

Das Selbst und der Andere –

Levinas im Kontext der frühen Phänomenologie¹

Hans Rainer Sepp (Prag)

I.

Phänomenologie verstand sich nie als ein Vorgehen, das sein Ziel nur in der Entfaltung einer Theorie des Theoretischen erblickte. Eine Theorie des Praktischen zu entwickeln, war von Anbeginn für das Unternehmen der Phänomenologie ebenso bestimmend, ja stellte vielleicht das eigentlich leitende Vorhaben dar. Edmund Husserl widmete bereits seine Antrittsvorlesung an der Universität Halle dem Thema ›Ethik und Metaphysik‹ und benannte damit das, worauf er früh schon hinauswollte. Fragen zur Freiheit des Willens, zu Axiologie und Praktik begleiteten sein Philosophieren von diesem Zeitpunkt an. Nahezu überflüssig ist es zu erwähnen, dass auch für Max Scheler Fragen zur Ethik und Alterität im Vordergrund standen, als er seine ersten großen Werke vorlegte. Der Erste Weltkrieg und die unmittelbare Nachkriegszeit verschärften diese Tendenz; immer deutlicher trat hervor, dass für die Phänomenologie die Theorie selbst in eine Revolution der Praxis zu münden habe. So war Husserl bekanntlich der Auffassung, dass die Ausbildung einer Philosophie als einer strengen Wissenschaft unter der Direktive der transzendentalen Phänomenologie nicht nur zu einer Neuordnung des Gesamtgefüges der Wissenschaft, sondern über diese zu einer Neugestaltung des menschlichen Lebens in der Welt zu führen habe. Mit dieser Abzielung unterscheidet er sich in keiner Weise von den Grundintentionen Schelers und Martin Heideggers, die, wenngleich durchaus unterschiedlich in den Ansätzen, so doch beide eine Intensivierung der Echtheit des Lebensvollzugs forderten. Allen drei

¹ Die vorliegende Publikation ist im Rahmen des Forschungsvorhabens *Antropologie komunikace a lidské adaptace* entstanden, das an der Humanwissenschaftlichen Fakultät der Karls-Universität Prag durchgeführt wird (FHS UK, MSM 0021620843).

geht es darum, menschliche Existenz aus der Umklammerung einer Lebenshaltung zu befreien, die sich in einer Verabsolutierung des Weltzugangs, den moderne Wissenschaft und Technik ermöglichten, etabliert hatte. Denn alle drei hatten erkannt, dass die faktische Entwicklung der Wissenschaft sich nicht damit zufrieden gab, ein jeweils bestimmtes Feld der Wirklichkeit mit theoretischen Mitteln zu erschließen, sondern mit ihrem begrenzten Blick auf das Wirkliche längst die konkrete Praxis ergriffen und diese gleichsam unter der Hand, im Wildwuchs, *›revolutioniert‹* hatte. So überrascht es keinesfalls, dass Emmanuel Levinas, Schüler bei Husserl und Heidegger während der zwanziger Jahre, sein phänomenologisches Philosophieren der Direktive unterstellte, dass die Erste Philosophie Ethik zu sein habe.

Worum geht es bei den frühen Versuchen von Husserl, Scheler und Heidegger, den menschlichen Lebensvollzug *authentischer* werden zu lassen? Lässt sich ein strukturelles Profil aufzeigen, in dem die Gemeinsamkeiten und Unterschiede, die ihre Positionen in Bezug auf diese Absicht aufweisen, deutlich hervortreten, und zwar so, dass sich ihnen auch der Ansatz von Levinas hinzufügen ließe? Husserl, Scheler und Heidegger setzen damit an, dass menschliche Existenz in ihrem *›normalen‹*, d. h. zunächst ungebrochenen, in ihrer Umwelt verankerten Sein, pervertiert ist. Aller Anfang, alle *›Normalität‹*, ist also per se Perversion, und die Aufgabe lautet, Existenz aus diesem Zustand herauszulösen. Der pervertierte Status betrifft die Relation des Selbst zu seinen Anderen: Im Status der *›Normalität‹* ist das *›Selbst‹* schon auf den Anderen verwiesen, was zur Folge hat, dass es sowenig bei sich selbst wie bei Anderen ist. Es verdeckt sich selbst und die Anderen in ihrer Andersheit, es nivelliert. Eine grundlegende Weise solcher Nivellierung ist für Husserl, Scheler und Heidegger die Objektivierung: Das subjektive Korrelat einer Objektivierung ist weder das Selbst noch der Andere, sondern im wahrsten Sinn des Wortes das *›durchschnittliche‹* Selbst: weder – noch. Als ein solches *›Nichts‹* ist dieses Selbst unmöglich: Sein Standpunkt ist ein Drittes, das es streng genommen nicht gibt, sondern das Produkt einer imaginativen Setzung ist, die den Durchschnitt von Selbst – Anderer faktisch sein lässt.

Während Husserl, Scheler und Heidegger Normalität als ein solches Sein-beim-Anderen ansetzen, welches das Selbst schon übersprungen hat, also eine *Verschmelzung* an den Anfang stellen, vertritt Levinas die These, dass das Erstliche die *Trennung* ist: der Egoismus des Lebens. Zwar haben Husserl, Scheler und Heidegger ebenfalls den Ego-

ismus beschrieben, doch so, dass dieser gerade dadurch bestimmt ist, sich von vornherein im Anderen einzunisten. Damit haben sie eine wesentliche Dimension übersprungen. Der entscheidende Punkt ist also, dass Egoismus Trennung ist. Im Folgenden soll genauer betrachtet werden, wie das Verhältnis von Selbst und Anderem bei Husserl, Scheler und Heidegger angelegt ist und was Levinas dagegen setzt.

II. Husserl – Scheler – Heidegger

Zunächst wird darzulegen sein, wie Husserl, Scheler und Heidegger den Egoismus bestimmen, also dasjenige Selbst, das sich an die Welt verloren hat (1.). Im Anschluss daran werden die Strategien fixiert, durch welche dieser Egoismus aufgelöst werden soll, und es wird zu zeigen sein, wie das von seinem Egoismus befreite Selbst jeweils gefasst wird (2.). Bei alldem geht es darum, die Grundlinien der jeweiligen Ansätze, ihre Struktur, herauszupräparieren, um sie so einem Vergleichsprofil zuordnen zu können.

1. *Egoismus als Bindung*

1.1. *Husserl*. Das verweltlichte und darin verleiblichte transzendentale Selbst ist für Husserl »Nullpunkt«, Nullpunkt für alle »Orientierungen«.² Damit ist ein Zweifaches ausgedrückt: Es ist ein absolutes Hier, besitzt in und mit seiner Leiblichkeit eine nicht hintergehbare Verankerung. Zugleich verbleibt es nicht nur in diesem Stand, sondern ist von da aus gerichtet: Für die sich an die Welt verlierende Einstellung bei Husserl ist es charakteristisch, dass der Lebensvollzug der »natürlichen Einstellung« ein spezifisches Transzendifieren darstellt. Natürlich eingestellt ist das Selbst gerade nicht (nur) auf das bezogen, was ihm wirklich, anschaulich, gegeben ist, sondern ist auf solches ausgerichtet, das gegenüber dem evidenten Selbst-Da ein Noch-Nicht darstellt. Im Fall des äußeren Erlebens wäre das anschaulich Gegebene die sinn-erfüllte, evidente Präsentation; da aber immer nur je ein Aspekt des

² E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch (*Husserliana*, Bd. IV). Hrsg. von M. Biemel. Den Haag 1952, 158.

Wirklichen erfüllt ist, verweist jede Erfüllung auf noch Unerfülltes. Jede Erfüllung besitzt Horizonte, welche die offenen Bereiche des An-schaulichen zwar sinnhaft, aber leerintentional, d. h. »leer« in Bezug auf Erfülltheit, vorzeichnen. Das Geflecht dieser Horizontverweisun-gen webt das Netz, in dem sich das Selbst in der Welt halten kann – und sich an Welt verliert. Das Netz ist diejenige Dimension, die das System von Intention und Erfüllung trägt. Es ist aufgespannt aufgrund des Interesses, mit dem sich das Selbst eine zweite Verankerung gibt: in der Tendenz auf die Objekte seines Begehrens, bei diesen zu sein und mit ihnen bei der Welt.

Sich an die Welt verlieren bedeutet dann: Das Subjekt überspringt, dass es immer nur je ein Stück Welt wirklich gegeben hat, alles Übrige ist für es, ohne dass es dies ausdrücklich bemerkt, nur Prätention, ein ungedeckter Scheck. Das Selbst verfängt sich aber nicht nur im Geflecht der Horizontbezüge. Diese Bezüge selbst schießen zu sinn-haften Einheiten, genannt »Gegenstände«, zusammen. Diese Einheiten sind ebenfalls Sinnüberschüsse, deren Einheitsbildung, »Konstitu-tion«, von den in den erfüllten Ansichten gründenden Horizontverläu-fen motiviert ist. Da es aber diese Einheiten qua Gegenstände sind, worauf das praktische (und auch theoretische) Leben in der Welt ge-meinhin ausgerichtet, »verschossen« ist, wird nicht nur der gesamte, als solcher hier lediglich fungierende Gegenstandsbezug, jene Bedingung der Möglichkeit von Gegenstandssein überhaupt, übersprungen; sofern natürliches Weltleben sich nur bei den Produkten der Gegen-standskonstitution aufhält, werden diese, für sich bloße endkonstitu-ierte Sinneinheiten, zum eigentlichen Anhalt und auf diese Weise sub-stantialisiert. Dies widerfährt jedoch nicht nur den Gegenständen in der Welt, sondern dieser selbst: Welt selbst avanciert zu einem über-großen Gegenstand, einem Behälter oder einem realiter tragenden Grund, wohingegen sie, transzentalphänomenologisch gesehen, nur der Inbegriff der Horizontverweisungen selbst ist: das verknüpfen-de Band, das alle Horizontbezüge zu- und ineinander fügt und als »To-talhorizont« das Hinausmeinenkönnen selbst und als solches ist.

Damit Welt zu der in lebensweltlichen wie auch wissenschaftli-chen Bezügen *objektiven* Welt, der Welt für jedermann, wird, bedarf es eines bestimmten ursprünglichen Kontakts zum Anderen, und zwar eines Kontakts, der sich in dieser Ursprünglichkeit als Verschmelzung des Selbst mit dem Anderen erweist. Husserl analysiert dies ausgehend von der »primordialen« Leiblichkeit, derjenigen, für die noch nicht der

Sinn ›anderer Mensch‹ konstituiert ist.³ Die Identifikation des Selbst mit dem Anderen verläuft in drei Stufen: 1. Ich in meiner primordialen Leiblichkeit nehme den Körper eines ›Anderen‹ als einen solchen wahr, der im Prinzip die gleichen Vermögen besitzt wie mein Leib, so wie dieser mir von meinen leiblichen Vermögen her vertraut ist: Ich versetze mich also in den ›Anderen‹, als ob ich an seiner Stelle wäre. 2. Da ich aber zugleich im Hier meiner leiblichen Verortung, meines Nullpunkts, verbleibe, also nicht wirklich ›aus meiner Haut fahren‹ und zu einem Anderen werden kann, apperzipiere ich seinen Leib weiterhin als einen Körper, aber als einen besonderen Körper, als »Leibkörper«. 3. Dieses Mischwesen, das der Andere nun für mich ist, weder Fisch noch Fleisch, übertrage ich auf mich selbst, da ich den Anderen als meinesgleichen erfahren habe. Auf diese Weise bildet sich ein ›Durchschnitt‹ zwischen Selbst und Anderem, ein Durchschnitt, der weder mein Selbst noch der Andere ist. In wechselseitiger Konstitution konfiguriert sich so eine dritte Subjektivität, die weder die meine noch die deine, sondern gegenüber leiblichen Verortungen eigentlich ortlos ist: eine Inter-Subjektivität, die sich selbst als objektive mit dem Korrelat einer objektiven Welt apperzipiert.

In lebensweltlicher Einstellung ist das volle Korrelat zur objektiven Welt mein interessiertes (inter-)subjektives Ego-Selbst, denn obgleich die objektive Intersubjektivität mein Selbst überlagert, bleibt dieses in sich, was es ist: gebunden an den absoluten Ort, den mein Leib ihm zuweist. Daraus resultiert eine unheilvolle Mischung: verankert zu sein im Selbst und zugleich aus ihm vertrieben und angewiesen zu sein an einen Durchschnitt, der wie ›die‹ Welt selbst das Produkt einer Konstitutionsleistung der Subjektivität ist. Die Grundintention der europäischen Philosophie ist es, dieses Konglomerat zu durchhellen und seine automatische Wirkung aufzulösen; doch indem sie, so Husserls Vorwurf, nicht radikal dort ansetzte, wo dieses Problem entstand: in der leibverankerten transzendentalen Subjektivität, verstrickte sie sich selbst in diese Vermischung, und anstatt sie zu beseitigen, intensivierte sie sie noch.

1.2. Scheler. Die Auffassung, dass Egoität und Transzendenz einander nicht widersprechen, sondern in einem Wechselverhältnis stehen, fin-

³ Vgl. hierzu die V. Meditation in E. Husserl: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (Husserliana, Bd. I)*. Hrsg. von St. Strasser. Den Haag 1954.

det sich auch bei Scheler. Für ihn ist das Erleben im Status der natürlichen Einstellung oder, wie es bei ihm heißt, der »natürlichen Weltanschauung« jedoch nicht nur egogebunden, sondern überdies egoistisch, sofern das Selbst als Ego die Art und Weise seines Ausgriffs auf Welt dominiert. Da das Faktum dieses Dominierens der natürlichen Weltanschauung selbst verdeckt bleibt, liegt deren hervorstechendes Merkmal darin, dass sie einer Illusion verhaftet ist. Diese existenzielle Illusion, die das grundlegende Verhältnis des Egos zur Welt betrifft, bezeichnet Scheler als »Egozentrismus« und »Anthropozentrismus«. Ist das Subjekt der natürlichen Weltanschauung stets umweltlich orientiert, besagt Egozentrismus »die Illusion, die eigene ›Umwelt‹ für die ›Welt‹ selber zu halten, d. h. die illusionäre Gegebenheit der eigenen Umwelt als ›die Welt‹.⁴ Damit ist nicht gemeint, dass ich Sinngehalte der eigenen Weltanschauung vorziehe, sondern mein Erleben, für das diese Inhalte je Gültigkeit haben, privilegiere: Die Orientierung des solcherart welterfahrenden Lebens verläuft von diesem aus auf es selbst zurück. Die Rede vom Egozentrismus natürlicher Weltanschauung bezeichnet somit das Faktum, dass das Ego der natürlichen Weltanschauung Welt auf sich bezieht. Zwar meint Scheler mit Betonung *der Welt* nicht wie Husserl den Fluchtpunkt aller Horizontverweisungen, der als eine einheitliche Entität konstituiert wird, sondern die Tatsache, dass das, was sich nur einem je bestimmten Weltzugang verdankt, vor dem Hintergrund einer egozentrischen Grundhaltung unausdrücklich für das Ganze genommen wird; beiden Ansätzen gemeinsam ist aber die Auffassung, dass die Art und Weise, wie ein Ego-Selbst transzendiert, auf dieses relativ ist.

Für Scheler ist jedoch nicht nur die Weise, wie natürliche Weltanschauung Welt ›hat‹, relativ auf ihr (für das Ganze gesetztes) Umweltsein; dieses selbst ist seinerseits relativ auf die »biologische Sonderorganisation des Menschen«,⁵ auf den Menschen als ›Lebewesen‹, und dies mache den Anthropozentrismus der natürlichen Weltanschauung aus. Dieses Relativsein drückt sich darin aus, dass die Subjekte natürlicher Weltanschauung der Welt nur den Sinn entnehmen, der für ihre besondere Organisation zweckmäßig, für die »dringlich-

⁴ M. Scheler: *Wesen und Formen der Sympathie* (Gesammelte Werke, Bd. 7). Hrsg. von M. S. Frings. Bern/München 1973, 69.

⁵ M. Scheler: *Vom Ewigen im Menschen* (Gesammelte Werke, Bd. 5). Hrsg. von Maria Scheler. Bern/München 1954, 88.

ten Lebensbedürfnisse« bedeutsam ist, wie Scheler in seiner Biologie-Vorlesung von 1908/1909 hervorhebt.⁶ Scheler deutet bereits in dieser frühen Vorlesung an, wie der in natürlicher Welthaltung bestehende (und später von Heidegger benannte) Verweisungszusammenhang des Um-zu erfasst werden könnte. Die Bedeutsamkeit der Weltinhalte richtet sich nach ihrer Zweckmäßigkeit: Das Interesse zielt auf sie nur in der Absicht, *um* sie sich dienstbar zu machen; und da sich in diesem Um-zu die Struktur des korrelativen subjektiven Ausgriffs bekundet, ist die Um-zu-Verweisung letztlich zurückbezogen auf das Sein des Subjekts natürlicher Weltanschauung, wie dieses sich umgekehrt in der Art seiner Verweisungsstruktur bekundet. Anthropozentrik dieser Art schließt Egozentrik mit ein: Denn besteht letztere darin, dass natürliche Weltanschauung ihr Umweltsein mit Welt selbst in eins setzt, und ist dieses Umweltsein relativ auf die Sonderorganisation des Menschen, dann erhält Welt überhaupt den Sinn von menschlicher Welt. Da aber Umweltbezogenheit die triebmäßig gesteuerte Um-zu-Struktur in ihren Dienst stellt, käme es umgekehrt ohne die natürliche Zentralstellung des Egos, welche Welt mit dessen Umwelt identifiziert, nicht zu einer Anthropologisierung des Welthaften.

Der Mensch in natürlicher Welthaltung versteht sich primär aus Anderem, als er selbst ist, ohne dass dies ihm, der in seine egoistische Grundstruktur verstrickt ist, auffällig würde. So lebe in ihm, wie Scheler bemerkt, die Tendenz, die Formen von Raum und Zeit sowie Kausalstrukturen auf seelische Mannigfaltigkeiten zu übertragen;⁷ auch die »Gewalt der sprachlichen Tradition« lasse in der eigenen Psyche zunächst nicht »die Erlebnisphänomene selbst« erblicken, sondern vielmehr »die Deutungen dieser durch die sprachliche Tradition der Gemeinschaft«.⁸ Die Tendenz, Strukturen und Daten der Außensphäre auf die Innensphäre zu übertragen, steht keineswegs in Widerspruch zu dem Befund, natürliche Welthaltung sei durch den Grundzug des Egozentrismus charakterisiert. Beide Aussagen sind miteinander zu vereinbaren, ja sie stehen sogar in einem Abhängigkeitsverhältnis zueinander. Die mit Anthropozentrik stets eng verbundene Egozentrik

⁶ M. Scheler: *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. V: *Varia I (Gesammelte Werke, Bd. 14)*. Hrsg. von M. S. Frings. Bonn 1993, 293 f.

⁷ Vgl. M. Scheler: *Vom Umsturz der Werte (Gesammelte Werke, Bd. 3)*. Hrsg. von Maria Scheler. Bern/München 1955, 267 ff.

⁸ Ebd. 283 f.

natürlicher Welthaltung erweist sich auch hier als Bedingung dafür, dass sich natürliches Weltleben zunächst nicht aus sich selbst und nicht in Bezug auf sich selbst versteht. Denn nur das Bestehen einer egozentrischen Grundtendenz vermag plausibel zu machen, wie Weltleben überhaupt dazu gelangt, Außendaten in sich zu integrieren. Es muss, zum einen, vorweg eine Bezugsdimension bestehen, die die Richtung des Bezogenwerdens vorgibt; und diese Dimension muss, zum zweiten, eine identifizierende Kraft besitzen, Anderes nicht nur an sich zu ziehen, sondern auf das Eigene zu übertragen, ja damit das Eigene überhaupt erst mit Gehalten zu besetzen. Der Egozentrismus natürlicher Welthaltung käme als fundamentale Struktur diese spezifische Dimension zu, die Dimension nur ist vermöge einer Fremddaten vereinnahmenden (anziehenden und identifizierenden) Bewegungsrichtung. Erst der egozentrische Grundzug macht deutlich, warum hier nicht der Versuch unternommen wird, das Übertragene als das aufzunehmen, was es in sich selbst ist, und in dem zu erfassen, worin es seinen ursprünglichen Ort besitzt; und die Annahme und Vereinnahmung von Fremddaten bestärkt wiederum die egozentrische Tendenz: Die durch sie erst ermöglichte Leistung der Annahme und Vereinnahmung bekräftigt ihre Illusion, den eigenen Umkreis für das Ganze zu halten bzw. die selbst gesetzte Bestimmung des Anderen für dessen tatsächliche.

1.3. *Heidegger*. Wie Husserls Begriff des leiblichen Nullpunkts und Schelers Betonung einer Zentrierung im Ego beinhaltet auch Heideggers Terminus der Jemeinigkeit den zweifachen Sinn eines nicht tauschbaren und nicht hintergehbaren Moments des Selbst, und wie Husserl und Scheler verknüpft auch Heidegger dieses Moment mit dem Befund einer transzendorierenden, einer Öffnungsbewegung, welche Seiendes in einer Welt entdeckt: Einem jeweiligen Dasein eröffnet sich Welt in der Bedeutsamkeit des Umgang mit dem Seienden, um dem es diesem Dasein zu tun ist. Auch für Heidegger entdeckt somit Dasein Welt von seiner jeweiligen Umweltlichkeit her. Während aber für Scheler die Bedeutsamkeit in der Triebstruktur des Menschen gründet, entnimmt Heidegger sie dem Verstehenszusammenhang einer Zeugwelt, in die, sie besorgend, das Dasein als das sorgende sich verliert.

Ähnlich wie Husserl und Scheler bestimmt auch Heidegger die Dimension weltlichen Verhaltens, die »Räumlichkeit des Daseins«, als eine solche, die sich »zunächst und zumeist« in einem Status des »Ver-

fallens« befindet; dieses Fallen besagt, dass das Dasein im Besetzen seiner Räumlichkeit immer schon vorweg bei dem von ihm zu besorgenden Seienden ist. Was bei Husserl das Verschossensein in Gegenstände und bei Scheler der Egozentrismus ist, der keine Differenz zwischen Anderem und Eigenem zulässt, der zunächst in Anderem haust und darin sein Selbst preisgegeben hat, wird bei Heidegger zu einem Dasein, das sich von dem her versteht, was es besorgt. Weil es dem Dasein jeweils um etwas geht, ist es je ein sich (um sich) sorgendes Dasein, als dieses aber zugleich ein solches, das im Umgang mit den Dingen seines Besorgens zugleich *nicht* dieses selbst ist, da es sich aus dem versteht, was es besorgt: Es ist nur insofern je meines, als es »zunächst und zumeist *nicht es selbst ist*«.⁹

Wenngleich Heidegger das Hier nicht wie Husserl leiblich charakterisiert, ist die Struktur eine sehr ähnliche, sofern Heidegger das »Ich-hier« als das »In-Sein aus dem Dort der zuhandenen Welt« bestimmt.¹⁰ Doch ein Unterschied besteht: Bei Heidegger ist zwar eine Verschmelzung von Hier und Dort zum Ausdruck gebracht; diese Verschmelzung resultiert jedoch nicht aus dem Kontakt mit dem Anderen, sondern ist ein Strukturmoment des jeweiligen Daseins selbst. Das hat zur Folge, dass für Heidegger die Nivellierung zumindest nicht expressis verbis über einen Kontakt mit dem Anderen zustande kommt, wie dies bei Husserl und bei Scheler der Fall ist. Obgleich ein jedes Dasein sozusagen seine je eigene Perspektive hat, wie es jeweils besorgend existiert, kommt alles Dasein darin überein, dass es, zunächst und zumeist, auf dieselbe, stets Seiendes besorgende Art und Weise auf Welt bezogen ist. Die Nivellierung besteht hier folglich schon darin, dass Dasein sich auf das Seiende, das es besorgt, entwirft und von ihm her versteht. Erst diese Nivellierung führt dazu, dass die Anderen diejenigen sind, »von denen man selbst sich zumeist *nicht* unterscheidet«,¹¹ und dass das jeweilige Dasein in ihrer »*Botmäßigkeit*« steht.¹² Das Wer dieses nivellierten Daseins, das »Man«, ist nicht ein Gegensatz zum Selbst, sondern eine Modifikation, eine bestimmte Weise, das Selbst zu sein: im Modus des »Man-selbst«. Wenn Heidegger betont, dass dieses Man-

⁹ M. Heidegger: *Sein und Zeit* (Gesamtausgabe, Bd. 2). Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M. 1977, 155.

¹⁰ Ebd. 159.

¹¹ Ebd. 158.

¹² Ebd. 168.

selbst den Verweisungszusammenhang der Bedeutsamkeit »artikuliert«,¹³ so weist dies darauf hin, dass der besorgende Bezug nicht relativ auf das Man ist, sondern umgekehrt: Das Man macht es aus, dass es sich von diesem Bezug völlig vereinnahmen lässt.

2. Entbindung als Geburt des Selbst

Husserl, Scheler und Heidegger entwickelten Strategien, die zeigen sollen, wie das Selbst, das sich im Stand der natürlichen Einstellung, der natürlichen Weltanschauung oder der Alltäglichkeit des Man an eine nivellierte Durchschnittlichkeit verloren hat, aus diesem Prozess des Entfremdens zurückzugewinnen ist. Das Ziel der Verwirklichung eines ›authentischen‹ Selbst wird dabei jeweils über die Aufhebung des zunächst dominierenden und Authentizität verwehrenden Bezugs zur Welt angesetzt.

2.1. Husserl. Husserls Strategie, Subjektivität von ihrer Weltverfangenheit zu lösen, ist die transzendentale Epoché. Mit diesem »universalen«, weil auf Welt selbst bezogenen Verfahren soll das hinausmeinende Transzendieren, das Terminieren in Welt, das Leben in Horizonten zur Gänze durchtrennt werden. Diese Durchtrennung ist ein existenzieller Akt, den Husserl als solchen jedoch nicht eigens zum Thema gemacht hat. Ihn interessierte, was dieser einzigartige Akt ermöglichen kann: den Aufbau einer neuen, ebenso »universalen« Wissenschaft, die durch die Mittel der transzendentalen Phänomenologie gegründet wird. Die Epoché liegt vor dieser universalen Theorie als die erste Bedingung der Möglichkeit ihrer Realisierung.

Sofern Subjektivität nach dem Vollzug der Epoché und der Instalierung der transzendentalen Theorie nicht mehr in Welt lebt, sondern sich jetzt selbst zusieht, wie sie als transzendentale den Weltbezug immerfort ausbildet, bezieht sich der phänomenologische Blick, der Blick nach der Entkoppelung von seinem weltkonstituierenden Ausgriff, nicht auf die ›Endprodukte‹ der in Welt terminierenden transzendentalsubjektiven Konstitution, sondern vermag jetzt diese selbst, ihr »Teologieischsein«, ihren in der Hervorbildung von Sinnbeständen sich manifestierenden genealogischen Prozess, zu gewahren. Das Selbst als

¹³ Ebd. 172.

im Stand der natürlichen Einstellungen übersprungene, anonym funnierende transzendentale Subjektivität wird so durch ein Patentmachen seiner Funktionsweise angeeignet, und zwar in einem zweifachen Verfahren von höchst unterschiedlicher Zeitlichkeit: einerseits in einem einzigartigen, einmaligen Schritt, der einmal vollzogenen transzendentalen Epoché, die erst auf die zu untersuchende Dimension »hebt«, und andererseits in einem dadurch möglich gewordenen unendlichen Arbeitsprozess, in dem das Fungieren der Subjektivität phänomenologisch durchleuchtet wird. Da dieser unendliche Prozess der Aufdeckung ein wissenschaftlicher ist und die neue universale Wissenschaft ermöglichen soll, ist er nur in der Kooperation einer offenen Vielheit von Forschern zu bewältigen; zugleich sollen parallel dazu seine Ergebnisse im Zuge einer authentischen, die aufgedeckten Gehalte wahrenden Verendlichung – sozusagen in der Verendlichung eines ebenso unendlichen Bildungsprozesses – in die außerwissenschaftliche soziale Praxis eingebunden und damit allen Nicht-Phänomenologen zugänglich gemacht werden.¹⁴ Die offene Unendlichkeit dieses Forschungsprozesses und seiner praktischen Verendlichung sind es also, in der im Kontext einer Gewinnung jeweils authentischer Selbstbezüge (die als wissenschaftliche schon in einem sozialen Kontext stehen) der Andere bzw. der auch »authentisch« gewordene oder werdende Andere seinen Ort erhält.

2.2. *Scheler*. Scheler bestimmt die phänomenologische Reduktion ausdrücklich als eine grundlegende existenzielle Modifikation; sie ist nicht Methode, sondern ein »Verfahren inneren Handelns«.¹⁵ Dieses Verfahren richtet sich auf den ego- wie anthropozentrischen Grundzug natürlicher Weltanschauung und trachtet danach, die kurz geschlossene Verbindung von jeweiliger Umwelt und Welt im Zusammenhang mit dem Wirken der Triebstruktur außer Vollzug zu setzen. Dies wird konkret dadurch erreicht, dass das »Realitätsmoment« selbst, d. h. das einen triebbestimmten Organismus kennzeichnende Erleben von Realität und nicht etwa nur der Sinn von Realität, ausgeschaltet wird. Die

¹⁴ Vgl. dazu Husserls Beilagen zu E. Fink: VI. *Cartesianische Meditation*. Teil 1: *Die Idee einer transzentalen Methodenlehre* (*Husserliana Dokumente*, Bd. II/1). Hrsg. von H. Ebeling, J. Holl und G. van Kerckhoven. Dordrecht/Boston/London, bes. Beilage XV, 216.

¹⁵ M. Scheler: *Späte Schriften (Gesammelte Werke*, Bd. 9). Hrsg. von M. S. Frings. Bern/München 1976, 206.

Ausschaltung dieses Moments lässt mit der Aufhebung der Triebstruktur die Umweltgebundenheit kraftlos werden.

Diese radikale Möglichkeit einer Überwindung des Gebundenseins an die eigene Triebstruktur kann phänomenologische Reduktion offenbar nur aus dem Grunde ergreifen, weil sie im Menschen als solchen angelegt und in ›schwächeren‹ Formen immer schon vollzogen wird. Denn Menschsein bedeutet für Scheler das Können, die Anbindung an die Triebstruktur zu hemmen, sie zu »sublimieren«, und das mit ihr gegebene Fixiertsein auf eine Umwelt außer Kraft zu setzen. Dieses »Nein« zur konkreten Wirklichkeit der Umwelt¹⁶ beinhaltet die Voraussetzung für ein weltoffenes Verhalten, das »die nie ruhende Sucht, [...] in die entdeckte Weltsphäre vorzudringen«,¹⁷ impliziert, wie auch die damit verbundene Anpassung der entdeckten Welt an sich selbst. Das Eigentümliche ist also, dass im Stand der natürlichen Weltanschauung die Möglichkeit der nur partiellen Aufhebung der Triebstruktur die Bedingung dafür schafft, dass ein prinzipiell zur Welt hin offenes Leben sich dadurch bindet, dass es Welt egoistisch auf das eigene Umweltsein bezieht, dass es damit zugleich aber – wie gezeigt – die Bedingung dafür bereitstellt, dass die Triebstruktur im Menschen ihren spezifischen ›Spielraum‹ erhält.

Da auch das wissenschaftliche Erkennen für Scheler noch in den Strukturformen der natürlichen Weltanschauung verbleibt, zielt erst das philosophische Erkennen auf eine Sphäre, die »außer und jenseits der bloßen *Umweltsphäre* des Seins überhaupt gelegen ist«.¹⁸ Wie Husserl möchte auch Scheler mit Hilfe des phänomenologischen Verfahrens über alles Umweltsein hinaus zum *Sein der Welt selbst* vordringen. Das Ergebnis der Reduktion liegt für Scheler folglich darin, Erkenntnis der apriorischen Struktur der Welt zu ermöglichen.¹⁹ Scheler wirft Husserl jedoch vor, die Reduktion nicht radikal genug durchgeführt zu haben; da Husserl, anstatt das Realitätsmoment selbst aufzuheben, sich mit der Dispensierung des *Daseinsurteils*, des Urteils über Realität, begnügte, habe er die Raum-Zeit-Struktur in Geltung belassen.²⁰ Die Raum-Zeit-Struktur lässt Scheler hingegen im Realsein

¹⁶ M. Scheler: »Die Stellung des Menschen im Kosmos«. In: Ders.: *Späte Schriften*, 68.

¹⁷ Ebd. 68 f.

¹⁸ Scheler: *Vom Ewigen im Menschen* (s. Anm. 5), 89.

¹⁹ Vgl. M. Scheler: *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. II: *Erkenntnislehre und Metaphysik (Gesammelte Werke*, Bd. 11). Hrsg. von M. S. Frings. Bern/München 1979, S. 72 ff.

²⁰ Vgl. hierzu Scheler: *Späte Schriften*, a.a.O., 207.

fundiert sein und verankert nicht umgekehrt das Realsein etwa in einer ursprünglicheren Zeitlichkeit.

Vor dem Einsatz der phänomenologischen Reduktion sind apriorische Gehalte in die Vitalsphäre der Triebstruktur eingelassen. Da das Realsein der Raum-Zeit-Struktur vorgängig ist, wirkt es im triebgestützten Erleben wie ein Filter: Es determiniert, was an apriorischen Gehalten zu unterschiedlichen Zeiten an verschiedenen Orten erschlossen wird. Die das Realitätsmoment einklammernde phänomenologische Reduktion kann daher apriorische Gehalte nicht totaliter, sondern nur in derjenigen Perspektive freilegen, in der sie für die natürliche Weltanschauung in Funktion treten. Für Scheler führt dies zu der Notwendigkeit eines interkulturellen Austauschs in dem Sinne, dass jede Region und auch jede Epoche über ein apriorisches Wissen verfügen, das auf ursprüngliche Art und Weise jeweils nur ihnen zu kommt. In einem formal ähnlichen Sinne wie Husserl formuliert Scheler somit den Gedanken einer offen-unendlichen Erkenntnisgewinnung, wobei aber – anders als bei Husserl – das Europäische selbst nur eine Facette darstellt. Entbindung des Selbst bedeutet bei Scheler also das (unabschließbare) Erfassen der eigenen Sinngründe, ihrer Grenzen wie ihrer daraus entspringenden Möglichkeiten, im notwendigen Kontext einer Anerkennung der Sinngründe der Anderen und der Mitarbeit bei der Freilegung ihres jeweiligen Selbstseins.

2.3. *Heidegger*. Die Entbindung des Selbst, deren existenzielle Verortung in Husserls Epoché-Konzept nur impliziert angelegt ist, von Scheler in Bezug auf die phänomenologische Vorgehensweise ausdrücklich in Anspruch genommen wird, gerät bei Heidegger zu einem rein existenziellen Erlebnisvollzug, der jedoch nicht im Kontext eines phänomenologischen Vorgehens operiert. Aufgabe der Fundamentalontologie ist es lediglich, diesen Erlebnisvollzug mit phänomenologischen Mitteln aufzuzeigen. Dasjenige, was die Klammer löst, mit der Dasein zunächst und zumeist bei Seiendem ist und von diesem Modus der Entdecktheit her auch sich selbst versteht, ist bei Heidegger die Grundstimmung der Angst. Die Angst führt vor das Nichtige des alltäglichen Bezugs zum Seienden, sofern sie den Bewandtniszusammenhang der Um-zu-Verweisungen kraftlos werden lässt und mit dem nunmehr von seinen Verweisungen entleerten Moment der Bedeutsamkeit, der Bedeutsamkeit der Welt, konfrontiert. Da Welt keine durch Verweisungen gestützte Bedeutung mehr bietet, wird sie, im

Modus des Nicht, im Modus des Entzugs ihrer Weltlichkeit, selbst aufdringlich. Indem sich in dieser Erfahrung des Nichtigwerdens die Weltlichkeit von Welt aufdrängt, wird das Dasein aus seinem nivellierten Bezug zur Welt, in den es sich im Modus des Man mit allem Mitdasein teilt, herausgesetzt.

Dieses in der überkommenden Stimmung der Angst augenblicklich seiner Nivellierung entbundene und darin aufleuchtende Selbst ist jedoch instabil, es vermag keine »Selbst-ständigkeit«²¹ zu bieten. Um diese zu erlangen, bedarf es des Vollzugs einer einzigartigen Möglichkeit als eines radikalen Selbstbezugs der Sorge: Als die Bewegung des Um-willen, worum es Dasein jeweils geht, hält die Sorge den Bereich daseinsmäßiger Möglichkeiten offen. Da das vordringliche Besorgen von Seienden das Dasein sein Seinkönnen selbst vergessen lässt, d. h. vergessen lässt, dass es selbst es ist, um das es ihm in all seinen Besorgnissen geht, eröffnet ein Versinken aller innerweltlichen Bezugspunkte des Besorgens die einzigartige Möglichkeit, sich zu diesem Besorgenkönnen selbst, zum Dasein als Sorge, zu verhalten. Dieses Verhalten bezeichnet Heidegger als »Vorlaufen«, und zwar als Überspringen sämtlicher möglicher Möglichkeiten hin zu der ultimativen Möglichkeit, die allem Seinkönnen ein Ende setzt: der Möglichkeit der Unmöglichkeit zu sein, der Möglichkeit des Todes als der »schlechthinnigen Nichtigkeit des Daseins«.²² Der Tod ist die »eigenste Möglichkeit des Daseins«²³ – nicht nur, weil jedes Dasein seinen Tod ›hat‹, sondern weil sich in der Erfahrung der Möglichkeit der Unmöglichkeit der Existenz der Seinssinn des Daseins selbst erschließt: nämlich als Sorge der »nichtige Grund seines Todes«²⁴ zu sein. Das Dasein ist Grund seines Todes, weil nur es in der Erfahrung seines Sterblichseins diese selbst bezeugen kann; und es ist nichtiger Grund, weil dieses Können die Möglichkeit seines Nichtseins bezeugt. Der Vollzug der einzigartigen Möglichkeit besteht infolgedessen darin, im Vorlaufen auf diese ultimative Möglichkeit der Unmöglichkeit das Seinkönnen selbst, darin es dem Dasein um »sein eigenstes Sein« geht,²⁵ zu übernehmen. Diese das Dasein auf sein Eigenstes zurückbringende Übernahme vereinzelt

²¹ Heidegger: *Sein und Zeit* (s. Anm. 9), 427.

²² Ebd. 406.

²³ Ebd. 349.

²⁴ Ebd. 406.

²⁵ Ebd. 349.

das Dasein und entbindet es aus der Struktur der »Uneigentlichkeit« des Man.

Die Übernahme der ultimativen Möglichkeit der Unmöglichkeit bedeutet eine absolute Grenzziehung: Zum einen ist die Erfahrung dieser Möglichkeit nicht mehr zu übertreffen: die »eigentliche Existenz des Daseins« könne »durch nichts mehr *überholt* werden«.²⁶ Zum anderen ist dadurch das Selbst völlig umgrenzt, denn es ist nicht nur eigentlich, sondern »ganz« geworden.²⁷ Für dieses absolute, in seiner Vereinzelung ganz (nur) es selbst gewordene Dasein wird keine (eigentliche) Möglichkeit des Austauschs, der Kooperation mehr namhaft gemacht. Mit dem Eigentlichwerden der Existenz verschwindet der Andere aus dem Blick.

Der Strukturvergleich zwischen Husserls, Schelers und Heideggers Versuchen, das Verhältnis zwischen dem Selbst und dem Anderen sowohl zu analysieren wie auch zu radikalisieren, zeigt zunächst, trotz der Unterschiede im Detail, ein übereinstimmendes Profil: ein nicht hintergebares Selbst, das sich jedoch in einem Überstieg an das gebunden hat, woraufhin der Überstieg erfolgt, und das sich zugleich im wechselseitigen Kontakt mit Anderen nivelliert, das sich aber durch eine bestimmte Handlung von der Auslieferung an das Überstiegene und die Nivellierung so entbinden kann, dass es sich in seinem Selbst freigibt. Allen drei gemeinsam ist, dass die Selbstwerdung das *Resultat* einer Trennung ist, wobei für Husserl und Scheler das dergestalt sich zurückgegebene Selbst nicht nur dem Anderen gegenüber neu eröffnet, sondern auf ihn angewiesen ist.

III. Levinas

Davon unterscheidet sich Levinas' Vorgehen grundlegend. Sein Ausgangspunkt ist die Feststellung, dass das Selbst (»das Selbe«, *le même*) *ursprünglich* durch seine Ab-solution, seine völlige Trennung, charakterisiert ist. Im Folgenden soll zuerst zusammengefasst werden, wie Levinas das Selbe bestimmt, bevor zu fragen sein wird, ob auch er Weisen eines Verfallens und dessen Überwindung entwickelt und was schließlich die Position des Anderen kennzeichnet.

²⁶ Ebd. 407.

²⁷ Ebd. 406.

1. Das Selbe

Das Bemerkenswerte ist, dass Levinas das Selbe auf einem untersten Stockwerk bestimmt. Das Selbe ist für ihn in erster Linie nicht dasjenige, was, wie bei Husserl, Scheler und Heidegger, schon in ein weltliches Bezugsverhältnis eingelassen ist, das, um es mit Sartres Terminologie auszudrücken, sich schon im Status des Für-sich-seins befindet. Die Voraussetzung für die Trennung des Selben ist zwar auch für Levinas ein »inneres Leben«, ein »Psychismus«,²⁸ doch das Selbe verankert sich damit nicht schon in einer intentionalen oder seinsverstehenden Räumlichkeit, sondern befindet sich im Faktum purer Leiblichkeit: Es ist dadurch absolut getrennt, dass es genießt. Der Genuss ist nicht wie ein Sinngeschehen zu teilen, er vereinzelt notwendigerweise. Genießen, d.h. im Vollzug zu leben, kann nur jede und jeder für sich allein. Der Genuss ist in sich selbst schon Sättigung und Stillung, noch bevor das Selbe den Bildschirm der Welt aufspannt, der die Differenz von Intention und Erfüllung oder, allgemeiner gesprochen, von Begehrten und Erlangung setzt. Wenn Levinas hinzufügt, dass der Genuss stets egoistisch ist, dann wird deutlich, dass er ein Selbes, das durch den Genuss charakterisiert ist, und ein schlicht egoistisches Selbst (den »Egoismus des Lebens«)²⁹ einander gleichsetzt. Dieses Selbe, der ursprüngliche Egoismus, ist nicht ein primordial reduzierter Nullpunkt wie bei Husserl, der zudem nicht ohne die von ihm ausgehende und durch ihn ermöglichte und stabil gehaltene Orientierung gedacht werden kann, sondern ein leibliches Selbst, das im schlichten Genuss stets von neuem seine absolute Trennung bezeugt.

2. Verfallen als endliches Begehr

Der Genuss des Selben betrifft dort einen Anderen, wo es zu einer ersten Transzendenz kommt. Ein solches erstes Überschreiten liegt dann vor, wenn das Selbe nicht nur im Genuss lebt, sondern den Ge-

²⁸ E. Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Übers. von W. N. Krewani. Freiburg/München 1987, 68 [Orig.: *Totalité et infini. Essais sur l'extériorité* (*Phaenomenologica*, Bd. 8). La Haye 1961, 24]. – Das »Selbe zu sein« heißt, »sich von Innen zu identifizieren« (ebd. 417 [265]).

²⁹ Ebd. 155 [84].

nuss sucht. Das »Bedürfnis« als Ausgriff auf einen erhofften Genuss ist die »erste Bewegung des Selben«.³⁰ Levinas bezeichnet es als ein endliches Begehr. Es ist endlich, weil es, das Sättigung will, sich auf das Sättigende bezieht, das es noch nicht besitzt; es terminiert im jeweiligen Ziel seiner Sättigung. Erst mit dieser Bewegung wäre konstituiert, was sich mit Husserls Konzept der natürlichen Einstellung parallelisieren ließe und schon Husserl als das Bezugensein auf Endliches bezeichnete.

Mit dem Willen zur Sättigung korreliert ein Ego, das sich von demjenigen Ego, das genießend den Egoismus des Lebens schlicht vollzieht, unterscheidet; es hat sich in ein ausgesprochen egoistisches Ego, in ein Ego, das seinen Egoismus in Szene setzt, verschoben. Dem widerspricht nicht, dass dieses Ego nur sein kann, was es ist, sofern es selbst absolute Trennung ist und bleibt. Ein solches seinen Egoismus auf der Bühne der Welt inszenierendes Ego wäre mit demjenigen Ego vergleichbar, das Scheler ebenfalls als das zur Welt seiende egoistische Selbst beschreibt. Von Levinas her gesehen, würde diese Art des Transzenderierens mit dem Verlassen des reinen Egoismus des Genießens die absolute Grenze, die das Selbe als solches ausmacht, seine Trennung (die es doch ist), überschreiten und ein Totum installieren: diejenige Totalität, die in der Einebnung der Grenze sich bildet, dort, wo das Selbe sich in das Bedürfnis verlegt und auf sein absolut Begehrtes als eines zu erlangenden entwirft. Der Egoismus des endlichen Begehrrens impliziert somit eine Unkenntnis seines Orts, das endliche Begehrren weiß nicht, wo es sich befindet und was es überschritten hat. Das Selbe verliert sich auch hier in einem Niemandsland, einen Bereich, der total ist, da es außer ihm nichts mehr gibt; und in und mit dieser Totalität sehnt sich das Selbe, gerade weil es seinen ursprünglichen Ort verloren hat, egoistisch nach einem heilen Zustand, einem verlorenen Paradies, das es doch nicht erreicht, genauso wenig, wie es dem Anderen als Anderen Raum zu geben vermag. Es vermag ihm aus dem Grunde nicht zu entsprechen, weil es sich in den Bildern seines Begehrrens verfängt und darin gefangen gehalten wird.

³⁰ Ebd. 161 [88].

3. Aufhebung als metaphysisches Begehren

Der Weg, diese Art des Begehrens zu überwinden, ist die Realisierung einer anderen Form der Transzendenz: das unendliche oder metaphysische Begehren. Dieses Begehren hält sich kein Idol vor, umtanzt kein Goldenes Kalb. Es lebt im Begehren in der Weise, dass es ein jegliches zu Begehrende vom Begehren selbst fern hält. Es will den Genuss nicht verlängern, indem es das Begehren nicht dazu nutzt, Objekte des Genusses festzuschreiben. In diesem Sinn ist es nicht nur ein anderes Begehren, sondern ein solches, das ein Verhalten zum endlichen Begehren impliziert, ja daraus selbst erst erwächst. Es schließt ein Bewussthaben der Grenze des endlichen Begehrens und darin der absoluten Grenze: der Trennung des Selben, mit ein. Damit ich mich nicht im Setzen von Objekten verliere, muss ich wissen, dass kein Objektbezug genügt, um dem Status des Selben zu entsprechen: Ein Selbes, das absolut getrennt ist, vermag in Objekten, die immer endlich sind, prinzipiell keinen Halt zu finden; solche stets nachkommenden Stabilisationsversuche können das Selbe, das in sich selbst schon Anker geworfen hat, nicht gründen.

Diese Antwort auf die Verlängerung des Genusses, mit der sich der Egoismus in die Welt transportiert, ist eine – wenngleich von Levinas so nicht bezeichnete – Art von Epoché: Diese Epoché hält die Verlängerung zurück und unterbricht damit auch die Zeitlichkeit, die sich weltlich mit der Verlängerung hervorbildete. An einer Stelle in *Totalité et infini* distanziert sich Levinas von Husserls Form der Epoché, die er die »erste Bewegung der Vorstellung« (*représentation*) nennt: Husserls Epoché will »den Sinn einer Exteriorität wiederfinden«, die »in Noemata umgewandelt werden kann«.³¹ Transzendenten wird hierbei als Sinn festgeschrieben, der bewusstseinsimmanent, im Selbst, fixiert werden kann. Das mit ›Vorstellung‹ Bezeichnete, also der Umkreis der bewusstseinsmäßigen Sinnbestände, ist ein Medium des Selben, mit dem es das Andere definiert, da alles, was ist, das sogenannte Transzendenten, zu einer Bestimmtheit des Selben wird. Indem die Welt im Selbst aufgebaut, *re-präsentiert* wird, ist, so Levinas' Kritik, das Andere nur für das Selbe gegenwärtig, es selbst in seiner *eigenen Gegenwart* hingegen ist aufgehoben.

In seiner Bezugnahme auf Husserls Epoché unterscheidet Levinas

³¹ Ebd. 176 [98].

nicht zwischen einem Sich-Absetzen und dem daran erst anknüpfenden Vorgehen eines Hinführens-zu. Denn die Inhibierung seitens der transzendentalen Epoché löst zunächst nur die Verklammerung von Selbst und Welt; erst ein zweiter (nicht notwendig aus dem ersten folgender) Schritt bezieht diese Trennung, schließlich mündend in ein Geflecht phänomenologischer Reduktionen, auf die ›Setzung‹ einer »neuen, in ihrer Eigenheit bisher nicht abgegrenzten Seinsregion«,³² in der das Bewusstsein und seine Korrelate als Feld transzentalphänomenologischer Forschung ausgewiesen werden.

Es ist jedoch noch eine andere Epoché denkbar, und dies wäre eine Suspension, die gerade dem Bezogenwerden des Anderen auf das bedürftige Selbe, das »gierig sucht, was es ergänzt«,³³ »Einhalt gebietet«.³⁴ Dies ist das metaphysische oder unendliche Begehrten selbst, das den steten Rückbezug auf sich und damit die Totalität des Selben durchbricht. Für Levinas drückt dies die Idee der Schöpfung *ex nihilo* aus: Sofern diese Idee eine Mannigfaltigkeit meint, die gerade nicht durch Totalität charakterisiert ist, zerbricht sie das System und setzt ein Seiendes außerhalb eines jeglichen Systems. Entsprechend dieser Idee ist die geschaffene Existenz vom Unendlichen, das es in die Existenz entlassen hat, absolut getrennt.³⁵ Da diese Trennung (über die Bildung eines inneren Lebens, eines Psychismus) die Stiftung des Selben besagt, befindet sich das Selbe seiner Trennung und dem Unendlichen gegenüber schon in einem Stand der Offenheit. Diese Offenheit wird jedoch nur dann realisiert, wenn das Begehrten selbst die Kraft aufbringt, sein endliches Gerichtetsein, den Status des bedürftigen Selben, zu inhibieren und so das Begehrten aktualiter dem Unendlichen zu öffnen.³⁶ Diese Öffnung ereignet sich, so Levinas, in einer besonderen Gegenwart: nicht, wenn der Andere re-präsentierend auf das Selbe bezogen wird, sondern wenn das Selbe sich ihm aussetzt, seinem »Anlitz«

³² E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch (*Husserliana*, Bd. III/1). Hrsg. von K. Schuhmann. Den Haag 1976, 67.

³³ Levinas, *Totalität und Unendlichkeit* (s. Anm. 28), 148 [78].

³⁴ Ebd. 63 [21].

³⁵ Vgl. ebd. 148 f. [78].

³⁶ Das wäre, wie es beim späten Levinas heißt, die »Überwindung der Anstrengung, zu sein: ein Durchbruch des Menschlichen durch das rein Lebendige. Ich habe nicht nur zu leben« (E. Levinas, »Sterben für«. Zum Begriff der Eigentlichkeit bei Martin Heidegger [1988]«. In: *Après vous. Denkbuch für Emmanuel Levinas 1906–1995*. Hrsg. von F. Miethling und Chr. von Wolzogen. Frankfurt a. M. 2006, 60–73; hier: 71).

begegnet. Das Antlitz des Anderen ist seine Weise, sich darzustellen, die jenseits der »*Idee des Anderen in mir*«³⁷ liegt. Erst eine Erfahrung also, welche die Welt aus eigenem Sinn und ihre Sogwirkung auf sich selbst so stört, dass diese Selbstwelt an eine absolute Grenze gelangt und bricht, erst diese radikale Erfahrung des Anderen befreit das Potential eines Begehrrens, welches das bedürftige Selbe und die Totalität eines von ihm gesetzten Seins überschreitet.³⁸

4. *Selbst sein und der Andere*

Der Andere ist hier nicht mehr, wie bei Husserl, Konstitutionsmoment des Selbst, noch gehen Selbst und Anderer in die einheitliche Dimension einer Intersubjektivität ein. Der Andere zieht dem Selben vielmehr eine absolute Grenze – eine Grenze, die in ihrer Übernahme das Selbe ebenso vor den Anderen wie vor die eigene Realität als eines absolut Getrennten bringt. Freilich ist der Andere ein ebensolches Selbes, das für sich absolut getrennt ist. Während Husserl diese Trennung zunächst mit der Differenz von meinem Leib und dem Körper des ›Anderen‹ andeutet, letztlich aber überbrücken will – mit der Feststellung, dass sich ein Selbst durch assoziative Paarung³⁹ im Anderen wiedererkennt –, wird diese Differenz bei Levinas ausgehalten. Der ›wahre‹ Andere ergibt sich nicht erst in der Radikalität der Egreifung meines Selbst, sondern umgekehrt: Nur im Antlitz des Anderen werde ich von mir selbst zu mir selbst befreit, und diese Befreiung ist erstlich und letztlich wiederum ein Dokument dafür, dass ich dem unendlichen Unterschied, in dem der Andere sich zu mir befindet, entspreche. Am wenigsten aber ist der Andere wie bei Heidegger eine faktische Begleiterscheinung, dessen Mitsein ich im Eigentlichwerden meines Selbst überrunde. Schelers reduktives Verfahren verfolgt zwar ebenfalls nicht vornehmlich den Zweck, das Selbst zu restituieren, sondern zielt in der Rücknahme des Ego-Selbst darauf, das Selbst als ein relationales, in Relationen zu anderen Selbst-Positionen stehendes, zu verorten. Dabei

³⁷ Ebd. 63 [21].

³⁸ Der späte Levinas formuliert: »Das *Utopische*: das Da ist überwunden, die Welt ist überwunden. *Dés-intér-essement* [...].« (Levinas, »Sterben für« (s. Anm. 36), 72.)

³⁹ Vgl. Husserl, *Cartesianische Meditationen* (s. Anm. 3), §51.

darf jedoch nicht übersehen werden, dass gerade dadurch eine absolute Trennung und damit auch eine radikale Begegnung mit dem Anderen umgangen wird.

Indem Levinas dies beides ansetzt: eine faktisch schon bestehende absolute Trennung des egoistischen Selben in seiner Leiblichkeit und zugleich das Überspielen dieser Trennung durch das egoistische Selbe in einer Steigerung seines Egoismus, nimmt er eine zweifache Differenzierung vor: Er isoliert sozusagen die durch das Bedürfnis zusammengehaltene Sinnwelt, die das Selbe in seinem endlichen Begehr – und im Kontakt mit anderen, sich ebenfalls in ihr endliches Begehr einrichtenden Selben – ausbildet, nach zwei Seiten: einmal in Richtung auf das Selbe und das andere Mal in Bezug auf den Anderen. Diese doppelte Differenz in Bezug auf das eigene Selbe und den Anderen – jeweils das eigene Selbe als getrenntes zu sein und dem Anderen radical begegnen zu können – fällt dort in die eine grundlegende Differenz zusammen, wo es um die Akzeptanz der absoluten Trennung als solcher geht. Dabei bleibt aber ein nicht zu tilgender Unterschied zwischen dem eigenen Getrenntsein und dem Getrenntsein des Anderen bestehen: Ersteres bin ich selbst, letzteres vermag ich nie zu sein. Diese Differenz trägt das ethische Konzept von Levinas, denn sie drückt aus, dass es weder zwischen dem Selben und dem Anderem eine Verschmelzung gibt in dem Sinn, dass dem Anderen durch eine Repräsentation im Selben wirklich entsprochen und so die Differenz zwischen mir und ihm eingebnet werden könnte, noch dass ich dadurch, dass ich selbst eigentlich werde, dem Anderen auf eigentliche Weise zu begegnen vermöchte.⁴⁰ Das ethische Konzept besagt vielmehr ein sich intensivierendes Aushalten dieser Differenz: Der Andere bleibt der unendlich Uneinholbare, Signum für die größte Ferne. Gefordert ist daher ein Intensivieren, ein »Wachsen der Ferne«, um so dem »Hohen«, dem nie zu erklimmenden Niveau des Anderen, zu entsprechen.

Diese Ferne ist bei Levinas nicht mehr die Ferne, von der Heidegger spricht. Für Heidegger ist es die Ferne der transzendentierenden Existenz, sei es in der schwachen Version des alltäglichen Daseins, das im Seinsverstehen sein Transzendentieren lebt, im Aufenthalt bei dem Seienden aber um die Weltlichkeit seines In-der-Welt-seins nicht weiß, oder in der starken Version, dass das Dasein im ultimativen Transzendentieren

⁴⁰ »Eigentlichkeit und der Andere sind zwei unvereinbare Wege« (Levinas, »Sterben für«, 69).

des Vorlaufens in den Tod sich als »*Wesen der Ferne*«⁴¹ aneignet. Von Levinas' Position her gesehen, verbleibt auch diese Bewegung noch im Selben, in der Totalität des endlichen Begehrens, wobei der im Transzendentieren aufgespannte Kreis lediglich das eine Mal gelebt, das andere Mal *als* solcher vollzogen wird. Die ontologische Differenz wäre somit nur eine Binnendifferenz innerhalb der durch das Bedürfnis gehaltenen Sinnwelt. Sofern Scheler mit der Aufhebung des Lebensbedürfnisses dem Selbst eine stärkere, da ‚tiefer‘, nämlich im Leib verankerte Trennung zumutet, als dies Heidegger mit dem Vollzug der Eigentlichkeit denkt, kommt er in diesem Punkt um einen wesentlichen Schritt näher an Levinas' Position heran.

⁴¹ M. Heidegger: »Vom Wesen des Grundes«. In: Ders.: *Wegmarken (Gesamtausgabe, Bd. 9)*. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M. 1976, 175.