

2 Die Ethik des Anderen: Lévinas

2.1 EINFÜHRUNG IN DEN BEGRIFF DES ANDEREN NACH LÉVINAS

„Die Infragestellung des Selbst ist nichts anderes als das Empfangen des absolut Anderen [...] von daher bedeutet Ichsein, sich der Verantwortung nicht entziehen zu können.“ (SdA, S. 223)

Ethik im levinasischen Sinne (TU, S. 40) geht in der Begegnung zwischen dem Selben und dem Anderen jenseits der Erkenntnis auf. Dieser Annahme folgend, wendet sich Lévinas gegen die tradierte Ontologie, in welcher die Andersheit des Anderen auf das Allgemeine zurückgeführt wird. Er spricht der Ethik den ersten Rang in der Philosophie zu. Hierzu schreibt er:

„Der Enthüllung des Seins überhaupt als Voraussetzung der Erkenntnis und als Sinn des Seins geht die Existenz der Beziehung mit dem Seienden voraus, das sich ausdrückt; früher als die Ebene der Ontologie ist die Ebene der Ethik.“ (TU, S. 289)

Den Grundstein des levinasischen Denkens bildet die Bedeutung des Anderen. Lévinas fasst die Bedeutung des Anderen im Werk Totalität und Unendlichkeit als zentrales Bedürfnis, dem ein Begehren zugrunde liegt, dies meint ...

„Bedürfnis dessen, der keine Bedürfnisse mehr hat, gibt es sich zu erkennen in dem Bedürfnis nach dem Anderen, dem Anderen als Mitmensch; [...]. Das Begehren des Anderen entsteht in einem Wesen, dem nichts fehlt, oder genauer, es entsteht jenseits all dessen, was ihm fehlen oder was es befriedigen kann. Dieses Begehren des Anderen, das unser soziales Sein selbst ist, ist nicht eine einfache Beziehung zum

Sein, in der sich, gemäß unseren Eingangsformulierungen, das Andere in das Selbe verwandelt.“ (TU, S. 219)

Lévinas verweist an dieser Stelle auf die Bedeutung des Anderen, der als zentrales Bedürfnis eines Subjekts zu verstehen ist, dem es an nichts fehlt. Das Begehren des Anderen entstammt keinem Mangel, sondern bildet die Grundlage für das Begehren. Der Andere widersteht der Verwandlung in das Selbe und damit der Einverleibung. Er bleibt exterioritär und doch unersetzbar für die Werdung des verantwortungsbewussten Subjekts.

Aus diesem Grund kann das Andere nicht in diesen Kreislauf integriert werden. Durch eine Integration würde das Andere seiner Andersheit letztlich beraubt und durch das Selbe einverleibt werden.

Das Bestreben, sich mit dem Anderen zu identifizieren, birgt hiernach einen prozessualen Charakter, aus dem „[...]die Umschmelzung des Anderen in das Selbe [hervorgeht].“ (JS, S. 189). Der hier beschriebene zirkuläre Kreislauf ist für Lévinas Repräsentant abendländischer Ontologie, welche Lévinas über den Mythos des Odysseus kritisiert. Auf seiner Odyssee zieht Odysseus in die Fremde hinaus, um schließlich jedoch wieder in seine Heimat – das Selbe – zurückzukehren.

„Der Weg der Philosophie bleibt der des Odysseus, dessen Abenteuer in der Welt nichts anderes als die Rückkehr zu seiner Geburtsinsel war ein Sich-Gefallen im Selben, ein Verkennen des Anderen.“ (Wenzler 1998, S. 139)

Seine Reise in die Fremde beschreibt ein Einheitsstreben, welches die Welt beziehungsweise das vollkommen Andere mit den Grenzen des Selbst umschließt und hierdurch auf das Eigene reduziert.

„In dieser Reduktion des Anderen auf das Selbe stellt sich nicht irgendein abstraktes Schema dar, sondern das menschliche Ich. Die Existenz eines Ich verläuft als Verselbigung des Verschiedenen.“ (ZWU, S. 186)

Hierdurch wird die Singularität beziehungsweise die Andersheit des Einzelnen, Grundsätzen des allgemeinen Seins untergeordnet, zumal sie stets auf einen Seinsgrund zurückgeführt werden kann. Dies ist laut Lévinas totalitär. In Totalität und Unendlichkeit betont er die Wichtigkeit, „[...] das

Andere-im-Selben zu denken, ohne dabei das Andere als ein andere Selbes zu denken“. (TU, S. 77)

Dem gegenüber stellt Begehren Lévinas (vgl. TU, S. 145ff, S. 260f) folgend eine Beziehung dar, welche sich durch die radikale Trennung des Selben und des Anderen kennzeichnet. Diese Trennung ermöglicht es, den totalitären Kreislauf von Bedürfnis und Bedürfnisbefriedigung zu überwinden. Im Gegensatz zum Bedürfnis begründet sich das Begehren nicht in einem Mangel (vgl. TU, S. 219). Stattdessen steht es für ein unstillbares Verlangen nach dem absolut Anderen, welches sich durch ein Annähern des Selben an das Andere lediglich vertieft, denn „[d]as Begehrenswerte sättigt nicht das Begehren, sondern vertieft es, es nährt mich in gewisser Weise mit neuem Hunger“ (TU, S. 220). Hier verdeutlicht Lévinas einen Richtungswechsel, indem sich „im Begehren [...] das Ich auf den Anderen [richtet]“ und nicht mehr in eigenen Strukturen verhardt (TU, S. 219).

Lévinas (vgl. JS, S. 36f) folgend kann der Andere in seiner Andersheit nicht beschrieben und begriffen werden, zumal ein Beschreiben und Begreifen unter Zuhilfenahme von Deutungs- und Wertungsmaßstäben wie Herkunft, Religion, äußeres Erscheinungsbild etc. erfolgten. Der Andere könne nur ein Anderer bleiben, sofern dieser nicht aufgrund seines sozialen Rangs in der Gesellschaft kategorisiert und so als letzte Konsequenz von dem Subjekt einverleibt werde. Eben diese Kategorisierung verhindere es nämlich, den Anderen außerhalb eines die Welt konstituierenden Subjekt zu denken und beraube den Anderen seiner Andersheit (vgl. TU, S. 63), wodurch dieser zu einem Gegenstand unseres Umfelds werde:

„[Der Andere] wird der Gesellschaft übergeben, der Gemeinschaft verhüllter Seiender, in der Bevorzungen aufgrund des gesellschaftlichen Rangs die Gerechtigkeit verhindern. Das Anschauungsvermögen, an dem der ganze Leib teilhat, ist gerade das, was den Blick versperrt und wie eine Hülle die Plastizität des Wahrgenommenen ausschaltet, ist das, was die Andersheit des Anderen aufsaugt, durch die der Andere gerade nicht ein Gegenstand unserer Reichweite [...] ist.“ (ZWU, S. 36f.)

Lévinas kritisiert die bestehende Gesellschaft, in der alles um das Selbst zirkuliert und betont die Wichtigkeit der Bewegung zum Anderen hin (vgl. ebd., S. 38f.).

Während also das Bedürfnis des Subjekts eine Bewegung darstellt, welche zirkulär und in sich geschlossen ist, kennzeichnet sich im Gegensatz

dazu das Begehren des Subjekts durch eine Bewegung, die sich gänzlich auf den Anderen richtet und niemals zum Selben zurückkehrt beziehungsweise bei ebendiesem endet. Der Andere bleibt für den Selben unbegreiflich, zumal er dem absolut Anderen – dem Unendlichen – entspringt. Mit dem Begriff des Unendlichen beschreibt Lévinas die Unmöglichkeit, die Andersheit des Anderen zu begreifen, denn sie steht jeder Erfahrung voran und lässt sich folglich mit keiner anderen Vorstellung/ Idee vergleichen:

„Das Unendliche geht nicht ein in die Idee des Unendlichen, wird nicht begriffen; diese Idee ist kein Begriff. Das Unendliche ist das radikal, das absolut Andere. [...] Die Idee des Unendlichen ist also die einzige, die uns etwas lehrt, was wir nicht schon wissen. Sie ist in uns hineingelegt (*Elle a été mise en nous*). Sie ist keine Erinnerung. Hier haben wir eine Erfahrung im einzig radikalen Sinne des Wortes: eine Beziehung mit dem Außerem, mit dem Anderen, ohne dass dieses Außerhalb dem Selben integriert werden könnte. Der Denker, der die Idee des Unendlichen hat, ist mehr als er selbst, und diese Aufblähung, dieses Mehr, kommt nicht von Innen [...]“ (ZWU, S. 197)

„Die Beziehung zum Anderen stellt mich in Frage, sie leert mich von mir selbst“ (ebd., S. 219). Die von Lévinas beschriebene „Infragestellung seiner selbst“ bildet den Anknüpfungspunkt für die Frage nach der Konstitution des ethischen Subjekts durch das Andere. Jene Infragestellung ergibt sich im Antlitz des Anderen.

Die Philosophie Lévinas' widersetzt sich grundsätzlich der Vereinnahmung, der Objektvierung und der Kategorisierbarkeit des Anderen. Die für ihn zentrale Figur des Anderen ist Zentrum einer Ethik nach Auschwitz, eine Philosophie, die eine Kehrtwendung bedeutet und den Fokus auf den Anderen richtet, seine Bedürftigkeit ins Zentrum stellt und die Subjektivität von nun an nur noch als vom Anderen gestiftet und vermittelt begreifbar macht. In seinen Überlegungen wird die Egozentralität durch die Alteritätszentralität abgelöst und widersteht doch einer Wiederholung vergleichbarer Praxen des Zusammenlebens, die für Lévinas die Grundlage von Krieg, Fremdenhass und letztlich Genozid bedeuten. In der Begegnung mit dem anderen Seienden tritt die Veränderung in der Perzeption ein, es ist nicht mehr das Subjekt, das den Anderen klassifiziert, ihm einen Namen gibt, sondern vielmehr ist es das Ereignis des Anderen, vermittelt durch das Er-

scheinen des Antlitzes, das das Machtgefälle innerhalb dieser Beziehung stört und gleichzeitig manifestiert.

2.2 DER ANDERE ALS STÖRUNG DER SUBJEKTIVEN ORDNUNG

Der Andere unterbricht durch sein Auftreten die Ordnung im Sein des Subjekts. Die Präsentation des Antlitzes setzt das Subjekt in Beziehung zum Sein, ein Sein, das sich dem Subjekt erst in seiner Bezugnahme auf den Anderen öffnet. Beide, sowohl Subjekt als auch der Andere, sind für diesen Prozess unersetzlich. Der Andere tritt aus seiner Bedeutung als Ding unter Dingen heraus und durchstößt die Form (TU, S. 283) und enthebt den Anderen damit seiner Objektivierung durch das Subjekt. Qua der Begegnung mit dem Anderen wird das Subjekt gerufen in ein Sein-für-den-Anderen, das er nicht erwählt hat und dem er sich auch nicht widersetzen kann, er kann auf diesen kategorischen Anspruch des Anderen nur mit einer Öffnung zum Anderen reagieren, in der er Offenheit suggeriert und von dem Anderen in Geiselhaft genommen wird. Die Anwesenheit des Antlitzes bedeutet eine nicht abzulehnende Anordnung, ein ethisches Gebot, das die Verfügungsgewalt des Bewusstseins einschränkt (vgl. Voßkübler 2010, S. 223). Die Anwesenheit des Antlitzes symbolisiert die Not des Anderen, der sich das Subjekt durch die Öffnung zum Anderen, als ethischen Anspruch, hingeben muss. Das Antlitz ist dabei nicht in die Gegenwart des Subjekts einzufügen, es eröffnet eine eigene Zeit, eine neue Zeit und verstärkt damit die Bedeutung der zeitlichen Asymmetrie. In seiner Geiselhaft, seinem unbedingten Sein-für-den-Anderen, wird der Selbe in die Pflicht genommen, für den Anderen zu sorgen, eine Sorge, die sich durch Gerechtigkeit, Großzügigkeit und Opferbereitschaft auszeichnet und sich jenseits der Erwartungshaltung einer Gegengabe ereignet. Es ist nicht verwunderlich, dass Lévinas als Denker, der sich jüdischer Terminologie bedient, den Begriff der Opferbereitschaft als die Symmetrie des Tausches übersteigend versteht. Ähnlicher Auffassung ist Derrida, wenn er dagegen argumentiert, den Terminus „Opfer“ in einer Tauschrelation zu verstehen. Diese Opferbereitschaft ist es, die als Reminiszenz an das existiert, was noch gegeben werden kann und den Wunsch des Selben bestärkt, über sich selbst hinauszuwachsen und mehr zu geben, als er für möglich hält. Die Opferbereitschaft ist

bedingt durch die Grundlagen einer materiellen und/oder einer spirituellen Offenheit für den Anderen, die ihrem Wesen nach die Reziprozität des Austausches überschreitet. Dem Subjekt bleibt allein die Option, seine Offenheit und Opferbereitschaft zu signalisieren, indem es dem Anderen sprachlich begegnet. Im Imperativ „Du wirst nicht töten“ drückt sich eine Überlegenheit aus, die vermeintlich in sich selbst Beginn und Ende der sprachlichen Verhandlung zwischen beiden markiert, jedoch kann und muss das Subjekt seine Offenheit in Sprache zum Ausdruck bringen. Der Epiphanie des Antlitzes sprachlich zu begegnen, bedeutet, der Gebrochenheit der Geschichte des Subjekts Ausdruck zu verleihen und den Anderen als Stifter von Welt, Verstehbarkeit und Bedeutung anzuerkennen. Das Subjekt verzichtet ab dem Moment der sprachlichen Antwort, in der die Öffnung zum Anderen verstehbar wird, auf sein Bewusstsein der Zeit- und Räumlichkeit und lässt sich vom Anderen aus seiner Ich-Bezogenheit herauslösen und sich dem Bewusstsein des Subjekts zu entziehen.

Die vom Subjekt angebotene Sprache ist als Berührung (vgl. SpA 296) und nicht als reiner Kreislauf von Informationen zu denken. Das Sprechen des Subjekts, das weniger bedeutet als die schweigende Sprache des Antlitzes, wird von Lévinas als Möglichkeit des Krieges verstanden, der kriegerische Gebrauch von Sprache (Rede) trägt demzufolge eine Gewalt in sich, die durch Begrenzung, Kategorisierung und Bezeichnung den Anderen objektiviert und damit eine Rechtfertigung für Verfolgung, Genozid und Volksverhetzung geboten habe (TU, S. 327). An diese Bedeutung von Sprache als Gewaltakt schließt auch Derrida an (vgl. Derrida 1997, S. 45), in dem er die Sprache in ihrer begrenzenden, ordnenden Ausprägung als Gewaltakt beschreibt.

Hier braucht es die Hinwendung zum Anderen, die Öffnung zu einer Alterität jenseits von Bezeichnungen und determinierenden Begriffen, die nur im Antlitz zu finden ist und den Anderen auf Grundlage seiner vergangenen Gewalttaten zur Opferbereitschaft mahnt.

Diese Opferbereitschaft beruht auf einer Basis, die Lévinas im Werk *Zwischen Uns* eröffnet. Er argumentiert, dass das Wohlergehen des Subjekts bereits vom Tage der Geburt an das Wohlergehen eines Anderen gebunden sei (vgl. ZWU, S. 27), ein Gedanke, der sich in seinen dramatischen Konsequenzen in der politischen Philosophie Judith Butlers wiederfindet und später zentral für die Auseinandersetzung im Kontext dieser Arbeit sein wird.

Im Modus der Opferbereitschaft tritt das Bedürfnis des Wohlergehens für das Subjekt in den Hintergrund, zentral werden die Bedeutung des Anderen und sein Bedürfnis nach Gerechtigkeit. In seinen einleitenden Bemerkungen zu *Time and The Other* erklärt Richard Cohen die verschiedenen Dimensionen der Auserwähltheit füreinander:

„In the face of the Other goodness emerges as the responsibility of the subject which has always already been responsible, prior to any explicit agreements, prior to the subject's ability to welcome the Other. Obligation inserts into the ego“. (Cohen, S. 17 f.).

An dieser Stelle wird deutlich, dass Lévinas' Ethik eine Alterität jenseits von kulturellen, religiösen und sprachlichen Unterschieden vorstellt. Eine Differenzierung würde an dieser Stelle dem kategorischen Anspruch der Alterität im Wege stehen und eine dichotome Bevorzugsstruktur schaffen, die die Bedürftigkeit ausgewählter Anderer (kultureller Gruppen) über die anderen (Gruppen) stellen würde, ein solches Postulat kontraktierte mit dem lévinasischen Anspruch.

Im nächsten Unterkapitel werde ich mich mit der Wichtigkeit der Offenheit für den Anderen beschäftigen, um die Bedeutung der lévinasischen Alteritätsethik zu betonen.

2.3 DIE ÖFFNUNG ZUM ANDEREN

Lévinas erklärt die Bedürftigkeit des Anderen und die Forderung der Opferbereitschaft mit der Blöße des Antlitzes, das als in der Begegnung mit dem Anderen repräsentiert zu verstehen ist. Weil das Antlitz nackt ist, sind es Verletzbarkeit und Blöße, die aus ihm sprechen: „Du wirst nicht töten“. Auf die Bedeutung von Kleidung, Maske und Schmuck verzichtend, analysiert Lévinas als wesentliches Element die Spur des Antlitzes und illustriert die Qualitäten des Antlitzes, zu entwaffnen, aufzudecken und den wahren Charakter der Bedürftigkeit des Anderen offenzulegen und im Moment der Begegnung mit dem Antlitz die Erfahrung einer Transzendenz zu machen, die die ‚Idee des in mir‘ überschreitet (TU, S. 63). Das Antlitz ist Ausdruck der Leiblichkeit des Anderen, in seiner Nacktheit und Blöße des Antlitzes, der Haut des Gesichtes, die vom Subjekt gesehen wird, findet sich ein Ver-

weis auf die Absolutheit der Nacktheit des Körpers (EU, S. 55), die imaginierte Absolutheit der körperlichen Nacktheit rekurriert auf den Begriff der absoluten Andersheit.

„Die Heimsuchung des Antlitzes ist also nicht die Enthüllung einer Welt. Im Konkreten der Welt ist das Antlitz abstrakt oder nackt. Es ist seines eigenen Bildes entkleidet. Durch die Nacktheit des Antlitzes ist Nacktheit überhaupt in der Welt erst möglich. Die Nacktheit des Antlitzes ist Entblößung, ohne irgendeinen kulturellen Schmuck, Absolution, Ablösung inmitten seiner Produktion“. (SdA, S. 222)

In diesem Moment öffnet Lévinas den Zugang zum Ethischen über die Materialität des Körpers und ermöglicht gleichzeitig eine Verbindung zwischen der phänomenologischen Tradition und der epiphanen Bedeutung des Antlitzes. Lévinas exemplifiziert diese These in Ethik und Unendliches 1996: „Beziehung zum Antlitz ist von vornherein ethischer Art“. (EU 66)

Das Subjekt wird in der Begegnung mit dem Antlitz für die Bedürftigkeit und die Ansprüche des begegnenden Anderen geöffnet und wird vom unendlich Anderen in Besitz genommen, an dieser Stelle beginnt das Seinfür-den-Anderen. In *Transcendence and Height* beschreibt Lévinas diese intensive Erfahrung wie folgt:

„The putting into question of the self is precisely a welcome to the absolutely other. The Other does not show itself to the I as a theme. Rather, the epiphany of the absolutely Other is a face by which the Other challenges and commands me through his nakedness, through his destitution. He challenges me from his humility and his height.“ (TH, S. 42)

Dabei ist es unerlässlich, zu verstehen, dass es bezogen auf die Erfahrung des Anderen nicht um ein Rätsel geht, welches es zu lösen gilt, auch der Ausdruck, der sich im Antlitz repräsentiert, lässt keine Mutmaßungen in Bezug auf das Innere des Anderen zu (TU, S. 290).

„Die Präsentation des Antlitzes – der Ausdruck – enthüllt keine innere, vormals verschlossene Welt, sie fügt nicht eine neue Region hinzu, die es zu erfassen gälte.“ (TU, S. 307)

Die Korrelation zwischen Ausdruck und Antlitz verdeutlicht, dass das Antlitz nicht als solches Rückschlüsse auf die Psyche des einzelnen Anderen ermöglichen soll. Das Desiderat, was in seiner formlosen Form liegt, hat die singuläre Form längst verlassen (vgl. SpA, S. 199). Die Spur, die es enthält, verlangt eine Öffnung zur Gesamtheit der Alterität, zum absoluten Anderen, ein Anspruch, der sich lediglich im Antlitz des Einzelnen spiegeln kann.

Im Moment der Öffnung für den Anderen, durch die Begegnung mit dem Antlitz, erlebt das Subjekt die Blöße des Anderen, eine Art der Blöße, die jeder Form der Thematisierung, aber auch der Objektifizierung widersteht. Der Andere behält damit seine Unabhängigkeit vom Urteil des Subjekts, ruft es ferner dazu auf, die Einzigartigkeit des begegnenden Anderen zu erkennen und dessen Partikularität zu achten. Lévinas schreibt: „The nudity of the face is destitution without any cultural ornament“ (JS, S. 52). Der Andere widerstrebt der Ordnung in der ihm eigenen Unendlichkeit und Entrücktheit, die Lévinas einführt, um die Exteriorität des Anderen zu manifestieren. Qua der in seinem Antlitz repräsentierten Unendlichkeit, der Epiphanie, ist der Andere über jedes Urteil des Subjekts erhaben, so wird die Macht des Subjekts im Moment der Begegnung mit dem Anderen ausgesetzt und generell in Frage gestellt. Der begegnende Andere widersetzt sich der Kategorisierung und transzendiert die gesellschaftliche Stereotypisierungen. Der Andere verbleibt in einer sprachlichen Lücke, die auch Derrida im Werk *Die Schrift und die Differenz* 1972 (1997) aufzeigt.

Diese Unkategorisierbarkeit wird durch die Bedeutung des Antlitzes verstärkt, Lévinas verwendet den französischen Term: *face*, der sowohl als Antlitz als auch mit „Gesicht“ übersetzt werden kann. Unter Wissenschaftlern existiert schon lange die Frage, welche Übersetzungen den Kern der Lévinasischen Terminologie am besten treffen können, ich möchte mich an dieser Stelle für die Verwendung des Deutschen „Antlitz“ stark machen, da die Bedeutung des Gesichts eine reiche Individualitätsästhetik eröffnet, die zur Differenzierung in der Verantwortlichkeit gegenüber verschiedenen Anderen führen könnte. Die Bedeutung des Antlitzes eröffnet diese Möglichkeit, eine Form der Alterität, die durch eine individualisierte Erscheinungsform ausgeschlossen ist. Das Antlitz impliziert den Charakter der Unendlichkeit, denn es repräsentiert nicht die physische Person, die es trägt, es geht weit darüber hinaus, transportiert einen Imperativ, der auf die gesamte Menschheit verweist, eine Bedeutung, die als zentrales Element der lévinas-

sischen Ethik gilt. Das Antlitz, welches durch den Imperativ „Du wirst nicht töten!“ auf die Unmöglichkeit seiner Unzerstörbarkeit verweist. Diese korreliert jedoch nicht mit der körperlichen Unverletzbarkeit des Anderen, das Subjekt kann den Anderen jederzeit körperlich angreifen und die physische Existenz des Anderen beenden, diese Überlegung wird von Lévinas jedoch nicht ausführlich thematisiert. Die Theorie verbleibt auf der Grundlage einer Unzerstörbarkeit, die sich als im Antlitz repräsentiert denken lässt, Lévinas folgend muss die Tötung oder Verletzung des Anderen auch qua der Bedingung, dass der Andere als Voraussetzung für die Existenz des Subjekts gedacht wird, in Frage gestellt werden. So schädige das Subjekt durch den Eingriff in die Unversehrtheit des Anderen in letzter Konsequenz nur sich selbst, da seine Intelligibilität von der Existenz des konkret begegnenden Anderen abhängt. Trotzdem ist die Möglichkeit, den Anderen auf physischer Ebene zu verletzen, nicht ausgeschlossen, jedoch kann das Antlitz niemals negiert werden. Die Begegnung mit dem Antlitz existiert als etwas Vorgelagertes, und selbst im Falle einer möglichen Widersetzung gegen den Imperativ bleibt die Begegnung mit dem Antlitz unausweichlich, repräsentiert in hunderten Begegnungen jeden Tag.

Antlitz ist daher nichts Individuelles, es trägt eine Form der Transzendenz in sich, die in vielen Deutungen als Erscheinung Gottes im Antlitz des Anderen gewertet wird. Da der Fokus dieser Arbeit auf einer sozialphilosophischen Auseinandersetzung liegt, wird dieser Interpretation im Folgenden nicht weiter nachgegangen¹. Ein zentraler Punkt für das Verständnis der Al-

-
- 1 Obwohl Lévinas sich einer Reihe theologisch konnotierter Begriffe bedient, folge ich an dieser Stelle der Argumentation Wohlmuths (1999), dieser warnt vor einer „unbedachten Rezeption des Werkes Emmanuel Lévinas durch den Logos der Theologie“ (ebd., S. 154). Bei Lévinas selbst findet sich besonders im Werk *Schwierige Freiheit* (1996) ein aussagekräftiger Beleg: „Die Ethik ist nicht die Folge der Gottesschau, sie ist diese Schau selbst“ (ebd. S. 112), damit zeigt sich, dass im lévinasischen Denken das Ethische dominiert und das religiöse Moment zurückgestellt wird (vgl. Horn 2009). „Der Andere Mensch ist die Stimme des Heiligen, die Öffnung zum Transzendenten“. (ebd. 45) Für Lévinas ist dies keine „religiöse Erhebung“ (Bartholomäus, S. 64), sondern es realisiert sich in der Begegnung mit dem konkreten Gegenüber, der sozialen Interaktion. Die Entfaltung des Konzeptes philosophischer Alterität stellt somit in Lévinas Werk keinen Rückbezug auf religiöse Vorannahmen (vgl. Bodenheimer/Fischer-Geboers

teritätsbeziehung als sozialphilosophisches Problem ist das Verständnis dessen, dass das Verhältnis zur begegnenden Alterität nicht quantifizierbar ist. Alterität gilt laut Lévinas als ein als mannigfaltig zu verstehender Plural, dessen Beginn in der Begegnung zweier liegt, der die Spur des Dritten, als Kontinuum einer vorgestellten Menschheit stets durch das Antlitz vermittelt in sich trägt. Eine Quantifizierbarkeit der Alteritätsbeziehungen würde darauf verweisen, dass die Menge der ausgewählten Alteritätsbeziehungen und damit der Verantwortungsübernahme vom Subjekt bestimmt wird, was dem Konzept der lévinasischen Verantwortung widerspräche, da die Bedeutung des Dritten als Instanz der Gerechtigkeit ausgeklammert wäre.

Im Folgenden soll die Bedeutung der Spur als Verweis auf die Repräsentanz des Dritten im Antlitz des Anderen aufgezeigt und auf ihren transzendenten Charakter hin untersucht werden.

2.4 KONZEPTION VON SPUR UND TRANSZENDENZ

Die Idee dieser Transzendenz, der Unendlichkeit des Anderen, ist es, die den Selben vom Anderen trennt. Das Antlitz erscheint als der Phänomenologie entrückt, es ist ohne Kontext, Hintergrund und Geschichte. Es ist erfüllt von dieser Anwesenheit des Abwesenden und enthält etwas, das bereits hinübergegangen ist. Die Epiphanie des Antlitzes ist nach Lévinas unergründlich und ereignet sich jenseits jeglicher Korrelationen. Die Idee dieser Unendlichkeit entnimmt Lévinas der Terminologie Descartes'. Für Descartes bezieht sich Unendlichkeit auf eine Sehnsucht, die in das Subjekt transponiert wird, um dem Subjekt die Erfahrung der Transzendenz zu ermöglichen. Für Lévinas realisiert sich die Unendlichkeit jenseits sprachlicher Thematisierung und Konzeptionalisierung, es ist vielmehr eine Spur, die das Subjekt zur Öffnung zum Anderen veranlasst. In der Erscheinung

2016, S. 127) dar. In der Dimension des Religiösen in Lévinas Werk steckt sogar eine Kehrtwende: „Levinas' ethics is not justified by religion; rather, any meaning there could possibly be of religion must be ethical.“ (Large 2015, S. 18). Diesen Rezeptionslinien folgend möchte ich die lévinasische Ethik in ihrer intersubjektiv-ethischen Lesart darlegen, um eine klarere Anwendungsstrategie aufzuzeigen, die über die Ebenen eines religiösen Verständnisses hinausreicht.

des Antlitzes drückt sich die Not des Anderen aus, dies ist nicht nur die Not des einzelnen Begegnenden zum Inhalt hat, sondern auf die Zerstörbarkeit des Lebens der Anderen im Plural verweist. Dieser Verweis lässt sich im Terminus der Spur festmachen. In der Spur ‚leuchtet‘ das Vorübergegangene, ein jenseitiges Sein, das später von Lévinas auch als Dritter bezeichnet wird. Die Bedeutung des Antlitzes als Heimsuchung in der Spur ist zentral für seine Ethik nach Auschwitz. Die dritte Person enthüllt sich nicht im Antlitz, sondern bleibt abwesend, darin liegt das besondere Potenzial der Heimsuchung. Das Subjekt erlebt in der Begegnung mit dem Antlitz des konkret Begegnenden eine Inanspruchnahme, die größer ist als die Begegnung selbst. Lévinas beschreibt das Antlitz als eine Transportfläche: „Das Antlitz leuchtet in der Spur des Anderen“ (SpA, S. 54). Der Anspruch, den der Andere äußert und zu dem sich das Subjekt verhält, ist nicht als subjektiver Anspruch des anderen begegnenden Menschen zu verstehen, vielmehr realisiert der Andere durch seine Erscheinung den Anspruch der Illeität.

„Jenseits des Seins ist eine dritte Person, die sich nicht durch das Sich-selbst, durch die Selbstheit definiert. [...] Das Jenseits das aus dem Antlitz kommt, ist die dritte Person. [...] Die Illeität der dritten Person, die sich im Antlitz bereits aus aller Entbergung und aller Verbergung zurückgezogen hat, die vorübergegangen ist – diese Illeität ist nicht ein ‚weniger als Sein‘“

... im Verhältnis zur Welt, die die das Antlitz vordringt: Sie ist die ganze Ungeheuerlichkeit, die ganze Maßlosigkeit, die ganze Unendlichkeit des absolut Anderen, die der Ontologie entgeht (SdA, S. 229 f.).

Eine Unendlichkeit, die sich im Antlitz des Anderen als Spur wiederfindet und die Vorstellung einer Singularität des Anderen überschreitet. Die Illeität meint damit eine Form, in der sich das Unendliche trennt von einem Denken, das es zu fassen, zu kategorisieren versucht (vgl. Szemeredy 2003, S. 221). Für das Wort Illeität benutzt Lévinas das französische „il“, also die dritte Person Einzahl, daher wird im Folgenden auch die Definition als „der Dritte“ verwendet. Die Spur des abwesenden Anderen evoziert eine Relation zu etwas, was über die Begegnung des Selben und des Anderen hinausgeht. Der Andere verweist auf die Nähe des immer schon Vergangenen, dessen Spur er in sich trägt. In dieser Vereinigung bedeutet die Begegnung mit ihm Heimsuchung und Verantwortung gleichzeitig. Der Imperativ, der den Selben unwiderruflich in seiner Verantwortlichkeit für den Anderen

ruft, enthält die Unendlichkeit des Anspruches und in der Repräsentanz des Vorübergegangenen auch die Entrücktheit des Anderen, durch die die Zerstörung des Anderen ausgesetzt bleibt. Der Andere spricht durch sein Antlitz aus einer Höhe (vgl. Delholm, S. 105), seine Sprache wirkt als Unterweisung, die jedoch nicht Desiderat einer Subjektivität des Anderen ist, sondern die Ansprüche des Dritten realisiert.

Diese Vermittlung geschieht aus einer Trennung und Höhe, aus der der Andere das Subjekt die eigentliche Bedeutung des Seins lehrt. Lévinas beschreibt, die Bedeutung des Anderen hervorhebend, das Wesen des Menschen als Spur, in der das vorübergegangene Leben fortdauert. Das Antlitz transzendiert somit die Form und kann die Unendlichkeit repräsentieren, in der sich der Dritte nicht enthüllt, sondern abwesend bleiben muss, um den Anspruch der Abwesenden zu verdeutlichen. In dieser Begegnung mit dem Antlitz, in der Inanspruchnahme, manifestiert sich die Erhabenheit und Ethik, die sich in der Idee des Unendlichen findet. Die Sprache des Antlitzes entstammt einem anderen, einem jenseitigen Ufer, die Unterweisung, in die es ruft, exemplifiziert den Anspruch des verlorenen Lebens, die als im Antlitz repräsentiert gedacht werden muss, die Unterweisung enthält somit den Verweis und spricht für die gesamte Unendlichkeit der Exteriorität, die sie einschließt (vgl. Delholm 2002, S. 106). Die Dimension dieser Transzendenz unterbricht die kognitiven Fähigkeiten des Subjekts. Delholm beschreibt diesen Prozess der Unterbrechung folgendermaßen:

„Seine Unterweisung lehrt mich, mich zu vergessen und in einem gewissen Sinne zu sterben. Sie bringt mich zu einem Sein-für-den-Anderen: Sein jenseits meines Wissens, jenseits meines Könnens ist, ein Sein-für jenseits meines Todes“. (Delholm 2002, S. 107).

Der Andere, der den Dritten im Antlitz trägt, deutet an, in seinem Sein die Existenz vergangenen Seins zu beinhalten, das in ihm weiterlebe. Das Sein-für-den-Anderen führt also notwendigerweise zurück in die Unendlichkeit des Seins, das sich nach Beendigung der subjektiven Existenz im Antlitz eines Anderen als Spur, als „Leuchten der vergangenen Existenz“ wiederfinden lässt, sie umfasst die „eigentliche Unauslöschbarkeit des Seins“ (SdA, S. 232). In diesem Sinne, so Lévinas,

„nähere ich mich dem Unendlichen in dem Maße in dem ich mich für meinen Nächsten vergesse, ich vergesse nicht nur in dem ich die unverrückbare Gleichzeitigkeit Vorstellung durchbreche indem ich über meinen Tod hinaus existiere“ (SpA, S. 215).

In dem Wissen um die Illeität, die sich im Antlitz zeigt, weist das Gute das Subjekt an, sich dem Anderen zu nähern, noch ist er sein Nächster, jedoch, so Lévinas:

„Das Du ist noch mein Zeitgenosse aber in der Spur der Illeität tritt es mir aus der Tiefe der Vergangenheit entgegen, von dort aus nähert es sich mir.“ (SpA, S. 215).

Die Epiphanie² des Antlitzes ist es, die den Anderen der Inanspruchnahme durch das Subjekt enthebt und seine Exteriorität verdeutlicht. In dieser Gleichzeitigkeit von Nähe und Entfernung realisiert sich die messianische/ethische Dimension des Antlitzes und erfüllt den Sinn seiner Erscheinung. Im Antlitz präsentiert sich das Seiende, das aus einer Dimension der Erhabenheit, der Transzendenz kommt (vgl. TU, S. 311). Lévinas beschreibt das Antlitz als Bedeutung von sich aus, eine Bedeutung, die sich jenseits von Zeichen ereignet.

Lévinas folgend, drückt der Andere im Antlitz seine Hoheit aus, eine Dimension der Erhabenheit und der Göttlichkeit (vgl. TU, S. 383), damit sei auch begründet, das die Epiphanie des Antlitzes ethisch sei (TU, S. 286), seine Epiphanie befindet sich in einem Zwischenraum von Sinnlichen zum Ungreifbaren. Es widersteht damit der Vereinnahmung durch das Subjekt, das in der Begegnung mit dem Antlitz die Begrenzung seines eigenen Bewusstseins erfährt, einer Unendlichkeit gegenüber, die es nicht beschreiben, nicht besitzen kann und von der es bereits Teil ist. Bevor es davon weiß, ist es eingeschlossen in das vorübergegangene Leben und damit Teil der Repräsentation des Unendlichen im Antlitz des Anderen als Spur. Die Existenz des Anderen zerreißt durch das Auftreten des Antlitzes die intentionale

2 Epiphanie betont die Transzendentalität des Antlitzes, seine Erhabenheit und das Sprengen der Form. Auch wenn der Begriff in der christlichen Mythologie häufig mit der Erscheinung oder der Selbstoffenbarung Gottes auf Erden verbunden wird, so möchte ich für eine Lesart sprechen, die den transzendentalen Charakter des Antlitzes und seine Unkategorisierbarkeit betont.

Bewusstheit des Selben. Dieser erlebt eine Rekonstitution aus dem Undefinierbaren, das in seiner Rätselhaftigkeit verbleiben muss, um die Wirkung seiner ethischen Verantwortlichkeit zu bewahren.

Im Folgenden soll mittels der Sprache als Ebene des Aufrufs zur Verantwortung exemplifiziert werden, wie die Dichotomie zwischen dem imperativischen Aufruf und der Antwort des Anderen zu verstehen ist. Ferner soll Lévinas' Konzeption von Sagen und Gesagtem, mit der er sich der Terminologie und Theorie aus Heideggers Sein und Zeit anschließt, näherer Betrachtung unterzogen werden.

2.5 DIE SPRACHE ALS ETHISCHES VERANTWORTUNGSMOMENT

„[T]o be open to question, but also to questioning, to have to respond. Language is born in responsibility. One has to speak, to say I, to be in the first person, precisely to be me.“ (Hand, S. 82)

Diese Offenheit des Infragegestelltwerdens ist es, die für Lévinas die Begegnung zwischen dem Selben und dem Anderen konstituiert. Eine Begegnung, die es dem Selben erst ermöglicht, zu sein.

Lévinas enthebt selbst die Sprache einem logozentrischen Kanon und setzt die Beziehung, die Begegnung mit dem Anderen, als zentrale Begründung für die Verwendung der Sprache ein. Dabei nimmt der Verstand eine zweitrangige Bedeutung ein und folgt der Begegnung mit dem Antlitz, ohne zunächst zielgerichtet vom jeweiligen Subjekt eingesetzt worden zu sein. (vgl. ZWU, S. 15). Das Verhältnis geht über ein kognitives Verstehen hinaus, die Ereignung des Anderen widerstrebt der sprachlichen Ordnung, seine Existenz ist nicht sprachlich gegeben, er bewegt sich somit jenseits der logozentristischen Bestimmbarkeit durch das Subjekt. (vgl. ZWU, S. 16). Das Verständnis des Subjekts übersteigt das begriffliche Verständnis der Existenz des Anderen, Lévinas fordert auf, aus diesem Grund dem Anderen mit Neugier und Sympathie zu begegnen, statt die Angst, ihn nicht begrifflich konstituieren zu können, in den Mittelpunkt des Umgangs mit ihm zu stellen, wie es als weltliche Praxis erscheint. Er ereignet sich jenseits des Begriffes, und hier wird eine Problematik der lévinasischen Überlegung deutlich: Der Andere erscheint als Seiender, dies ist für sich genommen je-

doch eine Klassifikation, und so untersteht die Anerkennung des Anderen bereits bestimmten Voraussetzungen. Im Spätwerk versucht Lévinas dieses Problem zu lösen und konstatiert eine Verwobenheit beider Ebenen. Das Verstehen des Anderen ist somit nicht der Aufnahme eines Gespräches mit ihm vorgelagert, zentrales Moment ist die Gleichzeitigkeit beider Prozesse. „Das Verstehen des Nächsten ist von seiner Anrufung nicht zu trennen“ (vgl. ZWU, S. 17). Den Anderen sein zu lassen, ist somit gleichbedeutend damit, seine Existenz als Seienden anzuerkennen.

Trotzdem ereignet sich die Ansprache des Anderen jenseits der gültigen ontologischen Muster. Um diese zu spezifizieren, nutzt er das Sinnbild des Verstehens durch Praxis, was bedeutet, dass der Umgang mit dem Anderen eine Reaktion auf die unausweichliche Begegnung mit der im Antlitz repräsentierte Anrufung ist, auf die das Subjekt auf sprachliche Weise (verbal oder non-verbal) reagieren muss. Das Antwort-geben auf das Rufen des Antlitzes ermöglicht es, die Sprache in einen neuen Kontext zu setzen: die Sprache als Geschehen für den Anderen (vgl. TH, S. 47). Die Signifikanz der Sprache kommt vom Anderen, erst dieser ermöglicht eine sprachliche Ebene durch die Begegnung mit ihm. Die Grundlage der Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Anderen beginnt somit weder mit seinem Namen noch mit dem Beginn des Gesprächs, sie wird vermittelt durch das Antlitz und folgt dem ethischen Imperativ, dem lévinasischen Diktum, „Du wirst keinen Mord begehen“.

Ein wesentliches Problem, das sich für Lévinas stellt, wenn versucht wird, den Anderen mit gängigen Mustern sprachlicher Konstruktion fassbar zu machen, zeigt die Formulierung in *Zwischen Uns* 1995, in der es heißt, dass eine Benennung des Anderen auch dazu führe, sich den Anderen zu eigen zu machen und einen Besitzanspruch zu artikulieren, der in der asymmetrischen Beziehung zwischen Subjekt und Anderem allein auf der Seite des Anderen geäußert werden dürfe, um die Grundlage der Verantwortlichkeit für jenen aufzubauen. Der Andere sei folglich nur auf einer Ebene wirklich anzutreffen, dort, wo der Andere Mensch wird, vermittelt als Nächster und begegnend als Antlitz, das vor jeder Sprachlichkeit liegt und jedwede Kategorie sprengt. Die Sprache des Antlitzes stellt in seiner unartikulierten Form die vom Subjekt besessene Welt in Frage, eine Struktur, zu der sich das Subjekt in seiner ersten sprachlichen Bezugnahme auf den Anderen zu verantworten hat. Offene Fragen dieser Relation, die vom Anderen an das Subjekt gestellt zu sein scheinen, verlangen nach einer

Rechtfertigung der Beziehung und sollen Antwort auf die Frage sein, ob die vom Subjekt besessene Welt nicht zuvor dem Anderen gehörte.

Diese Priorisierung des Anderen, dieses Zuerst-Seiende und ständig Voraus-Seiende ist es, das die Asymmetrie der Beziehung zwischen beiden zeigt. Die Sprache des Antlitzes ereignet sich anders als die gesprochene Sprache immer durch einen Abstand hindurch, der durch räumliche und zeitliche Getrenntheit entsteht. Die Sprache des Antlitzes kann den postulierten Abstand überwinden, um so die Forderung des Anderen an das Subjekt zu kommunizieren, verbleibt aber in der räumlichen und zeitlichen Getrenntheit zu ihm. Die räumliche Getrenntheit zum Anderen drückt sich dadurch aus, dass der Andere, wenn es seine Funktion als absoluter Anderer betrifft, stets aus einer transzendentalen Perspektive heraus agiert, diese darf jedoch nicht mit der physischen Ebene der Begegnung verwechselt werden, auf der beide der Gewalteinwirkung durch den anderen irreversibel ausgesetzt sind. Seine räumliche Trennung, sein Voraus- Sein (vgl. ZWU, S. 76/ TU, S. 312) konstituiert den Anderen als unangreifbar. Auf diese Weise versucht Lévinas im Kapitel Antlitz und Verantwortung in dem Werk Totalität und Unendlichkeit die Ausgesetztheit an das Subjekt zu minimieren, um der Marginalisierung des Anderen entgegenzuwirken. Diese Entrücktheit, die auch die zeitliche Ebene betrifft, in der der Andere vermittelt durch sein Antlitz aus einer Unendlichkeit heraus an das Subjekt appelliert, kann als schwacher Versuch gewertet werden, den Anderen vor der sprachlichen als auch vor der physischen Übergriffigkeit des Selben zu schützen. Die vom Selben angebotene Antwort kann dem Antlitz gegenüber nur inadäquater Natur sein, sie verweist lediglich auf das weltliche.

Die Sprache des Antlitzes verweist jedoch darüber hinaus, dementsprechend ist die Kommunikation wie auch die Beziehung zum Anderen als asymmetrisch zu verstehen. Die Sprache des Antlitzes vermittelt die Direktheit eines wehrlosen Ausgesetztseins dem Tod gegenüber, der beide betrifft. Diese Form der Ansprache ist vor jeder Sprachlichkeit und Mimik, es ist ein an das Subjekt gerichtetes Verlangen, ein bedeutender Befehl, dem ethischen Imperativ Folge zu leisten (vgl. ZWU, S. 181). Die sprachlich vermittelte Antwort des Subjekts auf die Begegnung mit dem Anderen erscheint daher strukturell als minderwertig dem Antlitz gegenüber, enthält jedoch eine sehr entscheidende Qualität, sie dient der Rechtfertigung vor dem Anderen sowie der Bestätigung des geforderten Imperativs. Durch seine sprachliche Reaktion vermittelt das Subjekt, dass es bereit ist, die nicht

gewählte und unbedingte Verantwortung für den Anderen zu übernehmen, und setzt dies als Beginn einer ethischen Relation. Für Lévinas ist die Sprache des Antlitzes auf der heideggerschen Ebene des Sagens zu verhandeln, die auf die Begegnung mit dem Antlitz angebotene Handlung erfüllt an dieser Stelle den Bereich des Gesagten und erhält damit weniger Bedeutung als die ihr vorgängige. Um die Thematik im Hinblick auf diese Differenzierung zu verstärken, möchte ich an dieser Stelle Lévinas' Unterscheidung kurz skizzieren. Das Antlitz des Anderen enthält eine zuvor beschriebene Transzendenz, die sich sowohl der begrifflichen als auch der physischen Festlegung entzieht. Dem Antlitz ein Gesicht oder einen Begriff zu geben, schädigt den Anderen, der, um seine ethische Forderung realisieren zu können, jenseits der Intentionalität und damit des bewussten Zugriffs und der Definition befindlich sein muss „which reaches back past my self-consciousness“ (Hand 2005, S. 82). Diese Haltung ist zentral, denn sobald der Andere zum Inhalt einer begrifflichen Bestimmbarkeit wird, wird er zum Objekt des Bewusstseins und verliert damit die Möglichkeit, das Sein des Selben in Frage zu stellen und zur Verantwortung zu rufen. Lévinas formuliert, dass erst durch ein nicht intentionales Bewusstsein ein Zugang zum Anderen auf der Basis ethischer Vermittlung entstehen könne. Diese Ebene, die sich im Antlitz artikuliert, ist das Sagen³. Die Alterität des Anderen, als präsent im Antlitz gedacht, unterbricht das Gesagte und stellt das Sagen in den Fokus der Auseinandersetzung. In der Auseinandersetzung mit dem Anderen ist im Hinblick auf Lévinas' Sprachanalyse die zentrale These, dass der Andere durch die Anwesenheit seines Antlitzes die Grenzen der Sprache tradiere. Er kann und darf nicht in eine sprachliche Form gebracht werden, denn eine sprachliche Einfassung würde bedeuten, den

-
- 3 Lévinas, der sich als Schüler Heideggers mit diesem über die ontologischen Ebenen seines Werkes verbunden sah, wandte sich jedoch im Laufe seines Werkes vom „Denken eines Seins ab, in dem das Zwischenmenschliche, die Ethik, die Begegnung von Mensch zu Mensch keine Rolle spielen“ (Staudigl 2005, S. 14). Seine Kritik an Heideggers Rolle im Nationalsozialismus bei gleichzeitiger Bewunderung seines philosophischen Werkes findet sich an unterschiedlichen Stellen wieder, zentral jedoch im Werk *Zwischen uns*: „Heidegger ist für mich einer der größten Philosophen des Jahrhunderts [...] doch das macht mir zu schaffen, denn ich kann niemals vergessen was er 1933 darstellte“ (ZWU, S. 147).

Anderen einer Kategorie zuzuordnen und damit das Unterfangen jener Hilflosigkeit zu begehen, das versucht, das Unvergleichbare einer Vergleichbarkeit zu unterziehen, die im selben Moment ihre Bedeutung auflöst.

Fest steht, der Andere befindet sich jenseits der artikulierten Sprache, die nicht auf ihn zutreffen, nicht auf seine Existenz angewendet werden kann, ohne den ethischen Kontext aufzulösen. In ihm offenbart sich das Sagen selbst und spricht unvermittelt durch sein Antlitz, indem es den zentralen Imperativ „Du wirst keinen Mord begehen“ formuliert. Welche Folgen eine Kategorisierung und damit eine Festlegung des Anderen auf soziale und politische Prozesse haben kann, wird maßgeblich im dritten und vierten Teil den Fokus dieser Arbeit bilden und damit auf die Gewalt am Anderen hinweisen, die die Anwendbarkeit der lévinasischen Ethik in Frage stellt.

Im nächsten Abschnitt wird die Usurpation als eine Praktik verhandelt, die ähnlich der begrifflichen Festlegung des Anderen von der Gewaltsamkeit des Subjekts ausgeht und die Frage aufwirft, wie der Andere im Zuge einer lévinasischen Auslegung seinen Platz in der Welt zurückerhalten kann.

2.6 USURPATION UND VERANTWORTUNG

Anschließend an Lévinas' Konzeption des Rufes zur Verantwortung gestaltet sich in der vom Selben angebotenen Antwort ein weiterer wichtiger Prozess: „One has to respond to one's right to be“ (Hand 2005, S. 82), dies geschieht nach Lévinas nicht auf Grundlage eines Gesetzes, sondern aus der Sorge um den Anderen, da das Sein des Selben von seinem Beginn an den Lebensraum des Anderen usurpiert und ihn damit heimatlos macht.

„My being-in-the-world or my ‚place in the sun‘, my being at home, have these not also been usurpation of places belonging to the other man whom I have already oppressed or starved, or driven out into the third world; are they not acts of repulsing, excluding, exiling, stripping, killing?“ (Ebd.)

Mit dieser Fragestellung eröffnet Lévinas ein Feld, das die Seinsberechtigung des Selben in eine direkte Relation zur Verantwortlichkeit für den Anderen stellt. Mit dem Da des Daseins, wie Lévinas es im Anschluss an die heideggerische Terminologie fasst, wird der Andere seines Platzes in der

Welt enteignet. Diese egozentrierte Okkupation des Ortes, des pascalschen ‚Platzes an der Sonne‘ „marks the beginning of the usurpation of the whole earth“ (ebd.). Lévinas fasst das Dasein des Selben als notwendige Vertreibung und schlussendlich als Verantwortung für den Tod des Anderen auf. Aus dieser Usurpation durch die Existenz des Selben erwächst eine Verantwortung, der sich der Selbe nicht entziehen kann. An dieser Stelle wird die Unausweichlichkeit dieser Verantwortung verdeutlicht, die das Sein des Selben von Beginn an begleitet. Damit wird darüber hinaus die Unvertretbarkeit des Selben für den Anderen deutlich, die in späteren Abschnitten dieser Arbeit verhandelt werden wird. In der Praktik der Usurpation wird das Recht auf das Dasein des Selbst zugunsten des Dasein des Anderen beschnitten, so lässt sich an dieser Stelle auch zeigen, warum Lévinas konstatiert, die Existenz des Anderen sei dem Selben vorgängig, nur so kann es zu einer Usurpation des Platzes des Anderen kommen, indem dieser zuvor diesen Platz eingenommen hat. Damit bedeutet die Übernahme der Verantwortung einen Austritt aus dem intentionalen Lebensfokus des Selben.

Es selbst erhält seine Daseinsberechtigung erst im Sein-für-den-Anderen, was an späterer Stelle für Lévinas zum zentralen Punkt der Auseinandersetzung mit der Verantwortungsethik werden wird.

Die Forderung, die auf den Selben trifft, ist es, einen Platz für die eigene Existenz zu schaffen, die den Ort des Anderen nicht usurpiert, sondern diesen mit ihm teilt. Dazu ist die Anerkennung des Anderen wie sie in späteren Kapiteln verhandelt wird zentral, um zu der Frage einer Verhandlung zwischen dem Selben und dem Anderen bezüglich des Lebensplatzes zu gelangen. Mögliche Formen einer Reokkupation des Platzes finden sich in der Option der Versammlung.

In der Praxis der Versammlung, wie auch in späteren Kapiteln zur Pluralität des Anspruchs des Anderen weiter ausgeführt, artikuliert sich der Anspruch des Anderen auf einen bestimmten Lebensraum, der ihm zuvor durch die Inbesitznahme des Selben abgesprochen wurde. In der Versammlung der Anderen, realisiert sich eine Sichtbarkeit des Antlitzes, in welcher eine Relation zwischen dem Selben und dem Dritten aufgedeckt und damit eine politische Handlungsebene eröffnet wird, die in dieser Form die Berechtigung des einzelnen Anderen auf seinen „Platz an der Sonne“ formulieren kann. Lévinas klärt die Reokkupation des Platzes durch die Antwort auf die gerufene Verantwortlichkeit, der der Selbe in seiner Begegnung mit dem Anderen gegenübertritt.

„Ich nehme nicht länger meinen eigenen Platz ein. Ich habe dem Anderen meinen Platz abgetreten, aber, was noch wichtiger ist, oder Andere hat meinen Platz eingenommen, ihn usurpiert und mich zur Geisel genommen. Etwas ‚anderes‘ drängt sich ‚an meine Stelle‘ und ich kann meinen Platz nur noch als den bereits durch den Anderen besetzten Platz begreifen. Der Andere ist nicht ‚dort‘, jenseits von mir, er konstituiert mich von Grund auf.“ (Butler, 2013, S. 76)

Diese Verhandlung über den Platz an der Sonne, die bei Lévinas und auch bei Derrida zu einer erneuten Usurpation (diesmal durch den Anderen führt) führt, stellt sich in Lévinas’ Theorie als eine Form der ethischen Usurpation da, in der der Selbe die Verantwortung übernimmt, die seine Existenzgrundlage darstellt. Butler stellt diese Struktur der Re-Usurpation in den politischen Kontext und beschreibt den Prozess der „Besetzung“ des Platzes durch den Anderen wie folgt: Im Kontext der Verantwortung

„erfahren wir dass das Dasein an gleich welchem Ort immer schon bedeutet, durch die anderen, die an diesem Ort sind, unterbrochen und definiert zu sein. Das ist der Akt der Substitution – den Lévinas manchmal auch als Usurpation bezeichnet – aber ein Akt, der die Verantwortung gegenüber dem Anderen begründet.“ (Ebd., S. 77)

An dieser Stelle lässt sich auf die politische Auseinandersetzung mit der Usurpation in den weiterführenden Abschnitten verweisen, die sowohl das politische Verhältnis als auch die Möglichkeit der Re-Usurpation als auch die Dimension von der Heimatlosigkeit des Anderen genauer in den Blick nehmen. Im folgenden Abschnitt soll die Bedeutung des Anderen für den gesellschaftlichen Prozess der Zeugenschaft verhandelt werden, der eine weitere Dimension aufzeigt, in der der Selbe an seinen mitseienden Anderen konstitutiv gebunden ist.

2.7 ZEUGENSCHAFT UND DER ANDERE

Lévinas appelliert an eine Nähe zum Anderen, die sich aus dem Gefüge der Objektivierung des Anderen und des Selben herauslöst. Weder ich bin Objekt des Anderen, noch ist er mein Objekt. Lévinas bezieht sich auf die Lehre Heideggers, wenn er den Anderen als Dasein denkt, diese ontologische Auffassung lässt den Anderen als realiter erfahrbar gelten und eröffnet

die Möglichkeit, dass dieser Andere in die konkrete Ebene der Erscheinung eintritt. In dieser Sphäre begegnet er dem Subjekt, von Lévinas der Selbe genannt. Dieser ist seiner Natur nach vorhanden und gliedert sich in den Verweisungszusammenhang mit dem Anderen ab dem Moment der Begegnung ein. Wie bei Sartre ist diese Begegnung keinesfalls willkürlich. Ab dem Moment, in dem der Andere in die Erscheinungswirklichkeit eintritt, hat der Selbe keine Möglichkeit mehr, sich seiner Einflussnahme zu entziehen. Der Einfluss, den der Andere auf den Selben hat, ist nach Lévinas kaum zu ermessen, es handelt sich um eine absolute Seinsverpflichtung, das absolute Sein für den Anderen. In seinem Werk *Totalität und Unendlichkeit* fasst Lévinas diesen Gedanken als etwas für seine Philosophie Entscheidendes auf. Der Andere ist nach Lévinas eine Verunsicherung für das Denken des Selben, alle zuvor festgelegten Termini und Glaubenssätze fallen angesichts des Anderen wie ein Kartenhaus ineinander. Da der Andere keiner Theorie angehört und daher mit den Mitteln des theoretischen Diskurses als ungreifbar gilt, verändert sich mit seinem Eintritt die Bedeutung der Theorie. In den Vordergrund tritt nun das ethische Element. Der Andere begegnet dem Selben als der unendlich Andere. Das Konstrukt der Unendlichkeit, das Lévinas den Schriften von Descartes entlehnt, verweist auf eine Form der Unbedingtheit. Es kann aber auch verbunden werden mit Lévinas' Überzeugung, „der Andere sei nie an einem Ort mit mir“ (TU, S. 63), er lebe niemals in derselben Zeit und bleibe dem Selben stets entrückt. In der Unendlichkeit des Anderen liegt auch seine Unverletzbarkeit, und darin erschließt sich das ihm inhärente ethische Potenzial. Der Andere ist mir nicht nur vorweg geeilt, er ist im Moment der Begegnung unmittelbar präsent in seiner leiblichen Existenz, doch wie ist nun zu umzugehen mit dieser Unverletzlichkeit, wenn wir wissen, dass wir einander permanent physisch ausgesetzt sind? Lévinas folgend formuliert der Andere ab dem Moment der Begegnung einen „stummen“ ethischen Imperativ. Dieser findet sich nicht in seinen Worten oder Taten, sondern in seinem Antlitz wieder. Das Antlitz ist nach Lévinas die Schnittstelle der alteritären Ethik, die Formulierung, „du wirst nicht töten“, die im Antlitz liegt, ist nicht als Bitte zu verstehen, sie ist ein Befehl. Das ganze Gesicht spricht, es steht für sich. Das Gesicht ist das erste Intelligible, das erste, was der Selbe vom Anderen versteht. Die Unendlichkeit des Anderen liegt in dessen Gesicht begründet.

„Das Gesicht ist Spur, sofern es etwas besagt, ohne etwas zu sagen, sofern es widersteht, indem es dem Widerstand den Boden entzieht, und sofern es eine Verantwortung für den Anderen hervorruft, die man nicht gewählt, für die man sich nicht entschieden hat.“ (ZWU, S. 45)

Lévinas formuliert an dieser Stelle, dass, ähnlich der sartreschen Konzeption, eine Abkehr ab diesem Moment nicht mehr möglich ist. Der Andere ruft den Selben in die Verantwortung eines reinen „für den Anderen sein“, die keinen Widerstand duldet, damit bricht Lévinas mit der Herrschaft des Selben, die seiner Auffassung nach als Grundlage des Leidens auf der Welt betrachtet werden kann. Die Versklavung des Anderen hat sich aufgelöst, der Andere ist nun Mittelpunkt und der Selbe durch sein Rufverstehen (Bereichen des imperativischen Anspruchs) an den Anderen irreversibel gebunden, in dem dessen Präsenz ihn in die absolute Passivität ruft. Dieses kategoriale Sein-für- den- Anderen liegt im Anspruch des Antlitz begründet. Die Formulierung „Du sollst nicht töten“ ist als Beginn einer Inanspruchnahme zu verstehen, die keinerlei Grenzen zu haben scheint.

Lévinas erfüllt hier also seinen ethischen Anspruch, indem er das Antlitz als ethische Hürde der Gewalteinwirkung in den Weg stellt und es dem Anderen erlaubt, sich erneut der Inanspruchnahme durch den Selben zu entziehen. Das Antlitz ist es, was den Eingriff in das Leben des Anderen heraufbeschwört und ihn im selben Augenblick aussetzt. Er schreibt in Ethik und Unendliches:

„Das Antlitz ist exponiert, bedroht, als würde es zum Akt der Gewalt einladen. Zugleich ist das Antlitz aber das was uns verbietet zu töten.“ (EU, S. 65)

Das Paradoxon des Antlitzes ist es, dass es das „Töten Wollen“ und die „Unverletzbarkeit“ des Antlitzes gegenüberstellt. Durch den ethischen Anspruch, den der Andere in seinem Antlitz vermittelt, haben wir keinen Zugriff auf ihn.

Ab dem Moment, in dem unser „Sein für den Anderen“, der uns stets fremd, entrückt und unangreifbar erscheint, begonnen hat, bekommt unsere Subjektivität einen neuen Seinsgrund. Wir sind nicht mehr aus uns selbst heraus, wir sind, weil der Andere ist.

Aus diesem Kontext erfahren wir unsere Bedürftigkeit, wir bedürfen des Anderen, um unsere Existenz zu rechtfertigen. Abgesehen von der Tat-

sache, dass unser Sein nun dem Anderen unterstellt ist, erfüllt dieser wichtige Funktionen für uns, etwa die zeitliche Komponente. Der Selbe ist stets nur in der Lage, sein Sein in der Retrospektive oder in einer zukünftigen Zeit zu imaginieren.

In dem Moment, in dem wir von „jetzt“ sprechen, ist der Moment bereits vergangen, und unsere Worte hallen in die Zukunft, besprechen jedoch etwas Vergangenes. In dem Moment, wo wir jetzt denken, ist jetzt zwar gegeben, doch können wir uns nie in diesem Moment begreifen, unser Dasein im Jetzt niemals überprüfen, an dieser Stelle benötigen wir das Von-Angesicht-zu-Angesicht-Sein mit dem Anderen. Dieser ermöglicht uns durch seine Präsenz, durch seine Ansprache von unserer eigenen Existenz, in einem Jetzt-Moment sprechen zu können. Darüber hinaus ist der Andere bedeutsam als Zeuge des Lebens des Selben. Der Andere wird Zeuge der Geschichte des Selben. Das bedeutet, der Andere sortiert die Erlebnisse, die er mit dem Selben gesammelt hat und spinnt eine Form des „roten Fadens“ durch die Geschichte des Selben⁴. Der Selbe bedarf des roten Fadens, um sich innerhalb seiner Lebensgeschichte ein Bild zu machen von einem zeitlichen Ablauf, den er durch seine Befangenheit nur anteilig mitverfolgen kann. Die Objektivität, die der Andere durch seine „Lesung“ der Geschichte vermittelt, ist für das eigene Verständnis von Lebensentscheidungen für den Selben unersetzbar.

Neben den Aspekten der zeitlichen Bezeugung des konkreten Daseins des Selben und der Bezeugung seiner Handlungen kommt ein letzter wichtiger Aspekt hinzu, der der Stellvertreterschaft. Lévinas schreibt in *Jenseits von Sein oder anders als Sein* geschieht: „Wir begegnen dem Tod im Angesicht des Anderen.“ (JS, S. 123)

Dieses bedeutet, dass im Anderen eine Form von Stellvertreterschaft gegeben ist. Wir selbst können uns über das Faktum unserer Unendlichkeit mit Zerstreuungen und anderen Dingen hinwegtäuschen, doch sobald der Andere Teil unserer Erkenntniswelt wird, ist es unmöglich, der Evidenz der Sterblichkeit und der Verletzbarkeit zu begegnen, der wir Angesicht zu Angesicht gegenüberstehen. Der Andere wirkt als Mahnung und als Erinne-

4 Dieses Moment der Erzählung der eigenen Lebensgeschichte wird in unterschiedlichen psychologischen Praktiken als Therapiekonstrukt verwendet, nicht zuletzt in der Psychoanalyse, auf die die Theorie von Emmanuel Lévinas einen entscheidenden Einfluss hatte.

rung an das, was wir zu verdrängen versuchen, all das begegnet uns in seiner Anwesenheit. Im Leben des Anderen erfahren wir unser eigenes Leben, im Sterben des Anderen sehen wir unser eigenes Sterben. Seine Verletzbarkeit, die aus seinem Antlitz spricht, rekurriert stillschweigend auf unsere eigene Verletzbarkeit. Daher schade ich mir selbst, wenn ich den Anderen angreife, da er qua Lévinas meine Seinsgrundlage ist. Ohne meine Verantwortung, in der ich an ihn gebunden bin, kann ich nicht existieren. Ich bin qua ihm, nach Lévinas ist er aber nicht qua mir. Der Andere ist über seine Anwesenheit hinaus stets Repräsentant des Dritten⁵ (der Anderen, anderen (Kant = Menschheit) aber auch Gottes). Meine Verpflichtungen, die ich als der Selbe dem Anderen gegenüber zu erbringen habe, sind nicht aus unserer singulären Begegnung entstanden. Vielmehr liegen sie zeitlich weit vor dem Anderen und weit vor mir.

An dieser Stelle lässt sich fragen, ob eine Theorie die Ethik auf einer grundsätzlichen Asymmetrie zwischen dem Selben und dem Anderen begründet, die Charakteristika einer ethischen Utopie erfüllt oder inwiefern soziale Anwendungsmomente deutlich werden können.

2.8 LÉVINAS = ETHISCHE UTOPIE?

Bezüglich der subjektkonstitutiven Bedeutung, die die Existenz des Anderen für den Selben beinhaltet, lässt sich die Frage nach der Zeugenschaft als notwendig für den Diskurs um die Frage der Alterität betrachten. Der Andere wird primär im Zuge der Bezeugung der Existenz des Selben benötigt. Da dem Subjekt nicht viele Möglichkeiten der Selbstreflexion offenstehen, wie sie für die Erkenntnis eines Daseins im Jetzt gebraucht werden, appelliert das Subjekt an den Anderen, um diese Unfähigkeit auszugleichen. Der Andere wird notwendig, wenn sich das Subjekt seiner eigenen Unzulänglichkeit und Begrenztheit bewusst wird. Der Andere eröffnet dem Selben

5 In der Figur des Dritten sind hier weitere, nicht direkt präsenste Andere, aber auch die Form einer kantischen Idee der Menschheit zu erkennen. In einer jüdisch-theologischen Lesart lässt sich in der Figur des Dritten auch eine Repräsentanz Gottes erkennen. Daher wird der Begriff des Dritten in unterschiedlichen Formen rezipiert und in interdisziplinären Kontexten differenziert verwendet.

die Erfahrung seiner Begrenztheit und wirkt selbst als Grenze, als Entrückter, als Vorausgeeilter. Darüber hinaus wirkt seine Anwesenheit als Zeuge der Geschichtlichkeit des Selben. Das narrative Moment der Verbindung zwischen dem Selben und dem Anderen schafft die Grundlage für die Bezeugung der Handlungen des Selben durch den Anderen. Diese Struktur ist für die Erfahrung der Kontinuität des eigenen Lebens für den Selben unverzichtbar. Die Bezeugung sowie die Nachverfolgung von Handlungssträngen helfen dem Selben, seine Handlungen reflexiv durch die Narration des Anderen aufzunehmen und in den eigenen Lebenskontext einzubetten. Eine Form von Objektivität, die der Andere allein auf der Basis seiner Entrücktheit und örtlichen Trennung anbieten kann. In der angebotenen Narration verbindet er Aspekte des gehörten sprachlichen Ausdrucks mit Facetten der Gestik und Mimik, er ordnet das Beobachtete und Gehörte und bietet in der Erzählung einen fremden Blickwinkel an, der jedoch auch von der Konstitution des Anderen geprägt ist, daher ist die Frage der Wertfreiheit in diesem Kontext nur schwerlich zu definieren.

Die Narration, die ein wichtiges Element der inter-subjektiven Beziehung darstellt, bildet die Grundlage für die Vorstellung der Stellvertretung, die den Übergang zum Gedanken der Zeugenschaft ermöglicht. Zeugenschaft soll in erster Linie nicht im Zusammenhang mit der Beobachtung einer Straftat gedacht werden. Zunächst geht es um die Beobachtung alltäglicher Handlungen und Entwicklungen, über die der Andere in Form der zuvor antizipierten Narration „Zeugnis ablegt“. Den Selben zu beobachten und aus dessen Handlungen Schlüsse zu entwickeln und Handlungsmuster nachzuzeichnen, ist Grundlage der narrativen Verbindung. Die Kontinuität, die sich im Leben des Selben erkennen lässt, korreliert nur durch den zeitlichen Verlauf mit dem Leben des Anderen, in ihrer inhaltlichen Ausprägung sind diese vollständig voneinander getrennt. Die Rezeption einer externen Entwicklung unterstreicht die Bedeutung der inhaltlichen und örtlichen Getrenntheit beider Subjekte. Diese Form der Rezeption der Geschehnisse kann nur aus der, *lévinasisch* gesprochen, absoluten Exteriorität angeboten werden, eine abstrakte Vorstellung, die von aufgrund einer physischen Rezeptionsbegrenztheit niemals vollständig gewährleistet werden kann. Der Andere kann kein wertfreies Urteil über die Handlung des Anderen schaffen, das gerade bei der Bezeugung von Straftaten das Zeugnis nachhaltig beeinflussen muss. Seine Aufgabe gleicht einer Wach-Instanz, er überwacht

und ordnet die Handlungen des Selben und wirkt als ethische Kontrollinstanz.

Dieser Aspekt wird besonders wichtig hinsichtlich Lévinas' Betrachtung der Stellvertretung und Auserwähltheit der dyadischen Beziehung, die letztlich den Charakter der Verantwortlichkeit bildet.

2.9 STELLVERTRETUNG UND VERANTWORTUNG

Die Auserwählung des Anderen besteht nicht darin, von ihm Privilegien und Aufgaben zu erhalten, vielmehr geschieht in Folge der Auserwählung die tatsächliche Übergabe der Verantwortung an das in der Passivität befindliche Subjekt, das sich dem Anderen anbietet. Diese Erwählung markiert eine Machtverschiebung, es ist keine Aufgabe, die das Subjekt übernehmen kann und keine, die es abzulehnen im Stande wäre. Dieser Prozess verändert die Struktur des Subjekts, es wird „vorgeladen durch die Maßlosigkeit des Anderen“, diese Form des Erwähltseins bedeutet eine „vorausprünghliche Identität [...] ausgesetzt der Vorladung des Anderen“ (JS, S. 318). Ausgesetztheit bestimmt durch die Vorladung des Anderen, der das Subjekt nur entsprechen kann. Die Erwählung ruft das Subjekt in die Passivität, die das Verhältnis zwischen Subjekt und Anderem bei Lévinas maßgeblich kennzeichnet. Erwählung bedeutet die „Einsetzung des Nicht-Austauschbaren“, dies verweist darauf, dass dieser eine Andere als unersetzbar für das Subjekt gelten muss und die Bedeutung, die der Andere für das Subjekt hat, in dieser Mikro-Relation der Begegnung ihren Anfang nimmt und sich von dort auf seine gesellschaftliche Konsequenz in der Figur des Dritten weiterentwickelt. Das Subjekt kann nur aus dem Motiv der Trennung den Anderen ersetzen oder für ihn eintreten, dies verweist auf die örtliche Getrenntheit beider. Die Stellvertretung, für die der Andere das Subjekt erwählt hat, bedeutet eine absolute Passivität des Subjekts, „eine Passivität, die passiver ist als jede Passivität: Passivität einer Art Kindschaft: aber vorgängige und vor-logische Unterwerfung“ (HaM, S.76). Die unabweisbare Verantwortung richtet sich daher eindimensional von mir auf den Anderen (vgl. JS, S. 303).

Die Stellvertretung realisiert sich als Für-den-Anderen-sein, im Motiv des *dés-intér-essement*. Diese unbedingte Verpflichtung, die sich im Sein-für-den-Anderen realisiert, verändert und erschafft die „Grundlage des

Seins“ (JS, S. 299). Es ist die Einzigartigkeit des Subjekts, die es für den Anderen unersetzbar macht, seine Individualität, seine Vereinnahmung durch diesen besonderen Anderen verdeutlicht ihre Gebundenheit an das Sein der Anderen und vermittelt in Folge die Bedeutung der Relation zur Individualität, die Kennzeichen der Menschheit und ihr schätzenswertestes Element ist. Entgegen der abendländischen Philosophiegenese gilt für Lévinas Verantwortung als „vorursprüngliche Empfänglichkeit“ (Krause 2012, S. 56), nicht als eine Form intersubjektiver Übereinkunft. Diese Form der Verantwortung, der nicht widersprochen werden kann, kennzeichnet das Verhältnis zum Anderen, was zunächst als ein Verhältnis absoluter Passivität des Subjekts gedacht werden muss und eine Stellvertretung fordert, die in ihrer Konsequenz an Geiselhaft erinnert, kann nur durch den Eintritt des Dritten eine Grenze gesetzt werden. In der Einbeziehung des Dritten entsteht „die Ordnung der Gerechtigkeit die meine Stellvertretung und damit meine unendliche Verantwortung für den Anderen mäßigt“ (JS, S. 345).

Diese Verantwortung in ihrer Unendlichkeit und ihrer Begrenzung durch den Dritten ist es, was die Subjektivität erst ermöglicht, so formuliert Lévinas in Ethik und Unendliches: „Ich bin dem Anderen gegenüber unterworfen und vor allem in diesem Sinne bin ich Subjekt (sujét)“ (EU, S. 75). Subjektivität wird als Stellvertretung verstanden, sowohl im Begrenzten (dem Anderen gegenüber) als auch im Unendlichen (dem Dritten gegenüber), damit liegt die eigentliche Subjektivität in der unausweichlichen Verantwortungsübernahme für das Sein des Anderen (vgl. JS, S. 46). Ich sein, bedeutet für Lévinas, privilegiert zu sein durch die Erwählung des Anderen, Ich sagen, bedeutet, bewusst die aufgetragene Verantwortung in der gebotenen Passivität zu übernehmen, eine Aufgabe, in der ihn niemand ersetzen kann (vgl. TU, S. 381).

Die Stellvertreterschaft bezieht sich jedoch auch auf die Funktion des Anderen, so kann der Andere Stellvertreter meiner Handlungen sein und letztlich auch Stellvertreter im Tode.

Durch die Begegnung mit dem Anderen, die Gewährwerdung seiner im Antlitz und die Übernahme der Verantwortung für ihn tritt der Andere trotz seiner logischen Entrücktheit in eine physische Gemeinschaft mit dem Subjekt ein, die durch die Einhaltung des ethischen Imperatives „Du wirst nicht töten“ gekennzeichnet ist. Die asymmetrische Beziehung beruht auf der Einwilligung der Einhaltung des ethischen Imperativs. Entgegen dem Motiv ihrer Getrenntheit können beide Figuren wichtige Funktionen füreinan-

der übernehmen. So zum Beispiel ist eine zeitliche Erfahrung der eigenen Existenz erst mit der Reaktion auf das Antlitz des Anderen möglich. Im Werk *Die Zeit und der Andere* im Jahre 2003 beschreibt Lévinas diese temporale Abhängigkeit und gleichzeitige Entrücktheit wie folgt:

„Das Verhältnis zur Zukunft, die Anwesenheit der Zukunft in der Gegenwart scheint sich allerdings zu vollziehen in der Situation des von Angesicht zu Angesicht mit dem Anderen. Der Andere ist die Bedingung der Zeitlichkeit im menschlichen Wesen.“ (ZA, S. 51)

Dieses Zeitlichkeit als ursächlich im Anderen verortend, definiert Lévinas die Zukunft durch den Anderen, nicht den Anderen durch die Zukunft. Dies bedeutet, in Form der subjektkonstituierenden Funktion der Verantwortungsübernahme für den Anderen kommt es zu einem Verhältnis von der eigenen Zeitlichkeit und in dieser Form von der eigenen Zukunft. Sprechend über den Aspekt der Zukunft, ist auch die Zukunft in Form einer nahenden Endlichkeit des Lebens an der Begegnung mit dem Anderen zu erfahren:

„Der Tod ist die Unmöglichkeit einen Entwurf zu haben“ (ZA, S. 47), in der Begegnung mit dem Anderen kann das Subjekt sich mit der Endlichkeit seines Lebens auseinandersetzen, da es den Tod des Anderen fürchtet, da dessen Existenz unmittelbar durch die Verantwortung an die seine geknüpft ist. Durch diese Verbindung erscheint die Möglichkeit des Todes des Anderen wie die Negation der eigenen Existenz, die in dieser Form gefürchtet wird. Das Bewusstsein der eigenen Endlichkeit rückt in den Vordergrund, denn die Furcht vor dem Tod des Anderen ist für Lévinas gleichbedeutend mit der Furcht vor dem eigenen Tod. In dieser Auseinandersetzung mit dem Nahen des eigenen Todes zeigt sich für Lévinas allerdings noch eine wichtige Bezugnahme auf die Unendlichkeit jener Alterität. Im Nahen des Todes eröffnet sich die Beziehung zum absolut Anderen, der als Gott benannt wird und „dessen Existenz aus Andersheit gebildet ist“ (ZA, S. 47). Auch eine Aufgabe, die sich auf die zeitliche Ebene der Vergangenheit bezieht, ist bei Lévinas bereits angedeutet und wird später von Judith Butler erweitert: der Andere als moralische Prüfinstanz der Rechtfertigung für vollzogene Handlung. Ähnlich der Konzeption von Sartre wird das Subjekt durch die Existenz des Anderen gezwungen (Sartre, S. 405), vor dem Anderen (als Zeugen) für seine Handlungen und sein Verhalten Rechen-

schaft abzulegen, dieser Aspekt wurde in Abschnitt 2.7 „Zeugenschaft und der Andere“ bereits genauerer Betrachtung unterzogen.

Die aus dem Moment der Stellvertretung erwachsene ethische Verantwortung für den Anderen soll im nachfolgenden Abschnitt einer differenzierten Betrachtung unterzogen werden.

2.10 ETHISCHE VERANTWORTUNG

„Indem der Andere die Freiheit zur Verantwortung ruft, setzt er sie ein und rechtfertigt sie.“ (TU, S. 282)

Das Einsetzen der Verantwortung durch den Anderen ruft das Subjekt, das Unterworfene, in das Sein für den Anderen, diese Form der unendlichen Passivität zeichnet sich durch zwei Momente aus, das Moment der Antwort auf die Anrufung und die Begrenzung der unendlichen Verantwortlichkeit, ohne diese ihres subjektkonstituierenden Motivs zu berauben. In der Begegnung, in welcher das Subjekt vom Anderen in die Passivität des Seinfür-den-Anderen durch das intelligible Antlitz gerufen wird, erhält das Subjekt durch die Übernahme der unausweichlichen Verantwortung die Aufgabe, die sein Leben bestimmt. Die Verantwortlichkeit, in die das Subjekt gerufen wird, erschafft eine Form heteronomer Autonomie, so, wie das Subjekt nicht frei ist in seiner Entscheidung für den Anderen, so ist die Ausübung des Seins für diesen gestaltbar sowie die Form der ethischen Beziehung zum Anderen. Die Vorstellung der Erwähltheit des Subjekts soll vor allem auch seine Individualität einschließen und darauf verweisen, dass genau dieses Subjekt nicht wahllos gewählt wurde, sondern mit seinen Eigenschaften und Motiven bewusst vom Anderen als Stellvertreter für die Aufgabe seiner Stellvertretung ausgesucht wurde. Die Ethik ist verwurzelt in der Verantwortung für den Anderen.

Die Subjektivität ist somit durch den Anderen durch die zugewiesenen Aufgaben bereits gesetzt. Die Begegnung mit dem Anderen, die über die Anrufung des Antlitzes hinaus in eine physische Ebene übergeht, das heißt, der Andere geht mich nicht allein auf einer transzendentalen Ebene an, er ist auch physisch präsent, indem das Subjekt über die psychische Ebene hinaus der Macht des Anderen auch in physischer Weise ausgesetzt ist. Der Andere gilt somit als „most necessary guardian for my own life“ (OT, S.

121). „He is speaking and approaching me with his hands“ und wirkt damit als „reminder of the borders of my body“ (ebd., S. 122). Die physische Komponente der Begegnung tritt bei Lévinas zwischen den Zeilen als Ausgesetztheit auf, die im Kapitel bei Judith Butler (4.3.5) separat verhandelt werden soll. Diese Form der Ausgesetztheit, die sich im Moment der Erwählung durch die gerufene Passivität mitvollzieht, ist zentrales ethisches Element und Hürde zugleich. Im besten Fall ist die Verantwortungsübernahme für den Anderen ein Element, das zur Weiterentwicklung des Subjekts maßgeblich beiträgt und es vor physische Aufgaben stellt, die es allein nicht meistern könnte. (vgl. OT, S. 134). Die Verantwortung, die Lévinas vorstellt, ist stets asymmetrischer Natur. Sie geht von einer gerufenen Passivität des Subjekts aus, die im Sein-für-den-Anderen ihre Anwendung findet, und von einem bedürftigen, aus der Nacktheit des Antlitzes sprechenden Anderen, der für die Erhaltung seines Lebens von der Antwort des Subjekts und damit von der Übernahme der Verantwortung abhängig ist, für die er ihn ausgewählt hat.

Dieses Motiv des antwortenden Subjekts wird auch in Jenseits von Sein oder anders als Sein geschieht aufgegriffen:

Damit die Subjektivität rückhaltlos bedeutsam ist, wäre es daher notwendig, dass sich die Passivität ihrer Ausgesetztheit gegenüber dem Anderen nicht sogleich umkehrte in Aktivität, sondern dass sie sich ihrerseits aussetzte: Es bräuchte eine Passivität der Passivität und, unter der Herrlichkeit des Unendlichen, eine Asche, aus der der Akt nicht erneut wieder geboren werden könnte. Diese Passivität der Passivität und diese Übereinigung an den Anderen, diese Aufrichtigkeit ist das Sagen (vgl. JS, S. 310).

„Nicht Mitteilung eines Gesagten, das sogleich das Sagen zudecken und ausschalten oder aufsaugen würde, sondern Sagen, das seine Offenheit offen hält [...] Sagen, das das Sagen selbst sagt, ohne es zu thematisieren, sondern indem es (das Sagen) noch weiter aussetzt. Sagen ist so Zeichen geben von ebendieser Zeichenhaftigkeit/Bedeutsamkeit der Ausgesetztheit [...], es ist Zeichen geben, indem man sich zum Zeichen macht ohne sich auszuruhen.“ (JS, S., S. 312)

Die antwortende Passivität wird für einige Theoretiker_innen zum größten Kritikpunkt der Ethik Lévinas', die von einer Geiselhaft und der Opferbereitschaft des Subjekts für den Anderen in Anbetracht einer Sühne für vergangene Gräueltaten spricht. Seine ethische Freiheit erscheint infolgedessen

als heteronome Freiheit, die dem Anderen geschuldet ist. Die Vorstellung, das Subjekt übernehme die Verantwortung allein aus seinem Schuldbewusstsein heraus, greift an dieser Stelle jedoch zu kurz. Denn in seinem Sein-für-den-Anderen liegt eine unendliche Verantwortung gegenüber weiteren Anderen (dem Dritten), und damit vollzieht sich ein Kreis, dessen Teil das Subjekt selbst ist. In seinem Sein – in seiner Verantwortung für den Anderen – beginnt mit seiner Antwort auf die Anrufung sein eigenes Sein als physisches und transzendentes Subjekt.

Im Moment der Antwort eröffnet sich für das Subjekt ein unendlicher Wirkungsrahmen, indem Lévinas folgend seine Verantwortung nicht zu begrenzen ist. Sie übernimmt in ihrer Ausgestaltung die Eigenschaft des Anderen an, nämlich als unendlich gedacht werden zu müssen, dieser Aufgabe im Kontext der Alltäglichkeit Folge zu leisten, erscheint erdrückend und damit als unlösbare Aufgabe, in der das Scheitern bereits eingefasst sei. Das wesentliche Moment der Verantwortung ist jedoch nicht die Verantwortung für jeden einzelnen Begegnenden, vielmehr geht es um die Einhaltung des ethischen Imperativs, mit dem der mannigfaltigen Repräsentation der Alterität entsprochen werden muss. Ein Ausweg aus der Verantwortlichkeit ist damit nicht gegeben, vielmehr wird dieser re-strukturalisiert durch eine Bezugnahme auf die Figur des Dritten. In der asymmetrischen Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Anderen entsteht kein Ort der Entscheidung über ein gerechtes Vorgehen, der Widerstreit Beider erfordert die Figur des Dritten, da allein durch sie ein Ausgleich geschaffen werden kann und sie eine Begrenzung der Verantwortlichkeit auf Basis der Gerechtigkeit bewirken kann, die nicht der subjektiven Wahl und Präferenz entspringt.

2.11 DIE FIGUR DES DRITTEN

In der Mannigfaltigkeit der begegnenden Alterität taucht bei Lévinas wiederholt die Figur des Dritten auf, die als Grundlage für die gesellschaftliche Verantwortlichkeit im Denken Lévinas' steht. Die Rede vom Dritten ist zu verstehen als die Inkraftsetzung eines Verhältnisses, das über die Begegnung zwischen zwei Singularitäten hinausgeht und dabei die Darstellung eines levinasischen Gemeinschaftsverhältnisses erkennen lässt, das sich keineswegs im philosophisch Abstrakten bewegt. Aus der Begegnung mit

dem konkreten Anderen entsteht bei Lévinas bereits im Werk *Totalität und Unendlichkeit* die Rede vom Dritten, der zu verstehen ist als „Anderer im Plural“. Aus diesem Verhältnis zum Dritten, als soziale Ebene der Alterität, sollen im Folgenden Rückschlüsse auf die Subjektwerdung anhand der Alteritätsbeziehung gezogen werden. Das Subjekt, das bei Lévinas aus der Begegnung mit dem Anderen hervorgeht, ist nicht im klassischen Sinne als autonomes Subjekt zu verstehen, sondern bereits durch seine unausweichliche Anbindung an den Anderen gekennzeichnet. Für Lévinas ändert sich durch die Fokusverschiebung auf das alteritäre Moment der Begegnung zwischen beiden die Theorie des Subjekts, das sich durch seine eigenen Handlungen, seine Autonomie und seine Freiheit auszeichnet. Grundlegend verändert sich der Status der Begriffe Subjektivität, Selbstbewusstsein, Identität und Ego. Sie sind keine nicht hinterfragbaren Letztbegründungen mehr, wie sie es durch viele Theoriekonstrukte hindurch (wie z.B. bei Descartes) waren. Das Subjekt ist nicht mehr das Grundlegende, eher ein Unterworfenes. Erst dieses Verständnis von einem Subjekt, das sich – ohne auf eine vorgängige Eigenständigkeit oder ein Selbstbewusstsein zu rekurrieren – von der Alteritätsbeziehung her versteht, eröffnet letztlich auch die Möglichkeit, die Frage nach der Gemeinschaft neu zu stellen und zwar einer Gemeinschaft jenseits von subjektiver Singularität. In der Rede vom Dritten führt Lévinas verschiedenste Ansätze im Spätwerk zusammen, die mit der Frage nach der Gemeinschaft mit Anderen und deren ethischem Anspruch nach der Veröffentlichung, von *Totalität und Unendlichkeit* entstanden sind.

Aber wer ist dieser Dritte, von dem Lévinas spricht und der weitaus mehr zu sein scheint als eine Ansammlung vereinzelter weiterer Anderer? Lévinas zeigt, dass der Dritte nicht das simple Auftauchen weiterer Anderer ist, das empirisch festlegbar sei, es verweist nicht auf die Aufzählbarkeit einer beliebigen Anzahl von Anderen. Der Dritte kommt nicht einfach plötzlich zum (singulären) Anderen hinzu (vgl. Zeilinger, S. S. 237), denn sowohl dem einen Anderen als auch ein bis zwei weiteren Anderen kann von Angesicht zu Angesicht begegnet werden, das Antlitz beider kann für das Subjekt sichtbar werden, hingegen stellt der Dritte die Entrücktheit der Alterität auf eine neue Ebene. Die Bedeutung des Dritten entfaltet sich in der Bedeutung der Gerechtigkeit. Bedorf fasst den Dritten als Ort auf, an dem sich die Frage nach der Gerechtigkeit zu stellen beginnt, die in der asymmetrischen Machtbeziehung zwischen dem Subjekt und dem Anderen

bereits beantwortet zu sein scheint. (vgl. Bedorf 2013, S. 54). Gerechtigkeit zu üben, im Sinne eines Dritten, kann also nur bedeuten, die Maßlosigkeit des Appells des Anderen einzuschränken und gleichzeitig seinem Anspruch gerecht zu werden, in der Mannigfaltigkeit der weltlichen Ansprüche seinen Anspruch nicht aus den Augen zu verlieren. Die Begrenzung des Anspruches des Anderen ist der Nukleus der Rede vom Dritten. „Denn der Dritte ist keine Funktion die den Anderen ablöst, sondern eine, die im Anderen als dessen Bezug auf eine symbolische Ordnung fungieren kann“ (ebd., S. 54). Durch die Einsetzung des Dritten als gesellschaftliche Instanz erhält der Andere seine vollständige Bedeutung als alteritäre Leitfigur einer alteritären Ordnung, die die egozentrierte Ordnung ablöst und sich durch den Einsatz des Dritten aus dem Vorwurf befreit, das Machtgefüge lediglich zugunsten des Anderen verkehrt zu haben. Der Dritte wirkt als „Scharnier zwischen der sozialen und der ethischen Ebene“ (ebd.)

Ziel ist nicht lediglich

„die Subjektzentrierung zugunsten des Anderen umzukehren sondern die Gleichordnung zu einer asymmetrischen Beziehung umzubauen, die dem Appell des Anderen und nicht der Autonomie des bewussten Ichs entspringt“ (ebd.).

In diesem Verhalten zum Dritten liegt die Offenheit und auch die Last des menschlichen Handelns. Der Dritte wird demnach als Gerechtigkeitsinstanz eingesetzt, um einer potentiellen Ausbeutung des Anderen (aus Rache) und einer absoluten Aufopferung ohne Chance auf das eigene Werden des Subjekts (aus Sühne) entgegenzuwirken.

Einen Ausgleich zwischen konkurrierenden Ansprüchen zu ermöglichen, ist die Aufgabe der Figur des Dritten. Der Dritte erfüllt das Moment der gesellschaftlichen Relevanz der levinasischen Ethik. Wenngleich er nie in die Begegnungsebene eintritt, sondern als vermittelnde Instanz im Hintergrund agiert, enthebt die Einführung dieser Figur die levinasische Terminologie der Ebene der Begegnung und verweist auf die vertiefende gesellschaftliche Relevanz der Theorie. Wie Lévinas es 1986 in einem Interview beschreibt:

„As soon as there are three, the ethical relationship with the other becomes political and enters the totalizing discourse of ontology.“ (Cohen 1986, 22)

Mit der Einführung des Dritten wird die symbolische Ordnung wieder in Kraft gesetzt, die durch die Alteritätsrelation methodisch zunächst unbeachtet blieb.

„Die Verflechtung des Ethischen mit dem Politischen zeigt sich darin, dass zwar die Vergleichbarkeit jeweils singulärer Ansprüche notwendig ist, aber der auf der Ebene des Dritten etablierte Vergleich stets rückgebunden bleibt an die Überschreitung durch den Anspruch des Anderen. Der Dritte kann daher nicht als universalisierter Anderer gelten, denn die Dialektik von Allgemeinem und Besonderem, die im ‚generalized other‘ virulent ist, bleibt eine Logik der Dyade.“ (Bedorf 2004, S. 53)

Der Dritte kann nicht verstanden werden als Ablösung der Funktion des Anderen. Er löst den Konflikt nach der geforderten Verantwortung des Subjekts für den Anderen nicht auf, sondern schafft mit seiner Einbeziehung eine Ebene, auf der sich die Frage nach der Gerechtigkeit stellen lässt. Damit liegt im Dritten ein wichtiges sowohl ethisches als auch politisches Motiv, das die Funktion des Anderen aus der intersubjektiven Vorstellung der Begegnung zweier herauslöst und sie aus dem Kontext der dyadischen Struktur enthebt, indem jede Bezugnahme auf den Anderen gleichzeitig in ihrer Gewichtung und Wirkung auf den Dritten, ergo einer Gerechtigkeit gegenüber der Menschheit, gesetzt werden muss.

Im Folgenden soll auf die Bedeutung der Inkorporation des Anderen im Selben hingewiesen werden, diese Theorie ermöglicht eine Vermittlung zwischen den Ansprüchen des Anderen, des Dritten und des Selben und eröffnet eine Ebene, die die ethische Dyade tradiert.

