

5 Fazit

Betrachtet man die lévinasische Verantwortungskonzeption und damit den Appell zur Verantwortungsübernahme für den Anderen, lässt sich die Besonderheit des lévinasischen Denkens erkennen. Lévinas positioniert sich weder in „einer verbreiteten tendenziellen Einschätzung einer „erbaulichen Philosophie, noch präsentiert er sich mit einer Rede von der apriorischen Verantwortlichkeit als Moralist“ (Dickmann 1999, S. 101). Die Besonderheit des lévinasischen Denkens liegt in seiner Auslegung der ethischen Relation zwischen zwei irreduzibel verwobenen Bereichen der Konkrektion in der Figur des Selben und der des Anderen.

Das konkret begegnende Gegenüber erscheint nicht als abstrakte Kategorie von Andersheit, sondern repräsentiert sich als Teil des imperativischen Anspruchs, den sein Antlitz vermittelt. Diese Vorstellung bricht mit der Perspektive einer logozentrischen Philosophiegenese. Das lévinasische Subjekt versteht sich als einem Anderen gegenüber, den sein intentionales Bewusstsein nicht zu fassen vermag und es doch immer wieder versucht. Während die Zeit in Lévinas' Werk eine entscheidende Rolle einnimmt, so ist es doch niemals eine diachronische Zeitstruktur, die der Selbe und der Andere teilen, vielmehr bleibt der Andere dem Selben trotz seines Sein-für-den-Anderen stets zeitlich entrückt. Aus dieser zeitlichen Trennung und Brechung mit der diachronischen Zeitstruktur, die den Eintritt in eine ethische Zeitstruktur markiert, realisiert sich eine für Lévinas entscheidende ethische Trope: „Wir sind immer zu spät für den Anderen!“ Die Ansprüche, die in dem Appell der Verantwortungsübernahme an den Selben ergehen, sind älter als die des Selben. Das Zu-spät-Sein des Selben konstituiert sich, wenn Lévinas' Verantwortungskonzept nicht als ethischer Rettungsanker für den bereits leidenden Anderen fungiert, sondern seinem Leiden voraus-

eilt und es aufhebt, bevor es in die Realisation eintritt und den Anderen erreicht. Diese Aufgabe muss noch dazu, wenn man sehr konsequent mit der lévinasischen Formel umzugehen gedenkt, ohne ein Streben nach Anerkennung geleistet werden.

Das verhinderte Leid darf nicht als solches artikuliert und damit in die Sphäre der Gegenforderung einbezogen werden, da sich in diesem Fall die Asymmetrie des ethischen Verhältnisses zwischen dem Selben und dem Anderen auflöst. Wichtig ist an dieser Stelle außerdem der Topos der Ausgewähltheit, Lévinas postuliert, dass die Ausgesetztheit dieser konkreten Individuen aneinander kein Produkt der Zufälligkeit sei, denn diese Differenzierung in die Ausgesetztheit und der Appell an die Verantwortung ließen folgern: Niemand kann mich vertreten in meiner Aufgabe, dem Anderen zu helfen.

Diese Aufgabe obliegt allein dem Einzelnen, dem konkret gerufenen Selben. In der Passivität, in der sich der Selbe in seiner Form der Antwort auf den Ruf des Anderen befindet, wird das Recht auf sein Dasein vom Anderen hinterfragt. Weil die Rechte des Anderen als denen des Selben vorgängig gelten, usurpiert der Selbe durch seine Existenz den Platz des Anderen, den er zu Beginn der Verantwortungsrelation an diesen zurückgibt. Diese Handlung erfolgt auf nicht-intentionaler Ebene und dient dazu, der Forderung des Seins-für-den-Anderen in aller gebotenen Passivität Folge zu leisten. Lévinas denkt die Verbindung zwischen dem Selben und der Welt als durch die Verbindung mit dem Anderen vermittelt. Der ethische Anspruch, der im Antlitz des Anderen in die wahrnehmbare Wirklichkeit des Selben eintritt, trägt den Verweis auf den Dritten in sich. Der Dritte konstituiert sich zum einen als Bezugnahme des Selben auf die Welt wie auch als Moment eines rechtlichen Ausgleichs und zeigt an, dass das dyadische Sein für den konkreten Anderen nicht die Erfüllung der lévinasischen Ethik bedeutet, denn auf den Moment der Selbstaufgabe für den Anderen folgt notwendig die Zurückweisung der Ansprüche des Dritten und damit die ausgleichende Gerechtigkeit. Im Antlitz begegnet dem Selben mit der Repräsentanz des Dritten eine Ebene der Moralität, die mit der Intentionalität des Subjekts bricht und gleichzeitig darauf verweist, dass die geforderte Verantwortungsübernahme in einem unendlichen Sinne zwar vom Selben erwartet wird, sich jedoch außerhalb der Möglichkeiten seiner Handlungen befindet. Die Ebene des Dritten, die im Antlitz des Anderen auf die Ansprüche unendlich vieler weiterer Anderer verweist, zeigt, dass die gefor-

derte Gerechtigkeit niemals zu leisten ist, da es sich um eine regulative Idee handelt, die versucht, die Ansprüche unterschiedlicher Gruppen Anderer auszugleichen und in dieser Form eine Einschränkung der lévinasischen Verantwortungskonzeption bedeutet. Dies soll Lévinas folgend jedoch nicht bedeuten, dass eine ethische Verantwortungsübernahme, die als der Gerechtigkeit gleich zu verstehen ist, nicht geleistet werden kann, aber über die jeweilige Begegnung mit dem Anderen und die konkrete Verantwortungsübernahme einen Weg in eine ethische Zukunft weisen kann. Um in diesen Prozess einsteigen zu können, muss der Selbe sein Streben nach Macht und seine willkürliche Freiheit aufgeben und in die Freiheit der auferlegten Verantwortung (ethische Verantwortung) wechseln, dies gilt nach Lévinas als das wesentlichste Opfer, das der Selbe im Angesicht des Leidens des Anderen erbringen muss. Dies kann in eine moralische Relation führen und damit dem menschlichen Vermögen, den Anderen zu töten oder ihn zu verletzen, widersprechen. Im Moment der Übernahme der Verantwortung für den Anderen realisiert sich für den Selben ein subjektkonstituierender Prozess, der ihm kurzfristig die Kontrolle über die Geschehnisse entzieht. Diese obliegt ab diesem Moment dem Anderen, der im ethischen Sinne des Dritten und damit einer Menschheit, die auch den Selben einschließt, handelt. Die lévinasische Verantwortungsethik enthält in dieser Differenzierung eine Reihe positiver Ansätze, speziell eine Verschiebung der Ethik zugunsten des marginalisierten Anderen betreffend, allerdings wirkt die geforderte Moralität auf der Basis des Ausgleichs, der die Folge politischen Handelns sein muss, als unzureichend. In diesem Fall wird eine Institutionalisierung benötigt, die einen Ausgleich zwischen den differenzierten Verantwortlichkeiten schaffen kann, allerdings die Totalität des Anspruchs schmälert. Um das lévinasische Konzept der Verantwortlichkeit anwendbar zu machen und es zu einer Leitlinie der Akzeptanz differenzierter Alteritäten zu entwickeln, benötigt es Engagement und ein Versprechen der Verantwortungsübernahme, das vom konkreten Anderen in Bezug auf das Sein eines potentiellen Dritten erfolgen kann. Zentral bleibt die Idee, dass der Andere, durch seine Andersheit, die in die Sphäre der Wahrnehmbarkeit physisch eintritt, in seiner Präsenz immer eine Unterbrechung des subjektiven Lebenskontextes bedeutet. Er rüttelt wach und ermöglicht eine Transformation der Perspektive. Dieses Wachrütteln ist die essentielle Bedeutsamkeit des Anderen in der sozialen Anwendung der lévinasischen Ethik.

Es ist nicht der Andere, nicht mein Nachbar, der den Diskurs und damit schlussendlich mich, das Subjekt, bildet. Es ist vielmehr ein nahezu unsichtbares Kollektiv an Vorstellungen, dem das Subjekt seine Freiheit zum Zwecke seiner Anerkennbarkeit unterordnet. Ein unendlicher Regress, der durch die Wiederholung normkonformer Akte fortwährt. Die dyadische Perspektive kommt hinzu, wenn die Theorie Lévinas' in Betracht gezogen wird, in dieser wird die Dimension des Anderen konkretisiert, und er tritt aus der gesichtslosen Masse an das Subjekt heran, verbleibt aber zu seinem Schutz vor der subjektzentrierten Matrix der gesellschaftlichen Macht, die in Form des Subjekts erscheint, entrückt. Fern der Vorstellung von gesellschaftlichen Normierungen ist es dem Anderen, dem Opfer, überlassen, über das Subjekt und seinen Entstehungsprozess zu bestimmen. Der konkret begegnende Andere, die asymmetrische Beziehung zwischen beiden sowie das transzendente Moment der Unendlichkeit des Anderen geraten in den Fokus des theoretischen Konzepts. Mit Hilfe der Anrufung nimmt der Andere Kontakt zum entstehenden Subjekt auf und äußert den für die Beziehung essentiellsten Imperativ „Du wirst nicht töten“, mit dieser Anrufung spricht der Andere ein Verlangen im Subjekt an und negiert dieses gleichermaßen, da er sich zur Quelle der Entstehung des Subjekts macht und eine Negation seiner Existenz die Auflösung des Subjekts zur Folge hätte. Die Reaktion auf die Begegnung mit dem im Antlitz repräsentierten Imperativ ist ein Verstehen der Anrufung in der Bereitschaft, in ein Sein-für-den-Anderen einzutreten und damit der Verantwortung für das Sein der unendlichen Alterität nachzukommen, die letztlich auch die Existenz des Subjekts umfasst. Aus dem Wunsch nach Anerkennung, die der Andere durch die Anrufung zusichert, entsteht ein ethisches Subjekt, das sein Sein in das Zeichen des Anderen stellt und diesen als erste Ursache anerkennt. Mit der Übernahme der Verantwortlichkeit für diesen konkreten Anderen ist die Bereitschaft zur Übernahme der Verantwortung für alle in der unendlichen Alterität eingeschlossene Leben verbunden, die das Subjekt nicht ablegen kann, wenn es seinen Status behalten will. Wie eine Umsetzung dieser imperativischen und unendlichen Verantwortung möglich wäre, bleibt in der Terminologie Lévinas' offen, an dieser Stelle lässt sich unter Einbeziehung der politikwissenschaftlichen und soziologischen Schriften Judith Butlers eine erweiterte Perspektive der Anwendbarkeit denken.

Für Butler gilt es, eine Verbindung zwischen der Diskurstheorie Foucaults und der Ethik Lévinas' zu finden. Diese Grundlagen ihrer Theorie

führen zu einer Subjektvorstellung, die sie als eine doppelte Bezugnahme auf die Andersheit versteht. Zum einen umfasst sie die Bedeutung der institutionellen Regeln einer Gesellschaft, die auf das Subjekt einwirken und durch Reflexion und Aneignung transformiert und hinterfragt werden können, zum anderen verweist sie mit Nachdruck auf eine lévinasische Theoriebildung, da Foucault die Begegnung mit dem Anderen als konkreten Einzelnen nur skizzenhaft charakterisiert. Für Butler wirken beide Funktionen zusammen und beziehen sich aufeinander. Die Anerkennung, die das Subjekt zu seiner Konstitution als solches benötigt, ist Produkt einer Gesellschaft, geformt von den Ansichten Einzelner, eine Auseinandersetzung mit dem Anderen als konkretem Anderen ist somit unumgänglich. Deutlicher wird es an der Positionierung zum Thema Rechenschaft. Diese ist stets durch die Existenz des Anderen gekennzeichnet, der das Subjekt auffordert, im Rahmen gegebener gesellschaftlicher Normen und Regeln Stellung zu seiner Handlung zu beziehen. Ohne den Anderen wäre die Möglichkeit des Sich-Erzählens ausgesetzt, und das Subjekt könnte sich nicht ethisch ausrichten.

Neben der Verunmöglichung der eigenen Lebensgeschichte kommen noch weitere wesentliche Anwendungsperspektiven der lévinasischen Ethik in den Werken Judith Butlers zum Tragen. In ihren Konkrektionen schließt sie zum einen die Kritik Irigarays an der Konzeption eines tradierten Bildes der Alterität ein, zum anderen formuliert sie differenzierte Praktiken, wie jene, dass das Leben des Anderen grundlegend mit auf ein gesellschaftliches System von Anerkennung und unterstützenden Institutionen angewiesen sei. Auch ihre Theorie setzt bei Lévinas' Ethik an, postuliert den Schutz des Anderen allerdings in konkreterer Art und Weise und exemplifiziert die Problematik eines Bedürfnisses nach einem stärkeren institutionellen Schutz des Anderen durch Gesetze, da diese auch eine Form von Gewalt seien und daher nicht zu einer Ethik der Gewaltfreiheit beitragen könnten. Butler sieht die Möglichkeit eines potentiellen Ausgleichs und damit einer partiellen Rettung des marginalisierten Anderen in seiner Fähigkeit zu öffentlichem Protest und zur Versammlung, in der ihr zu Folge eine Reimplikation des Antlitzes und mit diesem auch der Anspruch des Anderen wieder in die Gesellschaft zurückkommen könnten. Sie geht davon aus, dass der menschliche Körper als verletzbar und irreduzibel der potentiellen Gewalteinwirkung ausgesetzt sei. In dieser Prekarität erscheint die öffentliche Versammlung als eine Maximierung der Verletzbarkeit, da sich der Mensch in

einen öffentlichen Raum begibt und sich seiner Verletzbarkeit unmittelbar aussetzt. Für Butler ist genau dies der Schlüssel zum Widerstand: die Exklamation des ethischen Anspruches durch die performative körperliche Zusammenkunft auf der Straße oder auch die digitale Versammlung in sozialen Netzwerken.