

7 Radikale Alterität

Sartre ist ein guter Husserlianer und ein Dissident zugleich. Die methodische Entdeckung der Intentionalität eröffnet Sartre den Weg zu einer Philosophie, die das Substanzdenken und den Idealismus hinter sich lässt. Zugleich jedoch ist Husserl in Sartres Augen mit seinen Analysen zu früh stehen geblieben. Da er sich auf die Beschreibung der Erscheinungen beschränke, verdiene er »eher Phänomenist als Phänomenologe«¹ genannt zu werden. Zu einem tieferen Verständnis dessen, wie das Bewusstsein der Phänomene und die Phänomenalität selbst verfasst sind, sei er nie vorgestoßen.

Gegen die horizontale Deutung der Intersubjektivität, wie sie Heidegger, Gadamer oder Merleau-Ponty vertreten, setzt Sartre eine vertikale Radikalisierung des Verhaltens zum Anderen, indem er die Trennung zwischen Subjekt und Anderem herausarbeitet. Er bildet damit den Auftakt zu einer neuartigen Theorie der Alterität.² Allerdings stellt Sartre (wie in den vorangehenden Kapiteln Fichte und Husserl) eine Übergangsfigur dar, insofern er zwar früh die Begegnung mit dem Anderen als eine radikale, entwurzelnde Erfahrung kennzeichnet, diese im Anschluss jedoch in eine statische Dialektik überführt. So

1 | Jean-Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, übers. v. Hans Schöneberg u. Traugott König, Reinbek 1993, 163. Zitiert als: SN.

2 | Auch wenn die Konzentration dieses Kapitels auf eine Theorie inkommensurabler Alterität eine Beschränkung notwendig macht, sei mit Ricœur und Henry zumindest auf zwei weitere Rezeptionsformen der Husserl'schen Theorie der Intersubjektivität in Frankreich hingewiesen. Vgl. Paul Ricœur: »E. Husserl. La cinquième Méditation cartésienne«, in: ders., *À l'école de la phénoménologie*, Paris 1986, 197-225 und »Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité«, in: ders., *Du texte à l'action*, Paris 1986, 281-302 sowie Michel Henry: »Reflexionen über die ›V. Cartesianische Meditation‹ Husserls«, in: ders., *Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie*, übers., hg. u. eingel. v. Rolf Kühn, Freiburg, München 1992, 213-250 sowie »La communication des consciences et les relations avec autrui. Cours d'Aix-en-Provence (1953-1954)«, in: *Revue internationale Michel Henry* (2011), Nr. 2, 139-178.

sehr der Andere im Fokus von Sartres existentialer Ontologie steht, so wenig lassen sich doch intersubjektive Relationen mit seinen Mitteln denken. Levinas und Derrida gehören in diesem Sinne zu den Antipoden Sartres, da sie die intersubjektive Relation als eine paradoxe »Beziehung der Nicht-Beziehung« thematisieren. Sie haben mit Sartre gemein, an Husserl nicht mittels der horizontalen Deutung der Intersubjektivität anzuschließen, sondern vertikal die Entzogenheit des Anderen zu betonen. Ihren Beitrag zur Philosophie der Alterität kann man daher auch eine Theorie des »inkommensurabel Anderen«³ bezeichnen (»ohne gemeinsames Maß«).

7.1 SARTRES DIALEKTIK DES FÜR-ANDERE

Die Bedeutung des Anderen für das Bewusstsein

Sartres eigener Entwurf, der zu Beginn dieses Kapitels vorgestellt wird, weil er im Positiven wie im Negativen die Gestalt ist, an der sich viele der Positionen der französischen Nachkriegsphilosophie reiben werden, trifft eine grundlegende Unterscheidung. Als An-sich wird das Sein bestimmt, das ist, was es ist. Darunter sind Natur und Dinge zu verstehen, die keinen Selbstbezug haben, sondern in ihrer Materialität schlicht »sind«. Dem steht das Für-sich gegenüber, das dementsprechend *ist, was es nicht ist und nicht ist, was es ist*. Was klingt wie ein philosophischer Taschenspielertrick, ist als ontologische Grundstruktur eines Seienden verständlich zu machen. Mit diesem Für-sich meint Sartre das Bewusstsein, das seine Besonderheit darin hat, dass es sich von der bloßen Gegebenheit abhebt. Ein Bewusstsein ist ja nicht einfach nur »da« in der Welt, sondern es verhält sich zu dieser: wahrnehmend, handelnd, sprechend. Indem etwa ein Bewusstsein die Wahrnehmung eines Dings, etwa eines Fußballs, hat, so ist es ganz von diesem Bild erfüllt. Der wahrgenommene Ball »ist« das Bewusstsein, doch zugleich wäre es kein Bewusstsein, sondern der Ball selbst, wenn es sich nicht von ihm unterscheiden würde. Was das Bewusstsein ist (Wahrnehmung des Fußballs), ist es zugleich nicht (nämlich der Ball selbst). So kann Sartre sagen, dass das Für-sich das nicht ist, was es ist. Es »negiert«, oder in Sartres Sprache: »nichtet«, das An-sich. Das Bewusstsein ist eine nichtende Existenz, weil es sich beständig aus der Abgrenzung gegenüber dem An-sich begründet. Der zweite Teil der oben kursivierten doppelten Bestimmung des Bewusstseins bedeutet, dass es sich nie ganz selbst besitzt. Denn wenn man nun den Blick auf das Selbstverständnis des Bewusstseins richtet, wird deutlich, dass auch hier eine Selbstverfehlung vorliegt. Das Bewusstsein

3 | Alexander García Düttmann: Derrida und ich. Das Problem der Dekonstruktion, Bielefeld 2008, 15 u. passim.

selbst, ohne die Wahrnehmung des Fußballs, wäre leer, also gar kein Bewusstsein, da wir ja seit Husserl wissen, dass Bewusstsein immer nur Bewusstsein »von etwas« ist. So reformuliert der Satz Sartres, das Bewusstsein ist nicht das, was es ist, die Intentionalität. Man könnte vielleicht ein »nicht nur« einfügen, um den abstrakten Gedankengang plastischer werden zu lassen. Das Bewusstsein ist »nicht nur«, was es ist (nämlich eine Bewusstseinsstruktur), weil es sonst gar keinen Bezug zur »Welt« hätte. Es ist immer auch, was es nicht ist, nämlich Bezug zu den Dingen, von denen es Wahrnehmungen hat. Anders und in Sartres Worten gesagt, es transzendiert sich selbst, das Bewusstsein ist immer schon über sich hinaus.

Insofern nun das Für-sich in der soeben bestimmten Weise in der Negation der Dingwelt des An-sich besteht, ist es gänzlich frei. Es kann sich frei in die Welt entwerfen, weil es von keinen materiellen Bedingungen eingeschränkt wird. Sartres Ontologie trennt so scharf zwischen Für-sich und An-sich, dass man seine Philosophie zu Recht einen Dualismus genannt hat, der in der Frage der Intersubjektivität wiederkehren wird. Aus diesem Dualismus folgt aber auch ein Begriff der Freiheit, der an Radikalität nur wenige Konkurrenten in der Philosophiegeschichte scheuen muss. Vereinfacht gesagt lautet die Begründung für diese Freiheit folgendermaßen: Wenn das Für-sich nicht vom An-sich abhängt, hat es keine Fundierung außer seiner selbst. Es ist sich selbst sein eigener Grund, was bedeutet, dass es keinerlei materielle Einschränkungen seiner Freiheit gewärtigen muss. Das Bewusstsein ist reine Selbstbestimmung, die uns als Last erscheinen kann, weil wir die Entscheidungen, was wir damit anfangen, an nichts und niemanden delegieren können. »Ich bin verurteilt frei zu sein.«⁴

Doch diese Beschreibung des freien *cogito* bleibt nach Sartre unvollständig, wenn nicht auch dessen »Außenseite« betrachtet würde. Denn manche Bewusstseinsmodi wie etwa die Scham lassen sich ohne die wirksame Existenz Anderer nicht verstehen. Sartres Anspruch, ein vollständiges Bild der Ontologie des Bewusstseins zu geben, muss also über dessen Beziehungen zum Anderen Aufschluss geben. Täte er das nicht, drohte seinem Unterfangen ganz wie bei Husserl das Damoklesschwert des Solipsismus. Ähnlich wie im deutschen Idealismus, der bei Sartre stets präsent ist, muss eine Lösung gefunden werden, die das Ich nicht ontologisch isoliert und zugleich nicht in einen Realismus zurückfällt, der von einer (wie?) greifbaren Außenwelt ausgeht und damit Ich und Anderen für zwei getrennte Entitäten hält.

4 | SN 764. Konsequenterweise muss Sartre seinen Freiheitsbegriff auf jede empirische Situation anwenden können. Auch die »Zangen des Folterers entbinden uns nicht davon, frei zu sein« (ebd., 873). Spätestens hier wird Sartres Freiheitsbegriff praktisch unbefriedigend und daher theoretisch unplausibel.

Den Lösungen von Husserl und Hegel (im Herr-Knecht-Kapitel der *Phänomenologie des Geistes*) hält Sartre vor, dass sie schließlich das Sein des Bewusstseins nach dem Maß der Erkenntnis bemessen. Damit ist aber das Bewusstsein nicht vollständig erfasst, denn zu ihm gehören auch affektive Modi, wie die bereits erwähnte Scham. Gegen Hegel wendet Sartre ein, dass eine gemeinsame Ebene zwischen Ich und Anderem fehlt. Denn die Vergegenständlichung des Knechts durch den Herrn hinterlässt ein Objekt, das aber seinerseits (weil es kein Subjekt ist) nicht den Herrn zum Objekt machen kann (vgl. SN 440). Aus dem Scheitern der Ansätze von Hegel und Husserl zieht Sartre die Konsequenz: »mein Bezug zu Anderen ist zunächst und fundamental eine Beziehung von Sein zu Sein, nicht von Erkenntnis zu Erkenntnis, wenn der Solipsismus zu widerlegen sein soll« (SN 443). Im »Mitsein« Heideggers scheint eine solche Seinsbeziehung formuliert zu sein. Heidegger setzt nicht wie Hegel auf einen Kampf oder Husserl auf eine wechselseitige Erkenntnisbeziehung, sondern auf eine ursprüngliche Gemeinsamkeit. Daher ist das Bild, das den Heidegger'schen Gedanken kennzeichnet, eher das der »Mannschaft«, in der sich nicht Einzelne als Ich und Du gegenüberstehen, sondern sich als Wir mit einem gemeinsamen Ziel erfahren.⁵ Das ist für Sartre bereits ein erheblicher Fortschritt, weil hier das Sein des Anderen im Sein des Daseins impliziert ist. Aber auch Heideggers Analyse des Mitseins hat ihre Schwächen.

Insofern das Mitsein eine existentielle Kategorie ist, erklärt sie noch nicht das Verhältnis eines Bewusstseins zu diesem oder jenem konkreten Anderen. Die Gefahr des Idealismus bleibt für Sartre auch nach Heidegger bestehen. Man muss vielmehr nachweisen, dass der konkrete Andere am Kern des Für-sich beteiligt ist, dass er keine transzendente Struktur ist, sondern eine Faktizität, die im Für-sich selbst erfahrbar ist. Das Bewusstsein muss mit der Erfahrung des Anderen verknüpft sein, ohne dass dieser ihm äußerlich wäre. Gegen die Theorien von Husserl, aber auch Hegels und Heideggers, richtet sich der Satz: »Man begegnet dem Anderen, man konstituiert ihn nicht.« (SN 453) Daraus folgt auch, dass diese Begegnung nicht den Anderen als Gegenstand thematisieren kann, sondern zeigen muss, wie er als Subjekt erfahren werden kann.

Der Blick des Anderen

Sartres eigene Theorie des Anderen erfolgt als eine Phänomenologie des Blickes. Ausgangspunkt ist dabei das Auftreten des Anderen als Gegenstand in meinem Blickfeld. Wenn ich etwa in einem Park einen anderen Spaziergänger umhergehen sehe, so ist er ein Gegenstand meiner wahrgenommenen Welt.

5 | Der kategoriale Bruch zwischen Husserl und Heidegger ist für Sartre relevant, um seine eigene Position konturieren zu können. Dass diese Auffassung Husserls Theorie unterschätzt, wird in den beiden folgenden Kapiteln deutlich werden.

Doch ist der Andere ja nicht ein Gegenstand wie ein Stuhl, sondern ebenfalls ein intentional auf die Welt (in diesem Fall: den Park) ausgerichtetes Ich. Dieser Andere bezieht sich also seinerseits auf den Rasen, die Stühle und die anderen Spaziergänger ebenso wie ich. Er kann ebenso von diesen Einrichtungen Gebrauch machen, wie ich das in meiner Welt getan habe. Die Bank, auf die ich mich hätte setzen können, kann von ihm besetzt werden. Die Welt, insofern sie ganz dem Bewusstsein gehört, erscheint nun als eine, die auch dem Anderen gehört. »So ist plötzlich ein Gegenstand erschienen, der mir die Welt gestohlen hat.« (SN 462) Ein sonderbarer »Gegenstand«, der bewirkt, dass die Welt, sofern sie auf den Anderen ausgerichtet ist, mir entgeht. Tritt der Andere in meine Welt ein, ist meine Welt nicht mehr nur meine.

Zwei *egos* nehmen je eine Welt wahr, die nicht kongruent zu machen sind. Was in meiner Welt durch die Präsenz des intentional ausgerichteten Anderen verlorengeht, wird Teil der seinen. Intentionalität erscheint hier als eine Weise der Aneignung. Doch solange dieser Andere ein Objekt in meiner Welt bleibt, ist er nicht in der Lage, diesen »Diebstahl« zu vollziehen, da Gegenstände eben in meiner Welt vorkommen, aber nicht selbst als Subjekte agieren können. Die Lage verschärft sich, sobald der Andere sich nicht mehr auf seine Gegenstandswelt bezieht, sondern *mich* anblickt. Dann wird der Andere zum blickenden Ich, zum Subjekt-Anderen, der einen Gegenstand erfasst: mich, der ich dadurch zum Objekt-Ich werde. Die optische Orientierung des Blicks ist dabei paradigmatisch, aber nicht ausschließlich zu nehmen, so dass Sartre auch von raschelndem Gebüsch oder hinter Vorhängen vorgeblich verborgenen Augen sagen kann, sie sähen mich an. Er will darauf hinaus, dass das Ich vom Anderen zum Objekt gemacht wird, insofern es wie ein Gegenstand wahrgenommen wird. Wenn man sagt, jemand fühle die Blicke in seinem Rücken, ohne dass zwangsläufig jemand konkretes hinsieht, so ist damit eine Erfahrung angedeutet, die Sartre zur Grundlage seiner Analyse der existenziellen Intersubjektivität macht. Man erfährt *sich* als Gegenstand der Sichtweisen Anderer und empfindet die eigene Objektheit.

Die bereits erwähnte Scham ist Sartres eindringlichstes Beispiel, an dem er vorführt, was die Erfahrung der Gegenstandsseite des Ichs bedeutet. Als Beispiel zur Schilderung der ontologischen Auslegung des Sich-Schämens dient ihm die Szene, in der jemand durch ein Schlüsselloch schaut und gefesselt von dem ist, was er hinter der Tür erblickt. Dabei bleibt offen, was der Grund für die Attraktion ist, sei es ein voyeuristisches oder ein bloß neugieriges, ein aufklärerisches oder bloß teilnehmendes Interesse. Wichtig ist, dass das schauende Bewusstsein keinerlei Erfahrung von sich selbst hat, es ist ganz bei dem, was es sieht, und gefesselt im wörtlichen Sinn. Es kann nicht von der Stelle, weil es mit dem im Geheimen Gesehenen distanzlos aufgeht. Es ist eine »Art, mich in der Welt zu verlieren, mich durch die Dinge aufsaugen zu lassen wie die Tinte durch ein Löschblatt [...]. Aber diese Eifersucht *bin* ich, ich erkenne

sie nicht.« (SN 468) Eine minimale Distanz wäre jedoch notwendig, so hatten wir schon bei Fichte gesehen, damit Reflexion und damit ein Selbstbewusstsein möglich wäre. Was da schaut, nennt Sartre daher ein »präreflexives cogito«. Die Situation ändert sich abrupt mit dem Hinzutreten eines Anderen. Das Subjekt hört jemanden die Treppe heraufkommen, es ahnt sich ertappt. Unvermittelt wird ihm klar, was es da tut, in welcher Situation es sich befindet. Es realisiert, dass es als jemand wahrgenommen werden muss, der sich unangebrachten, peinlichen oder verbotenen Handlungen hingibt. Die daraus resultierende Scham – und das ist für Sartres Darlegung besonders wichtig – ist nun aber keine Selbstreflexion, in der das Ich sich selbst zum Gegenstand einer bewertenden Betrachtung macht, sondern sie wird gewissermaßen von der Seite her wahrgenommen. Was das Ich erfährt, ist die Tatsache, dass es im Blick des Anderen ein Gegenstand der Beurteilung ist. Seine Außenseite wird ihm an sich selbst erfahrbar gemacht. Das Ich, das mit einem Schlag dem Bewusstsein aufscheint, ist das Ich im Blick des Anderen: ein Objekt-Ich.

»Es genügt, daß der Andere mich anblickt, damit ich das bin, was ich bin.« (SN 473) Das Für-sich hatte Sartre oben als das bestimmt, das nicht ist, was es ist. Mit dem Blick wird also ein Ich erweckt, das Züge des An-sich trägt, insofern dieses als das bestimmt war, das ist, was es ist. Die Gegenständlichkeit des eigenen Ichs wird im Blick des Anderen heraufbeschworen, ohne dass das Ich dies als einen Akt der eigenen Reflexion verstehen kann. »Ich bin für mich nur als reine Verweisung auf Andere.« (SN 470) Daher kann es sein Objekt-Ich auch nicht ganz in sein eigenes Selbstverhältnis integrieren. Die Handlungsmöglichkeiten werden nunmehr in der Perspektive des Anderen eingeschränkt, der Andere zum »Tod meiner Möglichkeit« (SN 476). Was das heißt, kann an der Weiterführung der beispielhaften Szene verdeutlicht werden. Denn die Alternativen, die das Ich hat, um der Entdeckung zu entgehen, hängen nunmehr von den nächsten Schritten des Anderen ab. Die Ecke, in die ich mich flüchten könnte, verliert ihren Charakter als Versteck, weil der die Treppe heraufkommende Andere in sie bereits hineinleuchtet. Sie ist also kein mich möglicherweise verbergendes Versteck mehr. Mein Möglichkeitsraum schränkt sich nach Maßgabe der Möglichkeiten des Anderen ein. Die Möglichkeiten des Anderen »transzendieren« meine eigenen Optionen.

Die Entfremdung des Ich durch Andere

Die Relevanz dieser Analyse besteht für Sartre darin, dass sie zeigt, wie sich eine Seinsbeziehung zwischen Ich und Anderem phänomenologisch ausweisen lässt, die nicht auf eine Erkenntnis zurückführbar ist. Husserl und Hegel, und letztlich auch Heidegger, wirft Sartre vor, über diese Orientierung an der Erkenntnis nicht hinauszukommen. Das Blickphänomen hingegen zeigt, dass es möglich ist, die Wirkung des Anderen an mir selbst auf der Ebene des vor-

reflexiven Bewusstseins zu erfahren, also zu bemerken, dass der Andere für meine Seinsweise relevant ist, auch ohne dass sich die Frage stellt, ob ich den Anderen erkennen kann. »[E]s gibt kein Problem der Erkenntnis des Subjekt-Anderen« (SN 524), weil nur ein Subjekt sich erkennend auf die Welt bezieht, ich aber, unter der Bedingung, dass ich vom Subjekt-Anderen erblickt bin, Objekt und damit nicht erkenntnisfähig bin.

Das Bewusstsein, das als radikale Freiheit gedacht wird, wird durch die Intervention des Anderen auf eine festgestellte Person reduziert. Ich werde ein »jemand«, der in die Welt des Anderen integriert ist, eine Form zugewiesen bekommt und identifizierbar ist. Sartre greift auf das Vokabular aus Hegels Kampf um Anerkennung zurück und nennt das Objekt-Ich »Knecht«, insofern das Ich von einer Freiheit abhängig ist, die nicht die seine ist (vgl. SN 482). Der Andere macht mich »zur Schnecke«. Dadurch wird der Andere zugleich als Subjekt-Anderer erfahren, als derjenige, der im Zentrum der Welt steht, in der ich als Objekt vorkomme. Doch im Gegensatz zu Hegel betont Sartre, weil er ja auf der Ebene des vorreflexiven Bewusstseins spricht, dass »mir dieses andere Bewusstsein und diese andere Freiheit nie gegeben« sind. Das Verhältnis von Ich und Anderem lässt sich nach Sartre gerade nicht als ein wechselseitiger Kampf denken, weil der Subjekt-Anderer für das Ich kein Gegenstand sein kann. Denn wäre er ein Gegenstand, so könnte es nicht als Subjekt das Ich zum Objekt haben und das Ich würde sich nicht als sich schämendes erfahren (vgl. SN 488).

Die Knechtschaft dient nur begrenzt als Metapher für die Entfremdung durch den Anderen, weil Sartre den Blick des Anderen in eine Anonymität der Entfremdung überführt. Nicht nur das Rascheln des Vorhangs und das Knarren der Stufen kann das Gewahrwerden der Gegenständlichkeit des Ich hervorrufen, sondern es bedarf überhaupt keines konkreten einzelnen Anderen, um Wirkung zu zeigen. »[I]ch habe ein Außen, ich bin eine *Natur*« (SN 474) ist die Zusammenfassung dieser Erfahrung. Wenn das Für-sich zum Für-Anderer wird, bedeutet das, dass sich die Blicke vervielfältigen und summieren können. Wie im Verfolgungswahn hört man es überall rascheln und spürt von überall her Blicke. Das Objekt-Ich vermeint sich vor einem Publikum ausgesetzt und spürt die durchdringenden Blicke auf seinem Leib. Die »pränumerische Anwesenheit des Anderen« (SN 504) führt zu einem Für-Anderer als entfremdete Seinsweise, die auf einzelne Blicke nicht angewiesen ist. »Es handelt sich also bei der Erfahrung des Subjekt-Anderen im Grunde gar nicht um eine Erfahrung des fremden Subjekts, sondern um die meiner Objektheit, in der allein mir die Subjektheit des Anderen erfahrbar wird.«⁶ Als »Entfremdung« muss diese Erfahrung nach Sartre gedacht werden, weil das, was ich erfahre (meine Gegenständlichkeit, mein Außen), nicht für mich ist, sondern die

Erfahrung der Weise, wie der Andere mich sieht: »[I]ch erfasse nichts als ein Mirentgehen in Richtung auf...« (SN 494) Daher bleibt diese Struktur unverändert, wenn zum Anderen Dritte hinzukommen. Ganz anders als bei Levinas und Derrida tritt der Dritte nicht in einen Konflikt mit dem Anderen, sondern erweitert nur das Blickgeschehen.⁷ Das Subjekt-Wir, das entsteht, wenn Ich mit einem Dritten den Anderen anblicke und zum Objekt-Anderen mache, ist nach Sartre eine blanke Illusion. Da die Erfassung der Welt und das Handeln in ihr immer als ein rein subjektiver Prozess aufgefasst wird, lässt sich keine Wir-Intentionalität denken. Umgekehrt ist das Objekt-Wir, also das Angeblickt-Werden von Mir und dem Anderen durch den Subjekt-Dritten, keine Modifikation der Situation, sondern nur eine Erweiterung des Für-Andere. In der pränumerischen Andersheit können auch Mehrere Objekte eines Blicks werden, was dazu führt, dass zwischen mir und dem Anderen kein Unterschied mehr besteht und wir durch eine »Verklebung« (SN 508) aneinandergekettet werden. Mit dem Objekt-Wir offenbart sich der Begriff der Entfremdung als universal auf die Existenz des Menschen bezogen.

»Es genügt, daß die detotalisierte-Totalität ›Menschheit‹ existiert, damit irgendeine Pluralität von Individuen sich in bezug auf den ganzen oder teilweisen Rest der Menschen als *wir* erfährt, ob nun diese Menschen ›in Fleisch und Blut‹ anwesend oder real, aber *abwesend* sind.« (SN 731)

Entfremdung wird universal zu einem Charakteristikum des menschlichen Daseins überhaupt, die von der Anwesenheit konkreter Anderer ganz gelöst wird. Die Analyse des Blicks ist gewissermaßen eine phänomenologische Vorbereitung für diese existentialistische Generalthese.⁸ Die wirkungsvolle Existenz des Anderen wird ohne weiteres negativ als eine Verminderung meines eigenen Für-sich-seins ausgelegt.

»Mein Objekt-Ich ist also weder Erkenntnis noch Erkenntniseinheit, sondern Unbehagen, erlebtes Losreißen von der ek-statischen Einheit des Für-sich, Grenze, die ich nicht erreichen kann und die ich dennoch bin.« (SN 494)

Derart losgelöst von der konkreten Begegnung mit dem Anderen, die Sartre doch in seiner Kritik an Hegel, Husserl und Heidegger einzulösen gefordert hat, endet Sartre bei einer apriorischen Konstruktion der Alterität, die eher ontolo-

7 | Vgl. unten S. 173 u. 183.

8 | Auf dieser Grundlage lässt sich dann auch ein Begriff von »Klasse« (der Arbeiter o. ä.) ableiten, der sich als ein Bewusstsein verstehen lässt, das daraus entsteht, dass Andere »uns« zu Arbeitern machen. Vgl. SN 746.

gisch als phänomenologisch zu nennen ist.⁹ Bereits Merleau-Ponty kritisiert an Sartres Theorie des Blicks den phänomenologischen Mangel, dass ich nur lerne, »daß es um mein eigenes Universum herum ein allgemeines Außen gibt«.¹⁰ Der Andere löst sich von den konkreten lebensweltlichen Skizzen, die Sartre zur Explikation anführt, und wird zu einem »allgemeinen Anderen«¹¹, dessen Wirklichkeit die Setzung des *ego* kaum beeinträchtigt. Da Sartre gut cartesianisch von einem *cogito* ausgegangen war, muss er die durch die Alterität erfolgte Entfremdung wieder loswerden. Der zweite Teil der Blickdialektik muss also in einer Wiedergewinnung des Subjekt-Ichs bestehen. Wie soll das vonstatten gehen?

Die Möglichkeit, den Anderen seinerseits als Objekt-Anderen in meine Welt der erfassten Gegenstände zu integrieren, besteht nach wie vor. Allerdings muss im Lichte der Blickanalyse der Begriff des Objekt-Anderen präzisiert werden. Über die freien Möglichkeiten, die dem Subjekt gegeben sind, verfügt auch der Andere. Durch sie transzendiert das Bewusstsein sein Sein. Doch werden diese Möglichkeiten des Anderen, wenn er zum Objekt des Subjekt-Ich wird, ihrerseits überschritten, da er Teil der Welt des Subjekt-Ich geworden ist. Sie werden also »transzendierte Transzendenz« (SN 520), insofern sie von einem Aktivitätszentrum einer Welt ausgehen, die ihrerseits jedoch Teil meiner Welt ist. Dadurch wird die Freiheit des Anderen zu »toten Möglichkeiten« (SN 529), da der Andere sie in seiner Position als Objekt nicht verwirklichen kann. Dieser »Tod« ergibt sich aus der Zentrierung der Sartreschen »Welt« um das freie *cogito*, das nur als frei und möglich erachten kann, was dem Zugriff »seiner« Welt unterliegt. Wären die Möglichkeiten lebendig, d.h. wirkliche Möglichkeiten, so nur unter der Bedingung, dass der Möglichkeitsinhaber, der Andere, Subjekt wäre. Das aber, so dürfte nach dem Gesagten klar sein, hat umgekehrt zur Folge, dass das Ich Objekt würde, und diese Möglichkeiten keine mehr wären.

Resümee & Ausblick

Das Verhältnis von Ich und Anderem ist nach Sartre also nur als eine wechselseitige Vergegenständlichung (Objektivierung) zu denken, die Ausschließlichkeitscharakter hat. Entweder macht der Andere mich zum Objekt oder ich den Anderen. Zwischenpositionen gibt es nicht, weder im Sinne eines Heidegger'schen Mitseins, noch im Sinne einer Koexistenz wie bei Merleau-Ponty. Auch eine Aufhebung der beiden Positionen in eine intermonadische Gemeinschaft wie bei Husserl oder eine transzendente Vernunftgemein-

9 | Vgl. Reinhard Olschanski: Phänomenologie der Mißachtung. Studien zum Intersubjektivitätsdenken Jean-Paul Sartres, Bodenheim 1997, 82.

10 | Merleau-Ponty: Das Sichtbare und das Unsichtbare, 100.

11 | Ebd., 101.

schaft wie bei Kant ist dadurch ausgeschlossen. Daran zeigt sich, dass es Sartre schließlich um eine ontologische Erschließung von Seinsweisen des Subjekts geht und nicht um eine systematische Erfassung der Beziehung zum Anderen. Der Andere erscheint eher als Gefahr, die dem Ich in seiner unbeschränkten Freiheit droht, denn als notwendiges Konstitutivum einer sozialen Welt.

»So ist der Objekt-Andere ein explosives Instrument, das ich mit Furcht handhabe, weil ich um es herum die permanente Möglichkeit ahne, daß *man* es zerspringen läßt und daß ich mit diesem Zerspringen plötzlich die Flucht der Welt aus mir heraus und die Entfremdung meines Seins erfahre.« (SN 529)

Der Andere ist genau deswegen »explosiv«, weil er die Integrität der Welt des existentialistischen Subjekts bedroht. Die drohende Entfremdung durch den Anderen macht die Herrschaft des Subjekts und die Ausübung seiner Freiheit zunichte. Stets könnte der zum Objekt gemachte Andere sich selbst zum Subjekt erheben und mich degradieren. Die Explosivität des Anderen kommt erst mit dessen Tod zur Ruhe, denn nur Tote sind Objekte, die nicht mehr ein Subjekt zu werden drohen. Nur ein toter Anderer ist ein guter Anderer.¹²

Das Verhältnis zwischen Ich und Anderem stiftet kein Band und erläutert keine Grundlegung einer sozialen Beziehung. Es bleibt bei einer Dichotomie, die keine Dynamik entfaltet. »Der Konflikt ist der ursprüngliche Sinn des Für-Andere-seins.« (SN 638) Die einzige Möglichkeit, sich wiederzugewinnen, liegt darin, sich völlig mit dem Erblickt-werden zu identifizieren. Ja, es besteht sogar die Forderung, die Verantwortung für mein Für-Andere-sein zu übernehmen, auch wenn ich nicht dessen Ursprung bin. Hieraus lässt sich Sartres Begriff der Authentizität erklären. Wer nicht bereit ist, seine Objektseite, seine Faktizität und sein Außen zu übernehmen und damit in freier Entscheidung umzugehen, bleibt unaufrichtig. Auch in der Anwendung dieses strukturalen Dualismus auf weitere Seinsmodi ist der Bruch zwischen beiden Seiten leitend. Insofern die Entfremdung durch den Anderen mein Sein bestimmt, wird auch die sprachliche Interaktion als Enteignung aufgefasst. Die Worte sind nie nur meine, so dass ich nie genau weiß, »ob ich das bedeute, was ich bedeuten will« (SN 654). Die Liebe wird als ein Wechselbad zwischen der Unterwerfung unter den Anderen und seiner Unterwerfung unter mich verstanden, weil die Sehnsucht nach Vereinigung nie erfüllt werden kann. Denn idealtypisch will jeder Liebende das (geliebte) Objekt des Anderen sein. Da dies jedoch aus Freiheit geschehen soll (Subjekt-Ich), ist aufgrund der Unvereinbarkeit beider Wünsche der Konflikt programmiert. So verfehlen Sartres Analysen den Kern des intersubjektiven Verhältnisses, auch wenn sie im Einzelfall große Suggestivkraft entfalten.

7.2 DER ABSOLUTE ANDERE BEI LEVINAS

Die Philosophie von Emmanuel Levinas tritt mit einem hohen Anspruch auf. Seiner Auffassung nach ist es der Philosophie des Abendlandes durch ihre gesamte Geschichte hindurch nie gelungen, den Anderen *als Anderen* philosophisch zu erfassen. Alle Varianten der Thematisierung von Platon über Hegel bis Heidegger scheitern daran, dass sie eben »Thematisierungen« des Anderen sind, also *über* den Anderen als Gegenstand sprechen. Andersheit als Thema unter anderen hat sich dann den Kategorien und Strukturen zu unterwerfen, die das Denken bzw. das jeweilige Denksystem generell beherrschen. Dadurch wird der Andere in eine systematische Anordnung eingefügt, die ihm seine Andersheit nimmt. Denn soll Andersheit als das »ganz Andere« in seiner Inkommensurabilität gedacht werden, muss bedacht werden, dass sie sich derart radikal den begrifflichen und ontologischen Festlegungen entzieht, dass der Andere nicht als Thema unter anderen gelten kann.

Gegen Totalität und System

Insofern der Andere in diesem Sinne vergegenständlicht wird, wird die Philosophie von einer Herrschaft des »Selben« regiert. Damit rekurriert Levinas auf Platons Unterscheidung zwischen Anderem und Selbem, die allem Seienden zukommt, insofern je nach Betrachtung etwas jeweils das Andere des Anderen oder das Selbe im Hinblick auf sich selbst ist. Dafür stand in der mittelalterlichen Tradition der lateinische Ausdruck des *aliud*. Das Andere wird so zu einem bloßen ontologischen Begriff des Unterschieds, ohne dass etwas denkbar bliebe, das »ganz anders« ist, also auch anders als der Unterschied zwischen Selbem und Anderem. Diese von Levinas diagnostizierte Herrschaft des Selben lässt sich anhand Nikolaus von Kues' begrifflicher Entscheidung plausibel machen, Gott gerade als den Nicht-Anderen zu verstehen. Auch Cusanus war zur Beschreibung der Stellung Gottes auf der Suche nach einem Begriff, der sich radikal von dem irdischen Seienden unterscheidet.¹³ Da nun das Irdische sich in Anderes und Selbes scheidet, musste das radikal Andere (Gott) als das »Nicht-Anderer« beschrieben werden. Levinas entscheidet sich hingegen, die Bezeichnung »Anderer« (*l'autre*) nicht aufzugeben (oder gegen »Nicht-Anderer« auszutauschen), sondern sie von der Tradition abzulösen und in ihrer Bedeutung umzuarbeiten. Der Begriff des Anderen, so lässt sich Levinas' Vorhaben zusammenfassen, soll so absolut gefasst werden, dass er die Herrschaft der Ontologie bricht, die über Jahrhunderte den Anderen nie wirklich als radikal Anderen auffassen konnte, weil er entweder als *aliud* oder als entgegengesetzter *alter* auf das Seiende bezogen bleibt. Diesen »Primat des

Selben«¹⁴ nennt er drastisch einen »ontologischen Imperialismus« (TI 53). An dieser Wortwahl zeigt sich bereits, dass die Geschichte der Philosophie keineswegs als unpolitische Erkenntnissuche angesehen wird. »Die Ontologie als erste Philosophie ist eine Philosophie der Macht.« (TI 55)

Unter Totalität versteht Levinas in seinem ersten Hauptwerk *Totalität und Unendlichkeit* ein umfassendes Ganzes, das aufgrund seiner Struktur oder seiner begrifflichen Anlage keinen Raum für ein Anderes, eine Exteriorität oder ein Außen lässt. Philosophien der »Totalität« nennt Levinas die Ontologien, weil sie Anderes nicht denken können, ohne es unter das Sein, das Eine, die Vernunft oder den Begriff zu subsumieren. Dies gilt für die zahlreichen Projekte der Metaphysik, die die Gesamtheit des Seienden auf eine Dualität, eine Einheit, einen Grundbegriff oder ein geschlossenes Verweisungssystem zurückführten. In dieser Traditionslinie wird Hegel zum bevorzugten Gegner, da er durch die Selbstvermittlung des Geistes zu einer Identität des Identischen und Nichtidentischen kommt und trotz einer präzisen Thematisierung des Anderen diesem nicht gerecht wird. Nach Levinas' Ansicht wird das individuierte Ich von Hegel einer Bewegung einverleibt, die es auf das Selbe zurückführt und dadurch verschluckt. Nicht zuletzt werden damit auch die Erfahrungsgehalte nicht mehr als solche wahrgenommen, sondern zu bloßen Objekten herabgewürdigt.

Selbst Heidegger, der sich vermittels der Kritik an der Seinsvergessenheit von der metaphysischen Tradition abzusetzen sucht und den Levinas als den größten Philosophen des 20. Jahrhunderts anerkennt, wird schließlich unter das Verdikt über die Totalitätsphilosophie subsumiert. Ontologie, auch in der Form, wie Heidegger sie betrieben hat, bleibt in Levinas' Augen eine Philosophie der Herrschaft und der Ungerechtigkeit. Denn »das unpersönliche Sein des Seienden gestattet den Zugriff auf das Seiende, die Herrschaft über es« (TI 54). Auf diese Weise verlieren die Dinge auch hier ihre Individualität. Das zeigt sich etwa an der Kritik, die Levinas an Heideggers Begriff des Mitseins übt. Zwar sieht Heidegger, dass das Dasein je schon ein Mitsein impliziert und sich so von egozentrischen Theorien radikal unterscheidet. Auch die Fürsorge ist bei Heidegger keine moralische Zutat, sondern eine »konstitutive Artikulation dieses Daseins«¹⁵. So wäre das Dasein mehr als nur ein Mitsein mit Anderen, geradezu ein »Sein-für-den-Anderen«¹⁶, was Levinas' eigener Auffassung sehr nahe käme. Doch da im Kontakt mit An-

14 | Emmanuel Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*. Versuch über die Exteriorität, übers. v. Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg, München 1987, 55. Zitiert als: TI.

15 | Emmanuel Levinas: »Sterben für...«, in: ders., *Zwischen uns*. Versuche über das Denken an den Anderen, übers. v. Frank Miething, München, Wien 1995, 239-251, hier: 245f.

16 | Ebd., 246.

deren die Diktatur des »Man« droht, sieht sich das Dasein zu Abgrenzungen gezwungen. Um aus dem Einerlei des Man in die Eigentlichkeit des Daseins zu gelangen, muß das Dasein sich wieder von den Anderen lösen »durch einen Umsturz, der im Innern der alltäglichen Existenz des Man durch eine freie und entschlossene Entscheidung geschieht, die vom Dasein getroffen wird und so Sein-zum-Tode wird [...]. Eigentlichkeit par excellence!«¹⁷ Der Tod steht dem Dasein als »sein eigenstes Seinkönnen« (SZ 250) bevor, so dass sich Heideggers Begriff des Mitseins in den Augen Levinas' letztlich als mit dem Primat eines Rückzugs vom Anderen auf sich selbst verklammert erweist.

So werden nicht nur die abendländische Metaphysik und die idealistischen Denksysteme, sondern auch diejenigen, die – wie Heidegger – ihre denkerischen Anstrengungen zu dem Zweck unternommen hatten, die Metaphysik zu beenden, als

»Versuch einer universellen Synthese interpretiert [...], als eine Reduktion der gesamten Erfahrung, alles Sinnhaften, auf eine Totalität, in der das Bewußtsein die Welt umfaßt, nichts Anderes außer sich läßt und so absolutes Denken wird.«¹⁸

Mithilfe dieser polemischen Lektüre der Philosophiegeschichte eröffnet sich der Freiraum, in dem Levinas den eigenen Entwurf entfalten kann. Dass diese Levinas'schen Deutungen den Autoren »gerecht« werden, wird man nicht unterstellen, und ob sich nicht aus manchem Autor auch fruchtbare Momente für Levinas' eigenes Vorhaben herauslesen ließen, wäre genauer zu prüfen. Dass auch Levinas nicht ohne Anschlussstellen auskommt, zeigt, dass seine Totalitätskritik nicht mit einer generellen Philosophiekritik identisch ist. So stellt Levinas eine Geschichte der Totalität dar, die von Aristoteles über Kant und Hegel zu Heidegger führt, weist aber zugleich auf, dass auch das Scheitern der Totalität seine Namen hat. Was Levinas unter dem Stichwort des »Anderen« aufarbeiten will, ist nicht eine völlige Neuerfindung, sondern kann sich auf historische Versuche stützen, einen Anstoß jenseits der Ontologie zu finden. Diesbezüglich nennt Levinas das Gute bei Platon als »Jenseits-des-Seins«, das »Sollen« Fichtes, die »Dauer« Bergsons und Rosenzweigs Totalitätskritik, die schließlich in der menschlichen Nähe im Sinne Levinas' ihren positiven Ausdruck finden.¹⁹

17 | Ebd., 247.

18 | Emmanuel Levinas: Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo, übers. v. Dorothea Schmidt, Wien 1986, 57.

19 | Vgl. Emmanuel Levinas: Art. »Totalité et totalisation«, in: Encyclopédia Universalis, Bd. 18, Paris 1985, 102ff., hier: 103.

In Absetzung von den Philosophien der Totalität und im Anschluss an Ansätze zu deren Überwindung kehrt Levinas demgegenüber die Betrachtungsrichtung um und geht von einem Unendlichen²⁰ – dem zweiten Terminus des Titels seines ersten Hauptwerks – bzw. der »Exteriorität« aus. Diese versteht Levinas als ein Außen, das durch keine ontologische, dialektische oder metaphysische Operation ins Ganze hereinzuholen ist. Die scheinbare Konjunktion im Buchtitel erweist sich so als eine Disjunktion, in der das Unendliche als positiv besetzter Begriff der Totalität als Inbegriff der andersheitsvergessenen Philosophiegeschichte gegenübergestellt wird. Exteriorität bedeutet eine Andersheit, die paradoxerweise vom Subjekt getrennt ist und zugleich nur in ihm sich ereignen kann. Was hat man darunter zu verstehen?

Levinas erläutert das Paradox mit einer Interpretation von Descartes' Begriff vom Unendlichen. Gott wird in Descartes' *Meditationes* als Idee des Unendlichen verstanden, die ganz wie die Exteriorität bei Levinas nicht »durch Negation des Endlichen«²¹ zu erreichen ist. Diese Idee des Unendlichen muss eine Realität besitzen, die über die bloße Vorstellung hinausgeht, da sie sonst das Attribut der Vollkommenheit nicht beanspruchen dürfte. Bloß gedachte Ideen ohne begleitende Wirklichkeit sind unvollkommen. Da aber jede Vorstellung von der sie bewirkenden Ursache herrührt,²² folgt daraus für Descartes, dass es eine Ursache für diese Gottesvorstellung geben muss, also: dass Gott existiert. Schließlich kann eine unendliche Idee nicht vom Ich selbst hervorgebracht werden, so dass sie als von Gott »eingepflanzt«²³ verstanden wird. Levinas begreift diese cartesische Auffassung als die »Idee des Unendlichen in uns«²⁴. Ihre Besonderheit besteht darin, dass diese Idee keine thematisierte, sondern eine empfangene ist. »Die Nicht-Konstitution des Unendlichen bei Descartes läßt einen Ausweg offen. [...] Die Idee des Unendlichen ist für mich kein Objekt.« (TI 305) So soll der oben in der Kritik der »Herrschaft des Selben« bereits angesprochene Gedanke umgesetzt werden, dass die Andersheit keine Thematisierung von etwas Gegebenem sein kann, wenn sie *als Andersheit* angesprochen werden soll. Wenn die Idee des Unendlichen im endlichen Ich enthalten sein soll, kann das Ich nicht eine bloße Korrelation der Objekte sein. Diese Idee, die weder Begriff noch Inhalt einer Vorstellung sein kann,

20 | »Infini«, wie es im französischen Titel und auch im Text heißt, lässt sich sowohl als »Unendliches« als auch als »Unendlichkeit« übersetzen. Vom »Unendlichen« zu sprechen hat den Vorteil, nicht vorschnell religiöse Begrifflichkeiten zu assoziieren.

21 | Descartes: *Meditationes de prima philosophia*, III, § 24.

22 | Vgl. ebd., III, § 14.

23 | Ebd., III, § 38.

24 | Emmanuel Levinas: »Die Philosophie und die Idee des Unendlichen«, in: ders., *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, übers. v. Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg, München³ 1998, 185–208, hier: 196.

trennt das Ich von den Dingen, die bloße begriffene Vorstellungen sind. Zugleich affiziert und verletzt die Idee des Unendlichen das Ich. Sie weist im Ich über es hinaus und öffnet es für den Anderen und die Exteriorität.

»Die Idee des Unendlichen ist also die einzige, die uns etwas lehrt, was wir nicht schon vorweg wissen.«²⁵ Sie bringt eine Transzendenz ins Spiel, die nicht erfaßt und nicht begriffen werden kann – wie umfassend Immanenz auch gedacht sein mag. Denn »kein Begriff begreift die Exteriorität« (TI 428). Die Exteriorität ihrerseits ist weder ein allumfassendes Ganzes, noch ist sie schlicht die Negation eines solchen Ganzen. Denn in diesem Fall würde sich die Exteriorität bloß in ein Selbes verkehren und als Gegenteil der Totalität deren Logik folgen. Exteriorität bedeutet vielmehr eine Trennung von der Totalität und stellt zugleich eine Beziehung zum Subjekt dar.

Wird nun diese aus der Neuinterpretation Descartes' gewonnene Exteriorität, die paradoxerweise zugleich eine Beziehung eröffnet und eine Trennung zwischen Ich und Anderem darstellt, auf die Versuche, den Anderen zu denken, die die Phänomenologie seit Husserl erarbeitet hat, angewandt, ergibt sich für Levinas ein ernüchterndes Bild. Weder Husserl, noch Heidegger, weder die Dialogphilosophie noch Sartre oder Merleau-Ponty haben es vermocht, die Konsequenzen aus der Erfahrung des Anderen vollends zu ziehen. Levinas kennt Husserls *Cartesianische Meditationen* außerordentlich genau, weil er es schließlich war, der sie mit Michelle Pfeiffer 1934 ins Französische übersetzt hat. Man darf also annehmen, dass er Husserls Problem der Konstitution des Anderen als komplexes Vorbild stets vor Augen hat, während er seine Philosophie des Anderen entwickelt. Zwar sind Levinas' konkrete textbezogene Äußerungen spärlich, doch lässt sich seine Kritik an Husserl ohne weiteres auf den Punkt bringen.

»Die Konstitution des Leibes des Anderen in dem Bereich, den Husserl die ›primordiale Sphäre‹ nennt, die transzendente ›Paarung‹, die das so konstituierte Objekt mit meinem Leib eingeht [...], die Apperzeption dieses fremden Leibes als alter ego –, all dies verschleiert, daß auf jeder der Stufen, die man für eine Beschreibung der Konstitution hält, die Objektkonstitution mit der Beziehung zum Anderen verwechselt wird.« (TI 90)

Die Kritik bezieht sich auf den Unterschied zwischen Konstitution und Relation. Bereits Sartre hatte betont, man konstituiere den Anderen, man begegne ihm nicht. Husserl hingegen geht das Problem als ein Erkenntnisproblem an, was den Anderen notwendig zu einem Gegenstand macht. Husserl verbleibt bei dieser Perspektive, obwohl – wie Levinas hinzufügt – »diese Beziehung ebenso ursprünglich ist wie die Konstitution, aus der man sie ableiten möchte« (TI 90). Die Beziehung zum Anderen oder die Beziehung des Anderen zu mir

soll also mit der kognitiven Erkenntnis des Anderen gleichursprünglich sein. Es bliebe noch zu klären, wie man sich diese Gleichursprünglichkeit vorstellen soll. Daher verschiebt Levinas in seinem Husserl-Kommentar die Relation noch weiter in Richtung einer Vorgängigkeit des Anderen. »Die primordiale Sphäre, die dem entspricht, was wir das Selbe nennen, wendet sich dem absolut Anderen nur zu, weil dieser sie anruft.« (Ebd.) Hier wird nun zweierlei klar ausgedrückt. Erstens reiht Levinas Husserl in die Geschichte jener Philosophen ein, die den Anderen unter das Selbe subsumieren, und zweitens behauptet das »weil« einen Primat des Anderen.

Der Satz Sartres, »man begegnet dem Anderen«, wäre demnach umzukehren in »der Andere begegnet mir«. Was kann nun dieser Primat des Anderen bedeuten? Es wäre möglich, von einer Vorgängigkeit der Intersubjektivität auszugehen, die dem Konstitutionsproblem vorangeht. Eine solche Möglichkeit hatte Heideggers horizontale Interpretation der Intersubjektivität ins Auge gefasst, indem er der Objektivierung das mitseiende Dasein voranstellt. Doch auch diese Lösung wird nach Levinas dem Problem der Andersheit des Anderen nicht gerecht. Was bei Husserl die primordiale Sphäre des *cogito* ist, ist bei Heidegger der Horizont des Seins, der verstanden werden muss. Das Seiende zeigt sich in diesem Horizont, ohne dass etwas aus ihm herauszufallen vermöchte. Der Andere wird somit eingebettet in eine übergreifende Verstehensstruktur, die radikale Abwesenheit oder ein Durchkreuzen des Verstehens nicht zulässt. »Außerdem ist die Intersubjektivität bei Heidegger Koexistenz, ein Wir, das mir und dem Anderen vorausgeht, eine neutrale Intersubjektivität.« (TI 91) Schließlich wäre die Dialogphilosophie eine weitere denkbare Alternative zur Unterbestimmung des Anderen. Denn diese nimmt sich ja gerade vor, den Anderen als Du von den objektivierenden Vorstellungs- und Dingbezügen zu unterscheiden. Doch so sehr auch der Akzent auf den Dialog verlagert wird, so scheint es Levinas doch, dass dieser den »Anderen in eine Beziehung der Gegenseitigkeit bringt« (TI 92)²⁶, die erneut die Besonderheit des Anderen erkennt.

Aus der Negation der Ansätze Husserls, Heideggers und Bubers lassen sich die Anforderungen gewinnen, denen eine angemessene Konzeption der Alte-

26 | Levinas' Verhältnis zur Dialogphilosophie (insbes. Bubers) ist von großem Respekt und gleichzeitiger Distanz geprägt. Levinas hat ihr mehrfach Einzelstudien gewidmet. Vgl. Emmanuel Levinas: »Martin Buber, Gabriel Marcel et la philosophie« und »À propos de Buber: quelques notes«, in: ders., *Hors sujet*, Montpellier 1987, 34-59 u. 60-69, sowie »Dialogue avec Martin Buber«, in: ders., *Noms propres*, Montpellier 1976, 51-55 (in der deutschen Ausgabe nicht enthalten). Vgl. dazu Peter Atterton (Hg.): *Lévinas and Buber. Dialogue and difference*, Pittsburgh/PA 2004 sowie Susanne Rötter: *Herausforderung angesichts des Anderen. Von Feuerbach über Buber zu Lévinas*, Freiburg, München 2000.

rität für Levinas genügen muss. Der Andere, wie Levinas ihn denken will, darf nicht Gegenstand einer *Objektivierung* sein, ja er darf überhaupt nicht analog zu einem Gegenstand gedacht werden. Vielmehr soll eine Beziehung gedacht werden, die jeder Vorstellungsleistung vorausgeht. Diese Beziehung zum Anderen, das ging aus der Heidegger-Kritik hervor, darf auch nicht allzu *neutral* verstanden werden, sondern muss auf den konkreten erfahrbaren Anderen zielen. Schließlich bedeutet die Absetzung von Buber, dass die Begegnung mit dem Anderen nicht in eine *Gegenseitigkeit* münden darf. Was folgt daraus positiv für Levinas' Begriff einer »asymmetrischen Intersubjektivität«²⁷?

Von der Ontologie zur Ethik der Intersubjektivität

Das Wesentliche in der Beziehung zum Anderen besteht im »Anruf«, dem Appell. Die für Levinas' Philosophie grundlegende These lautet, dass Andere weder als Gegenstände des Wissens und des Begreifens noch als Gegenüber in wechselseitiger Anerkennung auftreten, sondern dass das Ich sich als vom Anderen angerufen erfährt. Dieser Appell lässt sich – und das ist entscheidend – nicht in einen thematisierbaren Inhalt verwandeln. Zwar lässt sich der Anruf als ein Sprechakt unter anderen behandeln, doch geht dabei sein spezifischer, Beziehung stiftender Charakter verloren. Levinas hingegen kommt es darauf an, dass der Anruf eine Dynamik in Gang setzt, die nicht zu erfassen ist, wenn man sie zum Gegenstand sprachtheoretischer Analysen macht. Werde ich angerufen, muss ich reagieren: ich kann mich umdrehen, antworten oder den Ruf geflüssentlich überhören. Jede Reaktion setzt den Anruf durch den Anderen voraus und stellt eine mögliche Antwort auf ihn dar.

Die intersubjektive Beziehung so vom Primat des Anderen her aufzuziehen, hat Folgen für das Subjektverständnis. So hatte Fichte zwar die »Aufforderung« zur Voraussetzung einer wechselseitigen Anerkennung von Subjekten gemacht (und damit zur Grundlage jeden Rechts), doch wird die Aufforderung von der Freiheit eines autonomen Ichs »gesetzt«. Die Andersheit des Anderen ist abhängig von der Autonomie des Subjekts. Mit Levinas hingegen wird das Subjekt prägnant nicht als Ich, sondern als »Mich« gefasst, weil der Andere mich meint und anspricht: ein Subjekt »im Akkusativ«. Hinzu kommt, dass Levinas in guter phänomenologischer Tradition nicht von einem allgemeinen Begriff des Ichs ausgeht, sondern von der konkreten leiblichen Erfahrung, die ich jeweils mache: »nicht ein Ich [*un Moi*], sondern ich [*moi*]«.²⁸

27 | Emmanuel Levinas: Vom Sein zum Seienden, übers. v. Anna Maria Krewani u. Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg, München 1997, 119.

28 | Emmanuel Levinas: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, übers. v. Thomas Wiemer, Freiburg, München 1992, 310f. Zitiert als: JS.

Um schließlich die Abwendung von einer Auffassung des Anderen als Gegenstand (des Handelns oder des Wissens) zu vollziehen, kommt ein weiterer Aspekt hinzu. Der Ansatz bei der jeweiligen Erfahrung der Andersheit des Anderen bewirkt, dass die primäre Ebene der Intersubjektivität keine epistemische oder ontologische, sondern eine ethische ist. Wir gehen mit Anderen nicht als Objekten des Wissens oder des Seins um, sondern wir stehen mit ihnen in einer Beziehung, die zunächst erfahren statt gewusst wird.

Eine solche asymmetrische Intersubjektivität, in der ich auf den Appell des Anderen antworte, hat zumindest zwei Konsequenzen: *Erstens* resultiert aus ihr ein formaler Begriff der Verantwortung. Denn sofern ich auf den Ruf des Anderen reagiere, trage ich die Verantwortung für die Art und Weise des Antwortens. Ist die Intersubjektivität prinzipiell durch eine Initiative des Anderen in Bewegung gesetzt, kann ich mich dieser Verantwortung nicht entziehen. *Zweitens* wird mit dieser Neuinterpretation der Intersubjektivität die Freiheit jedoch nicht negiert. Man könnte ja die Überlegungen von Levinas dahingehend verstehen, dass die traditionelle Auffassung der Freiheit als Selbstgesetzgebung oder Selbstsetzung nunmehr abgelöst werden solle durch eine Setzung des Ichs durch den Anderen, also als eine Verkehrung der Autonomie in Heteronomie. Doch weder negiert Levinas die Freiheit noch redet er einer sozialen Determiniertheit durch Andere das Wort. Er betont hingegen, dass die Freiheit nie ganz nur Freiheit ist, es keine reine Autonomie gibt, sondern alle unserer freien Sprechakte und Handlungen beim Anderen beginnen. Freiheit wird dadurch nicht weniger bedeutsam, sie wird nur ihrer Gründung in sich selbst beraubt. »Indem der Andere die Freiheit zur Verantwortung ruft, setzt er sie ein und rechtfertigt sie.« (TI 282)

Verantwortung für Andere

Der Begriff eines nicht-konstituierten Unendlichen, den Levinas seiner Descartes-Lektüre entnommen hatte, erhält in der Anwendung auf die intersubjektive Beziehung ihre sozialphilosophische Tragweite. Descartes hatte in dieser Lesart »eine Beziehung mit einer totalen Andersheit, die nicht auf die Innerlichkeit reduziert werden kann« (TI 306), entdeckt. Diese Andersheit findet sich vor allem auch in der Intersubjektivität wieder. »Das Andere als Anderes ist der andere Mensch [*autrui*].« (TI 95)²⁹ Es ist der Andere, der dem Subjekt als Angesicht begegnet. Die Idee des Unendlichen öffnet das Ich für den Anderen, insofern im Subjekt etwas das Subjekt übersteigt. Das Angesicht ist keine Konkretion einer Abstraktheit, sondern die Art und Weise, wie sich der Andere

29 | Zur Verwendung des französischen Ausdrucks »autrui« siehe die Hinweise in Pascal Delhom: *Der Dritte. Lévinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*, München 2000, 78-81.

zeigt und sich in Beziehung zum Ich setzt. Die Verantwortung resultiert aus der Vorgängigkeit dieser Beziehung zum Anderen, die jeder Handlung vorangeht.

Was nun diese noch etwas blumigen Formulierungen besagen wollen, muss sich an Levinas' vieldiskutierter (und vielfach missverständener) These bewähren, im Angesicht des Anderen erführen wir einen ethischen Widerstand.³⁰

»Diese Unendlichkeit, die stärker ist als der Mord, widersteht uns schon in seinem Angesicht, ist sein Angesicht, ist der ursprüngliche Ausdruck, ist das erste Wort: ›Du wirst keinen Mord begehen.« (TI 285)

Zwei begriffliche Erläuterungen sind vorab zu liefern. Zum einen sei daran erinnert, dass Levinas mit Descartes das Unendliche als eine Idee versteht, die kein Gegenstand für mich ist, zu der ich aber dennoch in Beziehung stehe. Eine solche nicht vergegenständlichende Beziehung stellt auch die intersubjektive Relation dar. Im Angesicht des Anderen, soll das heißen, treten wir in eine Beziehung ein, die wir nicht wie einen Gegenstand (zumindest im Prinzip) zu begreifen oder beherrschen vermögen. Zum anderen ist zu beachten, dass das Angesicht nicht auf die Gesichtszüge eines Menschen beschränkt ist. Vielmehr verbindet Levinas damit eine spezifische Leiblichkeit, so dass »mehr oder weniger der ganze menschliche Körper«³¹ Gesicht sein kann. Es geht um die Verletzlichkeit und Ausgesetztheit, die im Angesicht Ausdruck findet, nicht aber um eine ausgewählte Körperregion, der ein moralischer Wert zugewiesen würde.³²

Doch auch mit dieser Erläuterungen versehen, gibt die Behauptung zu Missverständnissen Anlass. Denn nimmt man Levinas' Überzeugung, dass

30 | »Angesicht« übersetzt »visage«, das in der deutschen Ausgabe von *Totalität und Unendlichkeit* mit »Antlitz« wiedergegeben wird. Letzteres suggeriert jedoch eine mit Levinas' phänomenologischen Beschreibungen unvereinbare Erhabenheit. Die »Unanschaulichkeit« dieser Terminologie wird von Andreas Gelhard ausführlich aufgelöst in seiner Einführung: Levinas, Stuttgart 2005, 50-58. Zur Mehrdeutigkeit dieser Terminologie vgl. auch Bernhard Waldenfels: »Das Gesicht des Anderen«, in: ders., *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II*, Frankfurt a.M. 2005, 186-207.

31 | Levinas: *Ethik und Unendliches*, 74.

32 | Interpretiert man das Angesicht auf diese Weise formal als das Erscheinen der Andersheit, ließe sich auch Levinas' Tendenz zur Engführung seiner Philosophie auf eine allein für die menschlichen Interaktionen relevante Analyse vermeiden. Vgl. die Beiträge von John Sallis, John Llewelyn und Matthew Calarco zu den ethischen Aspekten der Ökologie in dem Band Peter Atterton u. Matthew Calarco (Hg.): *Radicalizing Levinas*, Albany/NY 2010.

der Mord letztlich eine »– rein ethische – Unmöglichkeit« (TI 286) darstellt, wörtlich, bliebe in der Tat unerklärlich, warum etwas Unmögliches verboten werden muss. Doch Levinas spricht bewusst einschränkend von einer »rein ethischen« Unmöglichkeit, die sich mit der Unterscheidung zwischen dem Ereignis des Erscheinens des Anderen und meiner Antwort auf dieses Erscheinen erklären lässt.

Denn das Gebot, das das Angesicht des Anderen spricht: »Du wirst keinen Mord begehen« (TI 285)³³, bedeutet keine Unmöglichkeit, einen Menschen umzubringen, aber doch eine Unmöglichkeit, *zugleich* den ethischen Appell zum Verschwinden zu bringen. Dieser Unterschied ist maßgebend für das Verständnis des ethischen Gebots. Denn da Levinas diese erste Bedeutung des Erscheinens des Angesichts seinen »Ausdruck« nennt, kann der Akt des Tötens nicht auf den Appell als solchen gehen. Denn selbst wenn der Mord gelingt, bleibt zumindest die Erscheinung des Angesichts als Ausdruck eines anderen Anspruchs, der der Tötung vorangegangen sein muss, damit überhaupt als Reaktion darauf der Mord sich vollziehen kann. Die Handlungen des Subjekts reichen nicht an den Appell heran; Soldaten kann man töten, Appelle nicht. *Dass* ein Anderer erscheint, in meinem Handlungsfeld auftritt und ich intersubjektiv auf ihn zu antworten habe, entzieht sich meiner Autonomie. Dieses nicht-einholbare Auftreten »lähmt meine Vermögen« (TI 286), es determiniert mich nicht, aber es liegt jenseits der Allmacht des Ichs. Allein das *Wie* des Antwortens auf ihn, obliegt meiner Freiheit. Und genau in der Ausgestaltung dieses Wie besteht meine Verantwortung.

Somit ist mit dem »ethischen Widerstand« nicht eine etwaige faktische Unmöglichkeit zu töten gemeint, die auch Levinas gänzlich absurd erschiene, denn es »bedeutet natürlich nicht dasselbe wie die schlichte und einfache Unmöglichkeit, es setzt sogar die Möglichkeit voraus, die es gerade untersagt« (TI 340). Da die Möglichkeit des Tötens stets offen bleibt, wird die Bedeutung der Verantwortung sogar verschärft. Insofern das Angesicht dem Mord (als radikalster aller Beherrschungsversuche durch das Ich) und damit *jeder* Handlung vorausgeht, wird dem Ich vom Anderen die Verantwortung auferlegt, auf das Angesicht zu reagieren. In der Art und Weise des Reagierens liegt die Verantwortung und der Spielraum der Freiheit des Subjekts.

»Das Angesicht des Nächsten bedeutet mir eine unabweisbare Verantwortung, die jeder freien Zustimmung, jedem Pakt, jedem Vertrag vorausgeht.« (JS 199)

33 | Der Ausdruck »Tu ne commetras pas de meurtre« erinnert seiner Form nach an die Formulierung des von Moses im Ersten Testament empfangenen Gebots »Tu ne tueras pas« und wäre demnach, um diese Nähe auch im Deutschen zu vollziehen, auch mit »Du sollst keinen Mord begehen« zu übersetzen. Allerdings käme diese Formulierung dem hebräischen Urtext weniger nahe, der Imperative futurisch formuliert.

Die Struktur der Erfahrung des Anderen hat zur Folge, dass dieser Begriff der Verantwortung eine sehr prinzipielle Bedeutung hat. Sie ist weder eine Haftung für Handlungsfolgen, für die es Haftungsregeln und -grenzen gibt, noch eine moralisch abgewogene Verantwortung, die man übernehmen könnte, sofern man sich als vernünftiges Subjekt verstehen will, sondern eine *unendliche* Verantwortlichkeit, die sich von den üblichen Gebrauchsweisen des Begriffs unterscheidet. Denn insofern Levinas' Begriff der Verantwortung durch eine Unendlichkeit charakterisiert ist, ist sie prinzipiell *unerfüllbar*.

Die »Antwort der Verantwortung«³⁴ bedeutet, dass das Wahrnehmen des Anderen bereits impliziert, dass wir unsere Verantwortung wahrnehmen müssen, ob wir wollen oder nicht. Der Andere wird nicht zunächst als etwas oder jemand erkannt, sondern je nachdem, *als was* wir den Anderen auffassen, geben wir bereits eine *bestimmte* Antwort auf den Anspruch des Anderen. Hier gilt es, den *absoluten Anderen* (das *Dass* seines Erscheinens) vom *sozialen Anderen* (im *Wie* der verschiedenen Zuschreibungen) zu unterscheiden. Die Antwort enthält also ein Moment der Notwendigkeit – das *Dass* – und ein Moment der Möglichkeit – das *Wie*. Verantwortlich bin ich in diesem sehr elementaren Sinne nicht in der Entscheidung zu antworten oder die Antwort zu unterlassen, sehr wohl aber in der Wahl meiner Antwortmöglichkeiten, die von der Andersheit, mit der ich konfrontiert bin, nicht vorweg determiniert ist. Verantwortung gibt es überhaupt nur, wo es etwas zu entscheiden gibt, und genau dies wird durch die responsive Struktur der Erfahrung nachgezeichnet. Die Verantwortung besteht also präzise in der Entscheidung des Subjekts für diese oder jene Handlung, der Erfindung dieses oder jenes Sprechakts gegenüber dem Anderen. Da diese Antworten voraussetzen, dass der Andere identifizier- und ansprechbar ist, vollziehen sie zugleich eine Festlegung des entzogenen absoluten Anderen auf einen erfassbaren sozialen Anderen.

Denn Andere in einer bestimmten Weise zu identifizieren, bedeutet bereits, bestimmte Handlungsweisen zuzulassen und andere auszuschließen. Wird etwa eine Gruppe, die mit dem Boot in Süditalien landet, als »politische« Flüchtlinge wahrgenommen, werden wir anders mit ihnen umgehen, als wenn wir sie für Touristen oder »Wirtschafts«migranten halten. Es gibt also keine Objektivität der Andersheit als solcher, sondern jede Antwort enthält bereits eine spezifische Identifikation. »Die Ethik ist eine Optik.« (TI 23)

Die Unterscheidung zwischen absoluter und sozialer Alterität könnte so verstanden werden, als zielte dies auf eine religiöse Transzendenz oder als stünde hinter dem sozialen Anderen ein absoluter, göttlicher Anderer. Man kann Levinas, der seinerseits auch zahlreiche religionsphilosophische und Talmud-Studien verfasst hat, so lesen, muss es aber nicht. Es ist auch eine säkulare

34 | So der Titel eines Levinas-Aufsatzes von Bernhard Waldenfels: »Antwort der Verantwortung«, in: ders., *Deutsch-Französische Gedankengänge*, a.a.O., 322-345.

Lesart möglich, die Levinas in die Geschichte der Sozialphilosophie einreicht.³⁵ Dann müsste man zeigen können, dass die Transzendenz des Anspruchs des Anderen, die sich im Angesicht zeigt, nicht etwas Jenseitiges meint, sondern *in* der Welt erscheint. Verständlich wird dies, wenn man sich die Zeitstruktur der Erfahrung des Anderen vergegenwärtigt.

Zeitform der Erfahrung

Unsere Handlungen und Antworten sind von einer Nachträglichkeit geprägt. Dass die Handlung »zu spät« kommt, ist nicht zu moralisieren, sondern ist für ihren Vollzug konstitutiv. Das lässt sich mit einer Parallele zum psychoanalytischen Begriff des Traumas erläutern. Denn Freud versteht unter einem Trauma nicht eine Erfahrung, von der wir wüssten, wann und unter welchen Umständen wir sie gemacht hätten. Das Trauma entfaltet seine neurotische Wirkung gerade deswegen »hinterrücks«, weil wir von dem Ereignis, das es hervorgerufen hat, nichts wissen. Wir haben die das Trauma auslösende Erfahrung nie bewusst erlebt, sondern werden nur von den Nachwirkungen heimgesucht, mit denen wir uns durch Ängste, Zwangshandlungen und Abwehrgesten auseinandersetzen müssen. Dennoch ist das Trauma wirklich, und es lässt sich im Prozess der Analyse ein Erlebnis ausmachen, das für diese Wirkungen verantwortlich ist. Das Trauma ist so nur die nachträglich sichtbare Form, die ein Ereignis, dem man nie beigewohnt hat, für das Subjekt annimmt.³⁶ Das heißt aber ganz offensichtlich nicht, dass das wirksame Ereignis »jenseits« dieser Welt stattgefunden habe. Aber es bedeutet, dass die Zeit des Traumas nicht mit der Zeit des Subjekts identisch ist.

Überträgt man diese Hinweise aus der Psychoanalyse auf die Zeitlichkeit der Intersubjektivität, so lässt sich die Unterscheidung von absolutem und sozialem Anderen besser verstehen. Das Ereignis des absolut Anderen (dass jemand den Raum betritt; dass mir jemand anderes auffällt; dass mich jemand anspricht oder anblickt), eröffnet die intersubjektive Beziehung. Doch auf das Ereignis kann ich nicht direkt antworten. Das liegt daran, dass das Subjekt den Anderen sofort als eine festgelegte bestimmten, auf bestimmte Rollen und Kontexten, also relativen, Anderen identifiziert, wobei diese Reduktion kein moralischer Mangel meines Handelns, sondern eine unumgängliche Notwendigkeit ist. Der absolute Andere ist gewissermaßen ein reines Ereignis, das noch keine Attribute hat und daher nicht als solches in unser kontextabhängi-

35 | Allein diese Lesart wird hier verfolgt. Ich habe sie ausführlicher begründet in: Dimensionen des Dritten, 26ff.

36 | Daher ist auch die gegenwärtige inflationäre Rede von Traumatisierungen durch Gewalt (z.B. Kriege) mit Vorsicht zu genießen, weil sie identifizierbare Ereignisse als Ursachen festschreibt.

ges Wahrnehmen integrierbar ist. Wir können nur mit dem sozialen Anderen umgehen, der gegenüber der absoluten Andersheit bereits eine Verkürzung darstellt. Meinen Gegenüber behandle ich als Lehrer, Partner, Postbeamten oder Nachbarn, aber er oder sie ist jeweils viel mehr als das, und diesem Mehr kann ich unmöglich gleichzeitig gerecht werden. Auf das Moment des absolut Anderen im sozialen Anderen werde ich so nur nachträglich aufmerksam, als die Motivation des Antwortens in der je konkreten Antwort selbst.

Die Zeitstruktur der Intersubjektivität lässt sich nicht nur anhand des Begriffs des Traumas, sondern auch anhand der Metapher der Spur verdeutlichen. Als Spur kennzeichnet Levinas eine Erfahrung, die den Anderen nicht in seiner Anwesenheit zu gewahren versucht, sondern ihn nur deswegen als Anderen erfahren kann, weil er sich in dieser Erfahrung entzieht, wie eine Spur im Schnee oder am Tatort jetzt auf jemanden verweist, der oder die ehemals anwesend war. Levinas' markanter Satz, der seine Verwendung der Spur zusammenfasst, lautet: »Das Jenseits, von dem das Angesicht kommt, bedeutet als Spur.«³⁷ Auch hier ist wieder eine religiöse Deutung möglich (Spur Gottes), die ich aber außer Acht lasse. Die Interpretation der Spur als Zeitstruktur ermöglicht auch eine zweite, säkulare Deutung. Denn das »*antérieur postérieurement*« (»nachträglich früher«) (TI 245), das die Erscheinungsweise der Spur charakterisiert, wird auf das spezifische Verhältnis des Subjekts zum konkreten Anderen bezogen. Das Angesicht des Anderen, das in der Begegnung mit dem Subjekt appellativ die Relation stiftet, war ebenso wenig »da« wie der Gott, dessen Spur im Angesicht zu finden ist. Ich kann zwar den Anderen identifizieren, die Intersubjektivität als einen Rollenzusammenhang auf fassen, nicht aber ohne den Preis der Verkennung des Anderen als Anderem zu zahlen. Das »*Anderswo*, von wo es kommt und wohin es sich auch schon zurückzieht«³⁸, zeigt an, dass die Identifikation des Anderen stets scheitert, oder genauer gesagt, dass die Identifikation (als Maske, als Rolle, als Du) einer Nachträglichkeit geschuldet ist, die auf den Anderen antwortet. »Nachträglich früher« bedeutet eine spezifische Zeitlichkeit in der Relation zum Anderen, die das Subjekt immer zu spät kommen lässt und es zugleich als »immer schon« angesprochen charakterisiert. Die Transzendenz des Anderen in diesem Sinne versteht sich von einer »Vergangenheit her, auf die die Spur nicht verweist und die sie nicht anzeigt«³⁹. Es gibt demnach auch keine »Richtigkeit«⁴⁰, die die Beziehung zum Anderen auszeichnen könnte. In genau diesem Sinne ist das

37 | Emmanuel Levinas: »Die Spur des Anderen«, in: ders., *Die Spur des Anderen*, a.a.O., 209-235, hier: 228.

38 | Ebd., 227.

39 | Ebd., 233.

40 | Ebd., 229.

Angesicht »abstrakt«⁴¹, weil es nicht den Blick eines realen Gegenübers meint, sondern die Alterität des Anderen, die auf jenen irreduzibel bleibt. Daher kann die Spur nicht als Indiz fungieren (wie in der Kriminalistik), sondern stört die Ordnung.⁴² Einer Spur gegenüber bleiben nur Einordnungen, Auslegungen und Vermessungen, die den Anderen verfehlen müssen. Die ethische Kraft bezieht die Spur des Anderen daraus, dass es dem Subjekt aufgegeben ist, die Antwort auf den Anderen finden zu müssen, im Wissen, dass es die »richtige« Deutung nicht gibt. In *Jenseits des Seins* heißt es in aller notwendigen und möglichen Klarheit:

»Das Angesicht fungiert hier nicht als ein Zeichen für einen verborgenen Gott, das mir der Nächste aufnötigen würde. Als Spur seiner selbst, als Spur eines Verlassens, ohne daß jemals die Zweideutigkeit sich auflöst, nimmt es das Subjekt in Beschlag, ohne in eine Korrelation mit ihm einzugehen, ohne mir in einem Bewußtsein gleichzuwerden – indem es mir, bevor es erscheint, gebietet, nach dem von der Herrlichkeit bestimmten Anwachsen der Verpflichtung.«⁴³

Woraus der Appell sich tatsächlich ergibt, so könnte man zusammenfassend sagen, ist die Zeitstruktur von Erfahrung. Es handelt sich um einen gänzlich formalen Appell, der einer *minimalen Ethik* die Bahn bereitet. Der Anspruch des Anderen ist normativ, aber inhaltlich leer. Ganz anders als die Schlagworte über Levinas sagen, geht es ihm nicht um eine Ethik des Anderen, die im Sinne einer *care ethics* um das Wohlergehen eines jeden von mir unterschiedenen Gegenübers besorgt ist. Sein philosophischer Ansatz besteht vielmehr darin, die Genese des Begriffs Verantwortung zu bestimmen und die Frage zu beantworten, wie es kommt, dass jemand überhaupt verantwortlich sein soll. Die Antwort ist ernüchternd einfach: Eben, weil wir antwortend auf den Anderen reagieren müssen.

Da die Antworten unterschiedlich ausfallen können, ist auch die Freiheit nichts, was in dieser Konzeption ausgeschlossen oder aufgegeben würde. Sie wird lediglich neu gedacht. Aus dem Primat des Appells des Anderen folgt kein Determinismus oder überhaupt eine inhaltliche Qualifizierung dessen, was zu tun ist. Die Unvertretbarkeit des Subjekts gegenüber dem Anderen bedeutet zwar eine Unausweichlichkeit des Appells, ohne jedoch die Freiheit im Wie des Antwortens einzuschränken. Damit steht Levinas Kants Formel

41 | Ebd., 226.

42 | Vgl. ebd., 231 u. 233.

43 | JS 210f. [Übers. leicht korr.] Zur Metapher der Spur in der Philosophie vgl. Verf.: Art. »Spur«, in: Wörterbuch der philosophischen Metaphern, hg. v. Ralf Konersmann, Darmstadt 2011, 406–425.

vom Gewissen als einem Faktum der Vernunft nahe.⁴⁴ Damit will Kant die Vorstellung vermeiden, ein Gewissen zu haben, genüge bereits, um ein gewissenhafter, moralischer Mensch zu werden. Im Gegenteil ist es durchaus möglich, der Stimme des Gewissens zuwider zu handeln, auch wenn das Gewissen seine Stimme erhebt. In Levinas' Terminologie umformuliert bedeutet das, dass man den Anspruch des Anderen nicht hören kann, ohne dass damit über die Gestaltung der Antwort auf das Gehörte bereits entschieden wäre. Die Freiheit des Subjekts besteht demnach nicht darin, autonom bei sich selbst beginnen zu können, sondern aus dem Beginn beim Anderen eine Handlung oder einen Sprechakt zu wählen oder zu erfinden. Ob das Subjekt auf den Appell mit einer verständigungsorientierten Kommunikation, einem ritualisierten, aber gleichgültigen Nicken, einem Weghören oder mit Gewalt antwortet, ist in Levinas' minimaler Ethik nicht vorab entschieden, sondern der Freiheit des Subjekts überlassen.

Das macht denn auch einen weiteren Unterschied zu Sartre aus. »Tatsächlich ist die Existenz nicht zur Freiheit verdammt, sondern als Freiheit eingesetzt.« (TI 116) Aus Sartres Philosophie der Freiheit resultierte der markante Satz, wir seien zur Freiheit verurteilt, weil die radikale Kontingenz dem Ich (bzw. dem Für-Sich) nichts anderes übrig lässt, als seine Entwürfe selbst zu wählen. Levinas hält an der Kontingenz fest, muss die Freiheit aber nach dem Gesagten so verstehen, dass sie sich der Initiative des Anderen verdankt. »In Abwandlung der Sartreschen Formel besagt dies: »Wir sind zur Verantwortung verurteilt.«⁴⁵

Intersubjektivität und Sozialität

Es kommt noch ein letzter Aspekt hinzu, der Levinas' Philosophie als Beitrag zur Sozialphilosophie ausweist. Denn aufgrund des bislang Dargestellten könnte es scheinen, als ob Levinas eine der Dialogphilosophie ähnliche Beschränkung auf eine »reine« Intersubjektivität vertritt, in der die »Verunreinigungen« durch die verdinglichende Gesellschaft ausgeblendet werden. Eine solche Rückzugsposition könnte schwerlich Anspruch auf eine angemessene Beschreibung sozialer Intersubjektivität machen, die sich mit der Beschränkung auf den einen und einzigen emphatisch inszenierten Anderen nicht geben ließe. Doch gibt es bei Levinas mit der Figur des Dritten einen Begriff, mit dem sich das komplexe Feld des sozialen Handelns artikulieren lässt.

⁴⁴ | Vgl. oben S. 59.

⁴⁵ | Bernhard Waldenfels: »Freiheit angesichts des Anderen. Levinas und Sartre: Ontologie und Ethik im Widerstreit«, in: Thomas Bedorf u. Andreas Cremonini (Hg.), *Verfehlte Begegnung. Sartre und Levinas als philosophische Zeitgenossen*, München 2005, 99-122, hier: 119.

Das Verhältnis zwischen Anderem und Dritten wird in folgendem Satz in seiner Komplexität deutlich: »Der Dritte ist anders als der Nächste, aber auch ein anderer Nächster und doch auch ein Nächster des Anderen und nicht bloß ihm ähnlich.« (JS 343) Ohne das damit eröffnete Problemfeld hier vollständig ausloten zu können, lässt sich dessen Kern recht einfach wiedergeben. Wenn das Subjekt dem Anderen gegenüber tatsächlich in dem erläuterten Sinne unendlich verantwortlich ist und zugleich der Andere aber nicht der einzige Gegenüber ist, sondern es neben ihm andere Andere (eben: Dritte) gibt, denen eine ebensolche Verantwortung geschuldet wird, so kollidieren zwei unendliche Ansprüche. Da die jeweiligen Gebote des Anderen sich aber nicht nach einer übergeordneten Norm oder einem zugrundeliegenden Prozess zur Ermittlung des höhergestellten Wertes (etwa durch einen kategorischen Imperativ oder einen Diskurs zur Konsensfindung) abwägen oder verrechnen lassen, ergibt sich aus dieser Konstellation ein Konflikt. Dieser Konflikt ist prinzipiell unlösbar (weil beide: der Andere und der Dritte, Ansprüche stellen) und dennoch unumgänglich. So liegt in diesem »Zugleich« ein »Vergleichen des Unvergleichlichen« (JS 345) – ein Ausdruck, der an Nietzsche erinnert⁴⁶ –, eine Begrenzung der Verantwortung. Denn wenn zwei prinzipiell unerfüllbare Verantwortlichkeiten konkurrieren, kann ich nur zu einer abwägenden Entscheidung kommen, wenn ihre Reichweite begrenzt wird. Diese Konfliktform kann mit Jean-François Lyotard ein »Widerstreit« genannt werden. Dieser zeichnet sich dadurch aus, das zwei Ansprüche (bzw. bei Lyotard: präskriptive Sätze) einander widersprechen, ohne dass es eine Metaregel gäbe, nach der der Streit geschlichtet werden könnte, noch eine Aufhebung im Hegel'schen Sinne denkbar ist, wodurch sie sich etwa historisch verwandeln könnten.⁴⁷

Während für Kant eine solche »Pflichtenkollision« prinzipiell undenkbar ist,⁴⁸ macht sie für eine Sozialphilosophie nach Levinas gerade das Spezifische des gesellschaftlichen Umgangs mit Normen aus.⁴⁹ Die Präsenz des Dritten

46 | Vgl. Friedrich Nietzsche: »Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn«, in: ders., Kritische Studienausgabe, Bd. 1, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München u.a. 1980, 873-890, hier: 880.

47 | Vgl. Jean-François Lyotard: Der Widerstreit, übers. v. Joseph Vogl, München 1989, Exkurs Levinas, 188-195.

48 | Vgl. MdS 224/22: Eine Kollision von Pflichten ist »gar nicht denkbar«, sondern bloßer Schein, weil sich bei näherer Prüfung heraus stellen wird, dass einer der beiden scheinbar widerstreitenden Gründe gar nicht als verpflichtender Grund in Frage kommt.

49 | Es ist bewusst von einer Sozialphilosophie »nach« Levinas die Rede, da diese zugespitzte Deutung nicht vollständig durch das Werk Levinas' selbst gedeckt ist. Die systematische Ausarbeitung fordert eine Berücksichtigung auch anderer Modelle des Dritten. Vgl. dazu Verf.: »Monade, Dyade und Triade. Intersubjektivität und Ethik interdisziplinär«, in: Dieter Lohmar u. Dirk Fonfara (Hg.), Interdisziplinäre Perspektiven der

impliziert, dass das Subjekt sich zwischen Handlungsoptionen und den beiderseits geforderten Antworten zu entscheiden hat.⁵⁰ Jacques Derrida bringt dies auf den griffigen Nenner einer »GmbH«:

»Natürlich bin ich gezwungen abzuwägen (Gesellschaft mit beschränkter Verantwortung), als endliche Singularität kann ich nicht antworten, kann ich nicht auf alle Ansprüche antworten, doch der Anspruch ist unendlich«⁵¹.

Wie eine Gesellschaft mit beschränkter Haftung (GmbH) das (im Prinzip unbegrenzte) ökonomische Risiko auf den Umfang der Einlage begrenzt, so kann das Subjekt die Verhältnisse zu Anderen nur dadurch lebbar machen, dass die (im Prinzip unbegrenzte) Verantwortung beschränkt wird. Das Paradox, das Derrida formuliert, besteht darin, dass die »GmbH« unausweichlich ist, da die reine intersubjektive Relation purer Verantwortung nicht lebbar wäre, und zugleich die GmbH, in der wir alle leben, die Unendlichkeit der Ansprüche des Anderen notwendigerweise erkennt und damit ungerechtfertigterweise einschränkt.⁵² Erst auf der Ebene des Widerstreits, der mit dem Dritten zu Tage tritt, »entsteht die Ordnung der Gerechtigkeit, die meine Stellvertretung für den Anderen mäßigt oder bemißt [...], und so gibt es Gerechtigkeit auch für mich« (JS 346). Das ist insofern eine wichtige Präzisierung, als bislang ausschließlich davon die Rede war, was das Subjekt dem Anderen schuldet, nicht aber, inwiefern auch das Ich einen Anspruch auf Gerechtigkeit hat. Nun aber lässt sich ergänzen, dass Levinas durchaus die Notwendigkeit reziproker Ge-

Phänomenologie, Dordrecht, Boston, London 2006, 1-17, sowie Dimensionen des Dritten, Kap. VI.

50 | Der Widerstreit muss sich dabei nicht auf jenen zwischen Anderem und personalem Dritten beschränken. Auch institutionelle Normen, Zwänge und Ansprüche können das Handeln in »unauflösliche Widersprüche« führen, die auch Adorno für die Situation der Moral als kennzeichnend erachtet (Adorno: Probleme der Moralphilosophie, 114.) Adorno betrachtet dies gerade als die Aufgabe heutiger Reflexion auf Moral: »Die Moralphilosophie muß diese Antinomie ausdrücken, so wie die Kantische großartig sie ausgedrückt hat, und darf nicht etwa danach trachten, sie ihrerseits zu harmonisieren.« (Ebd., 215f.)

51 | Jacques Derrida u. Jean-Luc Nancy: »Responsabilité – Du sens à venir«, in: Francis Guibal u. Jean-Clet Martin (Hg.), Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy, Paris 2004, 165-200, hier: 185.

52 | Ohne eine solche Einschränkung läuft die differenzsensible Achtung für den Anderen Gefahr, praktisch ganz folgenlos zu bleiben. Vgl. Burkhard Liebsch: »Die Frage nach dem Anderen zwischen Ethik und Politik der Differenz: eine vorläufige Bilanz. Kant, Ricœur und Levinas im Horizont sozialontologischen Denkens«, in: Phänomenologische Forschungen (2005), 193-219.

rechtheitsabwägungen bedenkt, aber zugleich betont, dass sie sich nur unter Einbeziehung der konflikthaften Figur des Dritten formulieren und nicht aus der direkten Erfahrung des Anderen ableiten lassen.

Das Verhältnis von Intersubjektivität und Sozialität lässt sich als eine wechselseitige Implikation deuten. Als *Dritter-im-Anderen* wäre zu bezeichnen, dass Sozialität bereits in der dyadischen Beziehung angelegt ist, während der *Andere-im-Dritten* bedeutet, dass auch soziale Verhältnisse sich von ihrem Ursprung in der Verantwortung gegenüber dem Anderen denken lassen sollen.⁵³ Da das Angesicht genau in dem Sinne »nicht von dieser Welt« ist, dass es in der Welt einen Überschuss über die bloße objekthafte Gegebenheit darstellt, ist es zugleich undenkbar, das Angesicht ganz von den verdinglichenden Zugriffen zu lösen. Ein Angesicht kann stets eingeordnet werden in unsere sichtbare Welt der Gegenstände bis dahin, dass es sein »Gesicht verliert«, was hieße, seine Transzendenz einbüßt und auf sein bloßes Vorkommen unter anderen Dingen reduziert wird. Der *Dritte-im-Anderen* weist darauf hin, dass die reine dyadische Intersubjektivität keine real gegebene Erfahrung ist. Stets ist die Begegnung mit dem Anderen eingebettet in einen Zusammenhang sozialer Pluralität. Damit können sowohl konkrete Dritte gemeint sein, als auch Normen, Institutionen und kulturelle Codes, die die Interaktion mit Anderen prägen. »In den Augen des Anderen sieht mich der Dritte an« (TI 307). Daher tritt der Dritte nicht empirisch zu einer transzendentalen Intersubjektivität hinzu, sondern Intersubjektivität ist je selbst schon triadisch zu denken.⁵⁴

»Es ist nicht so, daß der Eintritt des Dritten eine empirische Tatsache wäre und daß meine Verantwortung für den Anderen sich durch den ›Zwang der Verhältnisse‹ zu einem Kalkül genötigt findet. In der Nähe des Anderen bedrängen mich – bis zur Besessenheit – auch all die Anderen, die Andere sind für den Anderen, und schon schreit die Besessenheit nach Gerechtigkeit, verlangt sie Maß und Wissen, ist Bewußtsein.« (JS 344)

Da Levinas kein zeitliches Nacheinander von primärer asymmetrischer Andersheit und sekundärer symmetrischer Triade behauptet, liegt ihm eine Idylle fern, in der Subjekt und Andere in reiner Form einander begegnen würden. Vielmehr bedeutet die Intersubjektivität, dass die unendliche Alterität des Anderen und die »Mitansprüche«⁵⁵ Dritter zugleich auftreten.⁵⁶

53 | Vgl. dazu ausführlicher Verf.: Dimensionen des Dritten, 74ff.

54 | Vgl. Jacques Lacan: Das Seminar von Jacques Lacan. Buch IV: Die Objektbeziehung, 1956-1957, übers. v. Hans-Dieter Gondek, Wien 2003, 238.

55 | Waldenfels: Antwortregister, 300.

56 | Welche theoretischen Optionen erschlossen werden können, wenn man Intersubjektivität konsequent unter Berücksichtigung des Dritten erarbeitet, zeigt der Band:

Von der Seite symmetrischer Sozialverhältnisse her gedacht, bezeichnet die Formel vom *Anderen-im-Dritten* eine Bindung universell gültiger Normen an die Unvertretbarkeit des Ichs gegenüber einem Anderen. Damit wird vermieden, dass sich die Politik, die sich mit der Regelung der Angelegenheiten der Allgemeinheit befasst, von einer Ethik, die auf den singulären Fall Bezug nimmt, ganz ablöst. Das Verhältnis von Anderem und Dritten ist kein Übergang »vom Duo zum Trio« (JS 347), so dass das Ethische als Schwundstufe der relevanteren universalen Form des Sozialen oder Politischen aufzufassen wäre. Wenn der Andere auf der Ebene des Dritten gegenwärtig bleibt, so deswegen, weil die reziproken Beziehungen nur dann als normativ überhaupt relevant erscheinen können, wenn sie einen motivationalen Anstoß vom Anderen her erfahren haben. Gäbe es von vornherein nichts als die Ebene des Vergleichs und der Abwägung, so müsste überhaupt unklar bleiben, warum daran etwas moralisch fragwürdig sein sollte. Nur wenn das Ethische gewissermaßen als irreduzibler Stachel im Politischen steckt, wird dieses nicht zu einem leerlaufenden Funktionalismus.

Resümee & Ausblick

Vier wesentliche Aspekte der Intersubjektivitäts- und Sozialphilosophie Levinas' sollten deutlich geworden sein:

1. Levinas' Begriff des Anderen setzt nach einer Kritik der philosophischen Tradition radikal neu an. Auch die Vorarbeiten der Phänomenologie, insbes. Husserls, Heideggers und Sartres, werden überboten. Das gelingt dadurch, dass der Andere als ein Überschuss definiert wird, der nicht in bestimmten Rollen, in denen uns Andere begegnen, aufgeht. Daraus resultiert ein Verantwortungsbegriff, der sich von gängigen Begriffen der Verantwortung abhebt, weil er weder juridisch, noch kausal, sondern ethisch konzipiert wird. Die Verantwortung, die das Ich dem Anderen schuldet, ist prinzipiell unerfüllbar und erfordert Antworten, die das Subjekt zu erfinden hat.
2. Levinas entwirft keine Moralphilosophie. Vielmehr formuliert er eine elementare Bestimmung des Ethischen, indem er die Genese von Normativität erklärt. Sie sagt nicht, *wie* wir auf Andere zu antworten haben (wie wir ihnen gegenüber sprechen und handeln sollen), sondern nur, *dass* wir das tun, wenn wir je handeln und sprechen. Normativ schreibt diese Bestimmung keine konkreten Handlungsimperative vor, was man sowohl als Problem als auch als Chance begreifen kann.

Thomas Bedorf, Joachim Fischer u. Gesa Lindemann (Hg.): Theorien des Dritten. Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie, München 2010.

3. Levinas' »Ethik als erste Philosophie«, die die Ontologie als erstmals erste ablösen soll, versucht die Vorgängigkeit des Anderen aus der Zeitstruktur unserer Erfahrung zu gewinnen. Keineswegs jedoch plädiert Levinas für eine bloße Umkehrung der Hierarchie, so dass das Aktivitätszentrum nun der Andere statt das Ich würde. Daher ist auch nicht zu befürchten, Levinas tausche die Autonomie gegen Heteronomie ein. Er betont lediglich, dass die Freiheit keine absolute sein kann, sondern eine relative, die nicht autonom beim Ich beginnt, sondern sich dem Anderen verdankt.
4. Die unendliche und daher auch unmöglich ganz zu übernehmende Verantwortung wird begrenzt durch die Gegenwart des Dritten. Der Dritte bildet das Scharnier zwischen dem Ethischen und dem Politischen, indem sowohl das Ethische ohne politischen Kontext nie zu haben ist (Dritter-im-Anderen), als auch das Politische ohne das Ethische normativ nicht zu fassen ist (Anderer-im-Dritten). Levinas ist damit nicht nur ein eminenter Denker des Anderen, sondern ebenso ein Denker des Sozialen, das nicht vernunft- oder kommunikationstheoretisch beruhigt wird, sondern als Widerstreit von multiplen Verantwortungen verstanden wird.

Die Sprache der Schriften von Levinas' erleichtert ein solches Verständnis nicht immer. Seine Texte sind schwierig, stellenweise hermetisch, immer aber eine Infragestellung traditioneller Begrifflichkeiten provozierend. Produktiv wird die Lektüre wohl dann, wenn Levinas nicht als Moralphilosoph, sondern als »Subjekthilosoph« gelesen wird. Indem die Genese des Subjekts aus der Erfahrung des Anderen gewonnen wird, erweist sich die Beziehung zum Anderen als je schon ethisch (statt ontologisch oder epistemisch). Levinas selbst geht es nach eigener Auffassung nicht darum, eine Ethik zu verfassen. »Meine Aufgabe besteht nicht darin, die Ethik zu konstruieren; ich versuche lediglich, ihren Sinn zu finden.«⁵⁷ Er ist kein Moralphilosoph, sondern untersucht den Ort der Frage nach der Moral. Insofern hat Levinas, wie es der amerikanische Philosoph Robert Bernasconi formuliert, mehr mit dem »zeitgenössischen Verdacht gegen Ethik als mit der ethischen Tradition gemeinsam«.⁵⁸ Levinas legt gewissermaßen eine »Ethik ohne Ethik«⁵⁹ vor, die das Woher der Ansprüche erkundet, ohne eine bestimmte Ethik festzulegen, ohne aber auch auszuschließen, dass sich je bestimmte Ethiken daran anschließen können. Levinas wäre insofern nicht ein Denker der Ethik im Ge-

57 | Levinas: Ethik und Unendliches, 69. Vgl. Adorno: Probleme der Moralphilosophie, 183: »Man kann ja eine Ethik nicht erfinden.«

58 | Robert Bernasconi: »Ethik des Verdachts«, übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: Fragmente. Schriftenreihe zur Psychoanalyse 39/40 (1992): Das andere Denken. Zur Ethik der Psychoanalyse, 79-96, hier: 86.

59 | Ebd.

gensatz zur Politik, sondern »der Denker des Raumes zwischen der Ethik des Verdachts und der Politik«. ⁶⁰

7.3 APORETISCHE VERSCHRÄNKUNG VON ABSOLUTER UND SOZIALER ALTERITÄT BEI DERRIDA

Die letzten Schritte, die mit Levinas' Alteritätsphilosophie gemacht wurden, verdanken sich einer bestimmten Interpretation (die v.a. von Robert Bernasconi, Bernhard Waldenfels und Simon Critchley vorbereitet wurde). Auch Jacques Derrida ist in einem Teil seiner Auseinandersetzung mit der Philosophie Levinas' an der Frage interessiert, wie die Unendlichkeit der Verantwortung zu denken ist. Die Ansätze, zwischen absoluter und sozialer Andersheit zu unterscheiden, führt er fort und präzisiert sie zu einer aporetischen Relation.

Levinas mit Husserl auf den Begriff bringen

So geht er in seinem langen Levinas-Essay »Gewalt und Metaphysik« unter anderem der Frage nach, ob die Gegenüberstellung von Selbem und absolutem Anderen, wie sie Levinas in *Totalität und Unendlichkeit* ausarbeitet, tatsächlich eine Alternative zur Konstitutionsproblematik in Husserls *Cartesischen Meditationen* bietet. Derrida greift dabei auf Platons Einführung der Andersheit aus dem *Sophistes* zurück, die den Anfang der Problematik der Andersheit im abendländischen Denken darstellt. ⁶¹ Der nuancierten Levinas-Lektüre Derridas, aus der diese Frage hervorgeht, kann hier nicht im Einzelnen Rechnung getragen werden, doch vereinfacht lautet Derridas These, Levinas habe zwar die Erscheinungsweise des Anderen für das Ich bestimmt, dabei aber nicht berücksichtigt, dass auch das Ich ein Anderer für den Anderen sein kann. Damit ist die Wechselseitigkeit, die Platons Begriffsbestimmung trägt, bekräftigt, die Levinas zu unterlaufen bestrebt ist.

»Es ist nämlich unmöglich, dem alter ego (in eben der Gestalt der Begegnung, die Levinas beschreibt) zu begegnen, es ist unmöglich, es in der Erfahrung und in der Sprache zu achten, ohne daß dieser Andere in seiner Andersheit für ein ego (überhaupt) erscheint.« ⁶²

60 | Ebd., 95.

61 | Vgl. oben S. 18f. sowie Jacques Derrida: »Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas«, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, übers. v. Rodolphe Gasché, Frankfurt a.M. ⁵1992, 121-235, hier: 193.

62 | Ebd., 187.

Derrida scheint zwar das Levinas'sche Unterfangen nicht als eine simple Umkehrung der klassischen Ichzentrierung zugunsten einer Zentrierung um den Anderen aufzufassen, aber dennoch zu unterstellen, dass sich Husserls Beitrag zu einer transzendentalen Intersubjektivität nicht ohne weiteres vom Tisch wischen lässt. Mit dieser Kritik zielt er auf die Unmöglichkeit, die Begrifflichkeit der philosophischen Tradition schlichtweg hinter sich zu lassen. Der Vorwurf gegenüber Levinas' Entwurf einer Theorie der Alterität besteht demnach darin, die metaphysische Umklammerung abschütteln zu wollen, ohne sich über die eigene Verstrickung in die Sprache der Philosophie Klarheit zu verschaffen. Können wir, so Derridas Frage, den Anspruch des Anderen überhaupt hören, wenn wir nicht bereits die gemeinsame Möglichkeit des Sprechens teilen? Kann es überhaupt eine unmittelbare Erfahrung vom Anderen geben, die nicht bereits symbolisch geformt ist? Derrida sieht Husserls Ansatz einer »Mittelbarkeit« (CM 158/133) des Verstehens des Anderen im Vorteil, weil dieser, entgegen Levinas' Einordnung Husserls in die Tradition einer Philosophie des Selben, es gestattet, den Anderen vor der Assimilierung durch das Ego zu schützen. Dieser Schutz läge genau in der Zuerkennung eines *alter ego*. Derrida zielt also darauf, dass Husserls Ansatz attraktiver ist, als Levinas denkt, und daher nicht einfach verworfen werden sollte. So behauptet Derrida, »daß alter ego das besser sage, was Levinas mit dem ›absolut Anderen‹ sagen möchte«⁶³, und, so könnte man ergänzen: aber gleichwohl nicht zu sagen vermag. Die Frage ist also kurz gesagt: Wie lässt sich überhaupt über den Anderen sprechen, wenn er nicht der Andere des Selben sein soll? Wie lässt sich eine Andersheit ausdrücken, die jenseits von Platons Unterscheidung zwischen Andersheit und Selbigkeit liegen soll?

Unmöglich ist nicht das Sprechen über den Anderen, sondern die radikale Loslösung von aller begrifflicher Sprache. Ein Sprechen über den Anderen, das dieser Problematik eingedenk ist – so Derrida –, geht von Selbstdifferenzierungen im Innern des Selbst aus, die den Anderen nicht zu einem undenkbareren Absolutum machen: Das Andere als Differenzierungsprozess eines Selbst ohne »in sich geschlossene Totalität«⁶⁴, dem bereits eine Art »voretischer Gewalt«⁶⁵ der Sprache vorausgeht. Aus dieser Derrida'schen Lektüre folgt der Vorschlag, Levinas müsse sich auf das Sprechen über den Anderen selbst be-

63 | Robert Bernasconi: »Die Andersheit des Fremden und die Fremderfahrung«, übers. v. Ulrike Oudée Dünkelsbühler, überarb. v. Hans-Dieter Gondek, in: Matthias Fischer, Hans-Dieter Gondek u. Burkhard Liebsch (Hg.), *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels*, Frankfurt a.M. 2001, 13-45, hier: 27.

64 | Derrida: »Gewalt und Metaphysik«, 192.

65 | Ebd., 195.

sinnen und eine Form finden, die der Unmöglichkeit, aus der begrifflichen Sprache herauszutreten, Rechnung trägt.⁶⁶

In dieser Perspektive Derridas kann das Sprechen vom Anderen nur die Form eines Paradoxons annehmen. Einerseits scheitert jeder Versuch, vom Anderen zu sprechen, an den Grenzen der Sprache, weil die radikale Entzogenheit des Anderen seiner Wiedergabe im Symbolischen widersteht. Zugleich aber müssen andererseits die Mittel der Sprache genutzt werden, wenn dem Anderen überhaupt zum Ausdruck verholfen werden soll. Dem kann sich das Sprechen schlechterdings nicht entziehen, weil die Sprache selbst vom Anderen her kommt.

Die praktischen Paradoxien der Alterität

Deutlicher werden diese sehr grundsätzlichen Überlegungen, wenn man Derridas Auseinandersetzung mit Levinas verlässt und sich einigen Motiven seiner »praktischen Philosophie« zuwendet.⁶⁷ Derrida macht auf eine begriffliche Verschiebung aufmerksam, die es erlaubt, das Problem der Andersheit im Kontext des genannten Paradoxes klarzustellen und zu konturieren. Die Erfahrung des Anderen kennzeichnet Levinas als einen »Empfang«, womit zunächst bloß gesagt ist, dass das Ich in einer Position der Rezeptivität existiert. Da diese empfangende Offenheit ethisch konnotiert und mit einer Verantwortung verbunden ist, liegt es nicht fern, sie mit einer Gastfreundschaft zu assoziieren, auch wenn Levinas diese Vokabel seltener benutzt.

66 | Es ist mehrfach gezeigt worden, dass man Levinas' zweites Hauptwerk *Jenseits des Seins* als eine Form der Antwort auf diese kritisch-freundschaftliche Lektüre von *Totalität und Unendlichkeit* auffassen kann. Dem schließe ich mich an, ohne dass hier der Ort für eine solche Demonstration wäre. Da es um eine systematische Darstellung geht, ist im Levinas-Kapitel auf die Darstellung der Entwicklung seines Denkens verzichtet worden.

67 | Vgl. Thorsten Hitz: Jacques Derridas praktische Philosophie, München 2005. Dass das Andere und die Andersheit für die Bewegung der *différance* generell konstitutiv ist, und somit die Praktische Philosophie von dem Projekt der Dekonstruktion von Beginn an eingeschrieben ist, gehört zu den Überzeugungen, die im Begriff sind, sich durchzusetzen (hier aber aus Gründen der Komplexitätsreduktion außer Acht bleiben). Zu solch einer weit umfassenderen Behandlung der Alterität bei Derrida vgl. Simon Critchley: *The Ethics of Deconstruction*, Oxford 1992, sowie Alwin Letzkus: *Dekonstruktion und ethische Passion. Denken des Anderen nach Jacques Derrida und Emmanuel Levinas*, München 2002, und Düttmann: *Derrida und ich*, sowie kürzer, Hans-Dieter Gondek: »Von der Alterität des Zeichens zur Alterität des Anderen«, in: Wolfgang Eßbach (Hg.), *wir/ihr/sie. Identität und Alterität in Theorie und Methode*, Würzburg 2000, 187-198.

Derrida reformuliert nun das genannte Paradox mittels der Figur des Gastes.⁶⁸ Dem noch unbekannten Fremden schuldet das Subjekt Gastfreundschaft und muss sich zugleich an die Gesetze des Gastrechts halten. Darin ist nur deswegen ein Dilemma enthalten, weil die Gastfreundschaft, insofern sie als Parallele zum Ethischen bei Levinas gedacht ist, weiter reicht als die jeweils historisch variierenden Kodifizierungen des Gastrechts. Die *Gastfreundschaft* ist nämlich eine *unbedingte* Forderung, die keine Grenzen kennt und bis zur Selbstaufgabe gehen kann. Das *Gastrecht* hingegen verfügt *Beschränkungen*, was die Aufenthaltszeit und die dafür vorgesehenen Orte, sowie die zur Verfügung zu stellenden Güter angeht. Die Gastfreundschaft macht keinen Unterschied zwischen den ankommenden Anderen, wer sie auch seien, ja sie kennt unter Umständen nicht einmal den Namen des Ankömmlings. Die Identifizierung des (sozialen) Anderen hat hier noch nicht stattgefunden. Das Gastrecht aber klassifiziert Andere in willkommene und ungebetene Gäste, in Ankömmlinge unterschiedlicher Akzeptanz. Es ist recht leicht, hier Analogien zum heutigen Zustand des Ausländer- und Asylrechts herzustellen.

Um die soziale und die absolute Andersheit voneinander abzuheben, wird die Figur des Fremden eingeführt. In einer Schrift Derridas über die Gastfreundschaft heißt es:

»Der Unterschied, einer der feinen, manchmal kaum faßbaren Unterschiede zwischen dem Fremden und dem absolut Anderen besteht darin, daß letzterer möglicherweise keinen Vor- und Familiennamen hat; die absolute oder unbedingte Gastfreundschaft, die ich ihm anbieten möchte, setzt einen Bruch mit der Gastfreundschaft im üblichen Sinne, dem Recht oder dem Gastvertrag voraus.«⁶⁹

Der (absolute) Andere ist hier der radikal Entzogene, der Fremde (oder: der soziale Andere) derjenige, der bestimmten Verfügungen unterworfen ist. Derrida erinnert an das griechische Gastrecht und Kants Weltbürgerrecht. Der Anspruch des absolut Anderen ist in dieser Konstellation der ethische Impuls, der nur im positiven Recht, dem die sozialen Anderen (Fremden) unvermeidlich unterworfen sind, aufgenommen werden kann und doch von diesem stets unterboten wird.⁷⁰

68 | Ausdrücklich als Kommentar zu Levinas geschieht dies in Jacques Derrida: *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas*, übers. v. Reinold Werner, München, Wien 1999, 40f.

69 | Jacques Derrida: »Question d'étranger: venue de l'étranger«, in: Anne Dufourmantelle u. Jacques Derrida, *De l'hospitalité*, Paris 1997, 11-69, hier: 29. Übers. Th. B.

70 | Vgl. ausführlicher zu diesem Ansatz Derridas: Verf.: »Man kann's nicht allen Recht machen – Anmerkungen zum Verständnis der Menschenrechte bei Derrida und Habermas«, in: *Handlung Kultur Interpretation* 10 (2001), 273-291.

In dieser Gegenüberstellung scheinen sich die beiden Register Ethik und Recht kaum zu berühren. Eine besondere Schwierigkeit ist hier nur zu sehen, wenn es sich nicht um zwei getrennte Funktionssysteme der Gesellschaft handelt, sondern um zwei Verwirklichungsformen des Umgangs mit Andersheit, die sich wechselseitig implizieren. Denn die radikale Ethik der Gastfreundschaft *bedarf* des Rechts, um praktisch werden zu können. Wie sollte der Anspruch des Anderen wirksam werden, wenn er sich nicht des Rechts zu seiner Durchsetzung bedienen könnte? Umgekehrt gäbe es keinen Grund, überhaupt ein Gastrecht zu etablieren, so vorläufig und beschränkt es sein mag, wenn es nicht *motiviert* würde durch einen ethischen Appell zur Aufnahme des Anderen, der weit über die Möglichkeiten, rechtlich gesicherten Beistand zu leisten, hinausgeht.

Das Paradox, dass unreglementierte Gastfreundschaft und positives Gastrecht sich einander widersprechen und zugleich einander bedürfen, macht für Derrida den Kern der Beziehung zur Andersheit aus. Um deren Komplexität erfassen zu können, muss vom absolut Anderen ein sozialer Anderer unterschieden werden. Der kontextuell identifizierte soziale Andere ist die notwendige Verkürzung der absoluten Andersheit; der absolut Andere wiederum kann jedoch nur als Überschuss in Verkörperungen sozialer Andersheit erscheinen.⁷¹

Das Problem war schon bei Levinas aufgetreten. Es besteht darin, dass die Verantwortung gegenüber dem Anderen sich nur in Form einer bestimmten Antwort verwirklichen kann, die aber, weil sie nur eine unter mehreren möglichen ist, stets Gefahr läuft, die falsche zu sein. In dieser Aporie liegt ein »Skandal«⁷², weil die Beziehung zum Anderen sich nicht auf diese eine, gewählte Antwort festlegen lässt. Die Aporie formuliert Derrida in dem Satz »Tout autre est tout autre«⁷³, was einerseits als »Jeder Andere ist jeder Andere« und andererseits als »Jeder Andere ist ganz anders« übersetzbar ist. Die Mehrdeutigkeit dieser Formel, die in den späten Texten Derridas des Öfteren wiederkehrt, bedürfte eines längeren Kommentars, doch zwei Aspekte seien hier zumindest genannt. Beide nehmen auf die Pluralität der Andersheit Bezug und aktualisieren das Verhältnis von Anderem und Drittem, das bereits bei Levinas virulent geworden ist. Die erste mögliche Übersetzung akzentuiert die Allgemeinheit des Anderen, insofern der Andere nie nur in seiner Singu-

71 | Diese Unterscheidung wird auch als Differenz von Fremdheit und Andersheit wiedergegeben, die hier aus didaktischen Gründen vollständig beiseite bleibt. Vgl. etwa Röttgers: Kategorien der Sozialphilosophie, 121ff. u. 273ff., und Waldenfels: Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, 112ff.

72 | Jacques Derrida: »Den Tod geben«, übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: Anselm Haverkamp (Hg.), Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin, Frankfurt a.M. 1994, 331-454, hier: 395.

73 | Ebd.

larität erfahren wird, sondern stets auch im Horizont aller anderen Anderen. Die zweite Variante betont die Singularität aller dieser uniform erscheinenden Andersheiten. Zusammengedacht ergibt dies eine gebrochene Beziehung, die im Innern des Ethischen einen unauflösbaren Konflikt verankert.

»Ich bin dem Anderen als Anderen gegenüber verantwortlich, ich antworte ihm und ich verantworte ihm gegenüber. [...] Es gibt auch noch andere, in unendlicher Zahl, die unzählbare Allgemeinheit der anderen, an die mich dieselbe Verantwortung, eine allgemeine, universelle Verantwortung [...] binden müßte. Ich kann nicht dem Ruf, dem Verlangen, der Verpflichtung und noch nicht einmal der Liebe eines anderen antworten, ohne ihm den anderen anderen, die anderen anderen zu opfern.«⁷⁴

Wer wem zu opfern ist, welche Handlungsoption welcher anderen vorzuziehen ist, ist *unentscheidbar*, muss aber entschieden werden. Jede Entscheidung ist zumindest nicht vollständig zu rechtfertigen. Da aber eine unvollständige Rechtfertigung gar keine ist, hat sie überhaupt keine Rechtfertigung, wohnt jeder Entscheidung ein Moment des Wahnsinns⁷⁵ inne, wie Derrida mit Kierkegaard sagt. »Ob ich will oder nicht, ich werde niemals rechtfertigen können, daß ich den einen (einen anderen) dem anderen vorziehe oder opfere.«⁷⁶ Die Singularität des Anderen, die gerade seine Subsumierung unter eine Allgemeinheit ausschließt, wird paradoxerweise zu einer »universellen Ausnahme«⁷⁷. Die Struktur einer »Singularität im Plural«⁷⁸ spricht zugleich die Möglichkeitsbedingung von Alterität aus und erschließt ihre Unmöglichkeit.

Die Alterität und die Unmöglichkeit, ihr Gehör zu verschaffen oder sie überhaupt ohne weiteres zu vernehmen, ohne sie zugleich einzuordnen und normativ oder epistemologisch zu kanalisieren, wird zu einem vielfach variierten Schlüsselthema Derridas. Das Recht⁷⁹, die Demokratie⁸⁰, die Gabe und

74 | Ebd.

75 | Jacques Derrida: Falschgeld. Zeit geben I, übers. v. Andreas Knop u. Michael Wetzel, München 1993, 19, sowie: Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«, übers. v. Alexander García Düttmann, Frankfurt a.M. 1991, 54.

76 | Derrida: »Den Tod geben«, 397f.

77 | Ebd., 413.

78 | Diesen treffenden Titel gibt Waldenfels einem seiner Levinas-Aufsätze. Vgl. Deutsch-Französische Gedankengänge, a.a.O., 302-321.

79 | Vgl. Derrida: Gesetzeskraft.

80 | Vgl. Jacques Derrida: Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa, übers. v. Alexander García Düttmann, Frankfurt a.M. 1992.

die Ökonomie⁸¹, sowie Freundschaft und Brüderlichkeit⁸² werden erschlossen durch den *double bind* einer Möglichkeit in ihrer Unmöglichkeit. Eine »Erfahrung des Unmöglichen«⁸³ liegt all diesen Institutionen deshalb zugrunde, weil in ihnen die Singularität des Rufs nach Gerechtigkeit (oder des Versprechens der Demokratie, der selbstlosen Gabe, des einzigartigen Freundes) konflikt-haft auf die Allgemeinheit der Institution, in der sie sich allein umsetzen kann, trifft. Der Widerstreit, der sich exemplarisch bereits in der Anspruchskollision zwischen Anderem und Dritten bei Levinas gezeigt hat, wird bei Derrida zur aporetischen Grundstruktur der sozialen Welt.⁸⁴ Doch auch wenn sich damit erneut die Sprengkraft eines radikalen Begriffs des Anderen zeigt, so wird doch das Feld der Intersubjektivität weit überschritten. Derridas Alteritätsphilosophie eröffnet schließlich die Wahrnehmung einer »altérité en général«⁸⁵, eine Art transzendente Alterität, die sich in verschiedener Weise zeigen kann, aber dennoch nie als solche erfassbar ist.

Lektürehinweise

Derrida, Jacques: Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas, München, Wien 1999, 40-66

Levinas, Emmanuel: Totalität und Unendlichkeit, Freiburg, München 1987, 277-289 (Antlitz und Unendlichkeit)

Levinas, Emmanuel: Die Zeit und der Andere, übers. v. Ludwig Wenzler, Hamburg 2003, 46-55

Sartre, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts, Reinbek 1992, 457-477, 520-532

Sartre, Jean-Paul: Der Blick. Ein Kapitel aus Das Sein und das Nichts, hg. u. mit e. Einl. u. e. Nachwort v. Walter van Rossum, Mainz 1994

81 | Vgl. Derrida: Falschgeld.

82 | Vgl. Jacques Derrida: Politik der Freundschaft, übers. v. Stefan Lorenzer, Frankfurt a.M. 2002.

83 | Derrida: Gesetzeskraft, 33.

84 | Wie weit die Entsprechungen im Gestus und in der Denkweise zwischen Derrida und Levinas an diesem Punkt gehen, diskutiert präzise Robert Bernasconi: »Ethische Aporien: Derrida, Levinas und die Genealogie des Griechischen«, übers. v. Petra Gehring u. Hans-Dieter Gondek, in: Gondek u. Waldenfels (Hg.), Einsätze des Denkens, a.a.O., 345-384.

85 | Derrida: »Gewalt und Metaphysik«, 189.

Empfohlene Literatur

- Dastur, Françoise: »Das Denken des Anderen: Eine französische Besonderheit?«, in: Thomas Bedorf u.a. (Hg.), Undarstellbares im Dialog, Amsterdam, Atlanta 1997, 29-50
- Gelhard, Andreas: Levinas, Stuttgart 2005
- Gürtler, Sabine: Elementare Ethik. Alterität, Generativität und Geschlechterverhältnis bei Emmanuel Lévinas, München 2001, 19-29 [*im ersten Teil des Buches geht es nicht um das Thema der Geschlechterdifferenz, sondern wird eine der besten Darstellungen von Levinas' Sozialphilosophie geboten*]
- Theunissen, Michael: Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin, New York 1977, 187-208 (§§ 36-39) u. 225-229 (§ 44) [*zu Sartre*]