegenwart des Nächsten streift man also eine Abwesenheit, kraft derer die Nähe nicht bloße Koexistenz und Ruhe ist, sondern die eigentliche Nicht-Ruhe, die Unruhe.“⁶²

Lévinas' Plädoyer für eine Moral vor jeder Moral

Die in der Nacktheit des Antlitzes bzw. des Anderen erfahrbare Bedürftigkeit produziert überdies eine Form des Mitleidens, von der ausgehend sich die Frage nach den Bedingungen für ein moralisches Handeln in neuer Weise stellt. So fordert uns die Nacktheit und Schutzlosigkeit all jener Flüchtlinge beispielsweise, die in selbst gebauten Booten das Ufer des europäischen Kontinents erreichen, dazu heraus, über eine ethische Verantwortung jenseits von staatlich verordneten Gesetzen und Normen nachzudenken und hieraus Konsequenzen für die politische Gestaltung der Gesellschaft zu ziehen. Rafael Capurro unterstreicht im Folgenden die radikal politische Bedeutung von Lévinas' zentraler Denkfigur: „Ich meine, dass das Antlitz des Anderen durchaus gesellschaftspolitisch zu verstehen ist: Es sind die Leiber und Gesichter der Hungernden, die das satte Selbst einer Gemeinschaft oder einer Gruppe von Ländern in Frage stellen. Auch in dieser Begegnung ist das Dritte gegenwärtig, als jene Dimension nämlich, die die Ebene der bilateralen Beziehungen und Verträge sprengt.“⁶³

anzuzeigen. Mit dieser veränderten Bestimmung geht die Modifikation der Zeichenfunktion einher.

60 Ebd., S. 239.

61 Ebd., S. 240.

62 Ebd., S. 283/284.

63 Capurro, Rafael: Sprengsätze. Hinweise zu E. Lévinas' „Totalität und Unendlichkeit“, zuerst erschienen in: *prima philosophia*, April–Juni 1991, Bd. 4, Heft 2, S. 129–148, S. 143.

Eine weitere Dimension der ‚Nähe‘ läuft demnach auf die Frage der Moral zu, wie diese in der folgenden Passage anklingt: „So ist Nähe auf anarchische Weise die Beziehung zu einer Singularität ohne Vermittlung irgendeines Prinzips oder irgendeiner Idealität.“⁶⁴ Nähe wird hier verstanden als eine Moral vor jeder Moral: dem uns Berührenden können wir uns nicht entziehen bzw. entzogen werden. Zygmunt Bauman fasst diese spezifische Implikation der Nähe wie folgt zusammen: „Moral ist so untrennbar an menschliche Nähe geknüpft, daß für sie in gewisser Weise die Gesetze der optischen Perspektive gültig sind. Direkt vor unseren Augen wirkt Moral überdimensional, mit zunehmender Entfernung schwindet jedoch das Verantwortungsgedühl für den Anderen“⁶⁵. Entscheidend ist die in Anlehnung an Lévinas gewonnene Einsicht, „daß die starken moralischen Impulse vorgesellschaftlich existieren“⁶⁶, also unabhängig von Institutionen bzw. von außen verhängten gesellschaftlichen Normen. Im Umkreis dieser Überlegungen geht es darum, den Weg zu einem Denken zu bahnen, das der gesellschaftlichen Manipulation des Moralischen etwas entgegenzusetzen hat, deren Mechanismen Bauman treffend wie folgt beschreibt: „die soziale Erzeugung von Distanz, die den Druck moralischer Verantwortung aufhebt oder schwächt; der Austausch moralischer durch technische Verantwortung, die die moralische Signifikanz des Handelns verschleiert; ferner die Praktiken der Segregation und gesellschaftlichen Isolierung, die die Indifferenz gegenüber dem Schicksal des Anderen fördern und den moralischen Reflex unterbinden“.⁶⁷

Bauman stellt die Frage nach den Bedingungen für ein moralisches Handeln vor dem Hintergrund der mit dem Holocaust zu Tage tretenden erschreckenden Tatsache, dass die Mehrzahl der Vollstrecker des Genozids ‚normale‘ Menschen waren, die in ihrem Handeln nicht von der Norm abwichen, somit auch nicht das Gefühl hatten, unrecht zu tun. Aus diesem Dilemma erwächst für Bauman die Notwendigkeit, die vermeintlich unproblematischen, normalen Muster rationalen Handelns genauer zu analysieren. Er weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass der auf Kooperation der Opfer gegründete Vernichtungsapparat des Nationalsozialismus – darin liegt ein wesentlicher Aspekt seiner erschreckenden Effektivität, sein ‚reibungloses‘ Funktionieren – aus der Trennung des auf Rationalität gegründeten Prinzips der Selbsterhaltung von der moralischen Verantwortung bezog:⁶⁸

64 Lévinas, Emmanuel: Die Spur des Anderen, a.a.O., S. 298.

65 Bauman, Zygmunt: Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust, Ulm 1992, S. 207. Anders als Bauman bindet Lévinas Moral an den Bereich des Unsichtbaren: „diese Unsichtbarkeit, die Berührung wird – sie liegt nicht an der Bedeutungslosigkeit dessen, was nahe ist, sondern an einer Weise zu bedeuten, die ganz anders ist als die Weise der Darstellung, an einem *Jenseits* des Sichtbaren.“ (Lévinas, Emmanuel: Die Spur des Anderen, a.a.O., S. 297). Interessant wäre es zudem, die Frage nach den Implikationen dieser unterschiedlichen Deutung der Nähe an den Ausgangspunkt einer ‚Ethik des Spiegels‘ zu stellen.

66 Bauman, Zygmunt: Dialektik der Ordnung, a.a.O., S. 213.

67 Ebd., S. 213/214.

68 Marek Edelman – der letzte noch lebende Kommandeur des Aufstands im Warschauer Ghetto – kommt innerhalb seiner Analyse der Perfidität des Systems, das mit ‚todsicherem‘ Kalkül auf die Mitarbeit der Opfer setzte, die auf diese Weise – der Logik der Selbsterhaltung folgend – ihrer eigenen Vernichtung zuarbeiteten, zu einem ähnlichen Ergebnis: „Zurück zur jüdischen Polizei. Man konnte in gutem Glauben in sie eintreten, aber jede Macht – in diesem Fall

„Der Holocaust hat uns gezeigt, wie schnell Menschen, die man in eine Situation zwingt, in der es keine gute Entscheidung mehr gibt, oder in der der Preis für gute Entscheidungen unendlich hoch ist, die Frage moralischer Verpflichtung verdrängen oder gar nicht erst stellen und sich statt dessen ganz dem Gebot des rationalen Interesses und der Selbsterhaltung unterwerfen.“⁶⁹

Das Fazit seiner Analyse lautet daher wie folgt: „In jedem System, in dem Rationalität und Ethik in entgegengesetzte Richtungen weisen, bleibt die Humanität auf der Strecke.“⁷⁰

Ein Weg aus dem hier skizzierten ‚Dilemma‘ kristallisiert sich vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit Lévinas’ Denken der Nähe heraus, das für Bauman am Ausgangspunkt einer neuen soziologischen Betrachtungsweise von Moral steht. Die besondere Bedeutung liegt für ihn dabei im Postulat der Unhintergebarkeit von Verantwortung, die sich direkt vom Anderen herleitet bzw. aus der Begegnung mit dem Anderen hervorgeht, einer mit Lévinas zu verstehenden Verantwortung vor jeder Verantwortung, die noch vor jeder durch die Gesellschaft auferlegten Moral existiert: „Der Andere existiert ewig und allein durch meine Verantwortung; diese ist der Modus seiner Gegenwart und Nähe.“⁷¹ Das ‚In-Beziehung-Treten‘ mit dem

eine Karikatur der Macht über Leben und Tod – korrumpiert am Ende. Das ist ein Menschheitsgesetz. Und jede Macht, die eine Hoffnung, eine Möglichkeit des Überlebens bietet, ist in einer Situation, in der alle sterben, eine demoralisierende Macht. Neunundneunzig Prozent dieser Leute haben sich demoralisieren lassen. [...] Das Wichtigste ist aber das Leben. Und für dieses nackte Leben ist der Mensch bereit, alles zu opfern, den anderen zu opfern, zu töten. Daraus entsteht das Syndrom Pétain, entstehen die Kollaboration und die Konzentrationslager.“ (Edelmann, Marek: *Der Hüter*. Marek Edelmann erzählt, München 2002, S. 52/53.

69 Bauman, Zygmunt: *Dialektik der Ordnung*, a.a.O., S. 221.

70 Ebd., S. 221. Bauman weist in diesem Zusammenhang auf den blinden Fleck der Soziologie hin, die die existenzielle Modalität des Zwischenmenschlichen im Gegensatz zur gesellschaftlichen Struktur nur selten untersucht habe: „Die Untersuchung der soziologischen Relevanz dieser Grunderfahrung in den Sozialwissenschaften steht bis zum heutigen Tage aus.“ (ebd., S. 194). Die Antwort auf die Frage nach den möglichen Gründen hierfür liegt nach Baumann in der fehlenden theoretischen Wertschätzung der Figur des Anderen begründet: „Die soziologische Wertschätzung erkennt dem ‚Sein mit Anderen‘ (das heißt mit anderen Menschen) keinen besonderen Status und keine eigene Signifikanz zu. Der Andere wird in Konzepten wie Handlungskontext, Situation des Handelnden oder, allgemeiner, dem Umfeld subsumiert [...]. Dem Anderen wird keine Subjektivität eingeräumt, die ihn den ‚Konstituenten des Handlungskontextes‘ gegenüber abgrenzt“ (ebd., S. 194). In den Theorien zum Handlungskontext wird der Andere auf eine berechenbare und manipulierbare Größe zweckgerichteten Handelns reduziert. Die Bedeutung des Anderen erschöpft sich in dieser Perspektive auf seine Verfügbarkeit für die Ziele und Zwecke der Handelnden.

71 Ebd., S. 196. Vergleichbar der Position von Lévinas und Baumann begreift auch Flusser Verantwortung als eine – sich unabhängig von den konkreten gesellschaftlichen und familiären Rahmenbedingungen einstellende – Grundvoraussetzung menschlichen Miteinanders. Die Erfahrung der Heimatlosigkeit des Migranten rührt dabei an die Notwendigkeit, eine Verantwortung vor jeder von außen auferlegten Verantwortung zu postulieren. Wie bereits weiter oben deutlich wurde, sieht Flusser jenes ‚Primat‘ der Verantwortung umgesetzt im

Anderen geht mit der Übernahme von Verantwortung einher – seine Bande bestehen aus Verantwortung. Lévinas' Kritik am Primat des Selben bildet die Grundlage seiner Ethik.⁷²

Die bedingungslose Übernahme von Verantwortung vor jeder – von der Gesellschaft – auferlegten Pflicht stellt für Lévinas die allererste Voraussetzung für die Subjektwerdung dar. Wie Bauman im Folgenden ausführt, liegt darin der entscheidende Wendepunkt für ein anderes Subjektverständnis: „Für Lévinas ist *Verantwortung die wesentliche, primäre und fundamentale Funktion der Subjektivität*. [...] Ich werde verantwortlich, indem ich mich als Subjekt konstituiere. Dieses Verantwortlichwerden ist der Prozeß der Subjektwerdung.“⁷³ In den Worten Lévinas': „Ichsein (bedeutet; A.W.), sich der Verantwortung nicht entziehen zu können“.⁷⁴ Mit dieser im Primat der Verantwortung vollzogenen Infragestellung des Selbst durch den Anderen geht die Herstellung von Solidarität einher: „macht mich dem Anderen in unvergleichbarer und einziger Weise solidarisch.“⁷⁵

Verantwortung im Sinne Lévinas' zielt auf ein anderes Subjektverständnis. Der Andere entgeht der Einverleibung: Nicht das Ich tritt an die Stelle des Anderen, sondern es ist immer schon in der Position des Anderen, dem es unendlich verantwortlich ist. Jenes Verwiesensein des Ich auf die Position des Anderen, ohne diese zugleich einnehmen zu können, bestimmt Lévinas als „Übernahme von Verantwortung im Sinne der Substitution“.⁷⁶ Er beschreibt diesen Vorgang als „Umkehr des Ich zu sich“.⁷⁷ Die hieraus hervorgehende andere Form von Subjektivität ist noch vor der Herstellung von Identität und auch vor der Freiheit einer Person zu denken. Die Subjektwerdung vollzieht sich vielmehr in der direkten Übernahme von Verantwortung. In den Worten Lévinas': „Das Ethische bedeutet eine Umwendung von Subjektivität.“⁷⁸

Lévinas lenkt den Blick auf das ‚ethische Ereignis der Kommunikation‘ – zu verstehen im Sinne einer Kontaktnahme bzw. einer Berührung, in der ich mich dem Nächsten nähere –, als Voraussetzung einer jeden Form von Kommunikation. Seine Umdeutung des Kommunikationsbegriffs gründet

jüdisch-christlichen Gebot der Nächstenliebe. Die in der Heimatlosigkeit gewonnene Freiheit stellt sich für Flusser als Freiheit der Verantwortung gegenüber dem Nächsten dar. „Es ist jene Freiheit, die vom Judenchristentum gemeint ist, wenn es die Nächstenliebe fordert und vom Menschen sagt, er sei ein Vertriebener in der Welt, und seine Heimat sei anderswo zu suchen.“ (Flusser, Vilém: Von der Freiheit des Migranten, a.a.O., S. 26).

Bauman, Zygmunt: Dialektik der Ordnung, a.a.O. S. 196.

72 Dabei zielt die ethische Forderung, den Anderen zu empfangen, darauf, die eigene Freiheit durch ihn in Frage stellen zu lassen.

73 Bauman, Zygmunt: Dialektik der Ordnung, a.a.O., S. 197/198.

74 Lévinas, Emmanuel: Die Spur des Anderen, a.a.O., S. 224.

75 Ebd., S. 224.

76 Ebd., S. 326.

77 Ebd., S. 326.

78 Ebd., S. 275. Lévinas formuliert seine Kritik am traditionellen Subjektbegriff überdies als Kritik an dem vom symbolischen System der Sprache abgeleiteten Kommunikationsbegriff. Die Berührung mit einer absoluten und als solcher unvorstellbaren Singularität, welche weder thematisiert noch dargestellt werden kann, bestimmt Lévinas als ‚ursprüngliche Sprache‘, als Fundament einer jeden Sprache. Darin liegt eine wesentliche Dimension der im Begriff der Nähe vollzogenen Umwendung der Subjektivität.

also in der Frage nach der allerersten Bedingung von Kommunikation, deren Beantwortung Lévinas von seinen Überlegungen zur Nähe herleitet. Indem er also dieser Frage den Vorrang vor der ansonsten diesen Diskurs dominierenden Frage nach der Zielsetzung von kommunikativem Handeln gibt, kehrt Lévinas die ethische Dimension von Kommunikation hervor. Oder anders gesagt: Die Umdeutung wird vollzogen, indem die eigentliche Bestimmung von Kommunikation aus ihrer allerersten Bedingung abgeleitet wird. Dies gelingt im Zusammendenken von Sprache und Berührung, damit also noch vor der Funktion der Sprache, Informationen zu übermitteln: „Welche auch immer die in der Rede übermittelte Botschaft sei, das Reden ist Berührung.“⁷⁹

Zur ethischen Dimension der Berührung im Spiegel in Özdamars Erzählung ,Der Hof im Spiegel‘

Hinsichtlich der Frage nach der Bedeutung der Berührung des Spiegels in Özdamars Erzählung ‚Der Hof im Spiegel‘ ist die folgende Überlegung Lévinas’ von zentraler Bedeutung: „Ich deute „die zwischenmenschliche Beziehung so, als ob aus der Nähe zum Anderen – über das Bild, das ich mir vom anderen Menschen mache, hinaus – aus seinem Antlitz und Ausdruck (wobei der gesamte menschliche Körper Ausdruck ist) für mich die *Verpflichtung* erwächst, ihm zu dienen“.⁸⁰ In der Berührung des Spiegels wird die für die Subjektconstitution zentrale Bedeutung des Imaginären durchkreuzt, die Homi K. Bhabha, Bezug nehmend auf Jacques Lacan, folgendermaßen beschreibt: „Das Imaginäre ist die Transformation, die während der formativen Spiegelphase im Subjekt stattfindet, wenn das Subjekt ein diskretes Bild annimmt, das ihm erlaubt, eine Reihe von Äquivalenzen, Gleichheiten, Identitäten zwischen Objekten der umgebenden Welt zu postulieren. Dieses Positionieren ist jedoch selber problematisch, denn das Subjekt findet und erkennt sich durch ein Bild, das gleichzeitig entfremdet und daher potentiell konfrontativ ist.“⁸¹ Dieses Moment der Entfremdung wird jedoch in der Betonung des taktilen Aspektes der Begegnung im Spiegel nicht aufgehoben – im Modus der paradoxalen Überwindung der durch den Spiegel gestifteten Beziehung –, sondern vielmehr produktiv umgesetzt in eine auf Konfrontation mit dem Anderen abzielende Bewegung, die den Leser einschließt. Die Geste der Berührung des Bildes der sich im Spiegel zeigenden Person deutet bereits auf deren tatsächliches Erscheinen im Spiegelraum hin. Die sich hierin zugleich ankündigende Durchkreuzung der imaginären Ordnung geht einher mit der Umdeutung des Spiegels als vormals narzisstischer Grund des Subjekts, der nun die Begegnung mit dem Anderem stiftet. Zudem rückt der Spiegel Fernes näher, er simuliert Nähe. Damit wird die vor den Spiegel tretende Erzählerin auf jene Dimension des Zwischenmenschlichen verwiesen, die für Lévinas aus der Nähe zum Anderen hervorgeht. Der präsentische Vollzug des ‚Erzählens im Spiegel‘ suggeriert Nähe in dem von Lévinas beschriebenen Sinne: als Forderung nach einem anderen Verständnis von Subjektsein sowie der ethischen Verantwortung gegenüber dem Anderen.

79 Ebd., S. 274.

80 Zitiert nach: Bauman, Zygmunt: *Dialektik der Ordnung*, a.a.O., S. 197.

81 Bhabha, Homi K.: *Die Verortung der Kultur*, a.a.O., S. 113/114.

In der Berührung der Spiegelfläche verwandelt sich die Grenze zum Anderen in eine Schwelle bzw. Kontaktfläche. Diese im Spiegel angezeigte Dimension der Begegnung mit dem Anderen ist noch vor seiner Trennung in Mitmensch und Fremden zu denken. Insofern betont Emine Sevgi Özdamar in der erzählerisch entfalteten Begegnung im Spiegel die Bedeutung von Solidarität in der Beziehung zum Anderen. Die Erzählerin nimmt Anteil an den Geschichten der anderen Hofbewohner und solidarisiert sich auf diese Weise mit ihnen.

Das ‚Bedürfnis‘ nach Nähe entspringt einem Verlangen, das außerhalb der Dichotomie von Geist und Körper, Innen und Außen zu denken ist. Vielmehr artikuliert sich dieses Bedürfnis in einem Zwischenbereich. In der Verwendung jener berühmten und bedeutungsschweren Metapher des Spiegels realisiert Özdamar die Idee von Zwischenräumlichkeit, die die Begegnung mit sich selbst als dem Anderen, dem ‚leibhaftig‘ in Erscheinung tretenden Anderen, ermöglicht.

