

Die Transformation des Bewusstseins in Levinas' Schrift *Ohne Identität*¹

MONIKA KAMINSKA

Obwohl Levinas darin auf die zu Geschichte gewordenen Ereignisse des Mai 1968 Bezug nimmt, wirkt sein Text *Ohne Identität* auf den ersten Blick seltsam inaktuell. Auch das Thema Identität erscheint heute durch unzählige philosophische Diskurse abgedroschen. Geschrieben 1970 erschien der Text 1972 in Paris; die deutsche Ausgabe des Buchs hat den Titel *Humanismus des anderen Menschen*.² Levinas' Anliegen ist es darauf hinzuweisen, dass wir, ungeachtet der herrschenden humanistischen Meinungen unserer Zeit, ständig mit der Grausamkeit des Krieges, mit dem Leiden der Menschen konfrontiert sind: Das humanistische Denken unserer Zeit ist an dieser Gewalt gescheitert, ein Umdenken notwendig (Levinas 1968, 61). Und eben hierfür hat das Inaktuelle, wie Levinas im Vorwort zu seinem Buch schreibt, eine besondere Bedeutung. Es bedeutet nicht eine Verjährung oder Ignoranz gegenüber den herrschenden Meinungen der Zeit oder die Negation des Aktuellen, sondern das Andere des Aktuellen. Levinas stellt es der Dominanz und dem Herrschaftsanspruch des aktualistischen Denkens gegenüber.

In diesem Sinne ist seine Schrift, die durch ihre komplizierte Sprache für den Leser manchmal unzugänglich scheint, inaktuell, unzeitig; ihre Lektüre gilt als schwierig. Der Grund dafür, dass der erste Zugang für viele Leser so problematisch erscheint, liegt zum einen in der Komplexität der Thematik, zum anderen darin, dass das Denken seine Gewohnheiten und Denkzwänge überwältigen muss, um den Sinn des Gemeinten, das ethische Verhältnis zum

1. Gewidmet ist dieser Text Schlomo Marcus.

2. Die in dem Band enthaltenen Essays stammen aus verschiedenen Jahren: *Die Bedeutung und der Sinn* (1964), *Humanismus und Anarchie* (1968), *Ohne Identität* (1970). Sie haben zwei thematische Gravitationszentren: den Ahumanismus der Humanwissenschaften des 20. Jahrhunderts und Verwundbarkeit als Bedingung für eine neue Orientierung der Humanität.

anderen Menschen zu verstehen. Levinas selbst bezeichnet seine Schreibweise als unbestimmt. Dabei geht sein Denken immer von der Ordnung des Sichtbaren und der Gegenwart hinüber in die Ordnung des Abwesenden, des Unsichtbaren. Im Gegensatz zu Heideggers Zeitlichkeit behauptet Levinas, dass das Denken aus seiner Gegenwart aufbrechen muss, um hinüberzugehen in eine unvordenkliche Vergangenheit und in eine unvorhersehbare Zukunft. Der komplizierte Prozess des Aufbrechens und Hinübergehens wird immer in wissenschaftliche Aussagen, in objektivierende Vorstellungen übersetzt. Sobald aber »das Sprechen der Schriften« in objektivierenden Begriffen übersetzt wird, entzieht sich der Sinn und das appellierende Sagen der Texte Levinas'. Deswegen ist es unmöglich, eine bestimmte Auslegungsart für seine Schriften zu finden.

Um seiner Schreibweise möglichst gerecht zu werden, versuche ich den Inhalt des Textes *Ohne Identität* in einer vielleicht wenig wissenschaftlichen Auslegung darzustellen.³ Ich rücke keine bestimmte Fragestellung ins Zentrum, um aus dieser Perspektive den Text zu betrachten; vielmehr versuche ich anhand zweier unbestimmter Aspekte, der Verantwortung für den Anderen und der Transformation des Bewusstseins, mich Levinas' Denken anzunähern. Durch eine gewissermaßen unpräzise und unexakte Analyse des Werkes möchte ich Levinas' Auffassung unterstreichen, dass die Ethik Vorrang vor der Philosophie und der Wissenschaft hat. Schließen möchte ich mit einigen Worten zum Verhältnis von diakonischem Denken und Bildung bei Levinas.

DIE KRISE DES MODERNNEN HUMANISMUS

In *Ohne Identität* erwähnt Levinas die Ereignisse des Mai 1968 in Paris. Seinerzeit erhob sich ein Sturm von Protesten der Jugend, die gegen Kapitalismus und Ausbeutung des Menschen protestierte. Aber die Studentenbewegung habe darüber hinaus, so Levinas, die Bedingungen des Menschseins infrage gestellt: Dass die Person als seinsmächtig nur verstanden wird aufgrund von Verdienst, Titeln, beruflicher Kompetenz – dies sei eine Art ontologischer Aufblähung, die auf den Menschen laste bis zur Vernichtung; sie errichte eine hierarchische Gesellschaftlichkeit, die keine religiöse Inspiration egalitär ma-

³ Im Kommentar zu Maurice Blanchots Dichtung schreibt Levinas: »Künstler und Dichter haben quasi eine Mission, uns hartnäckig zum Irrtum anzuhalten, uns jedem Raum zuzuwenden, wo alles, was wir vornehmen, alles, was wir erworben haben, alles, was wir sind, was auf der Erde auch immer sich öffnet, zur Unbedeutendheit herabsinkt, wo das, was sich nährt, das Nicht-Ernste und Nicht-Wahre ist, als entspränge dort vielleicht die Quelle aller Authentizität. Uns zum Irrtum anhalten – dabei kann es sich nicht um nihilistische oder satanische Ersetzung des Wahren durch das Falsche handeln. Genauso wenig singen diese Zeilen aber ein Loblied auf den romantischen glücklichen Irrtum als Ansporn zu Bewegung und Leben. Dieses Denken ist desillusionierter und reifer« (Levinas 1988, 35 f.).

chen könnte. »Hinter dem Kapital an Haben wog ein Kapital an Sein« (Levinas 1972, 102). Angesichts dessen richteten sich die Aufforderungen der Jugend auch an den bestehenden Humanismus, der von den Grausamkeiten des Krieges und der überall präsenten Gewalt wegsehe. Die dominierende Auffassung von Humanität bestimme sich nicht durch die Verpflichtung gegenüber dem Anderen, sondern durch schnelle Bedürfnisbefriedigung, Geschäftsbilanzen und Profite.

Zu jenem Zeitpunkt war das neue Gesicht des Humanismus die strukturalistische Philosophie. Von ihr bestimmte Schlagwörter und Ideen wie Ende des Humanismus, Tod Gottes, Ende der Metaphysik spiegelten die neue Form des Philosophierens. Levinas kritisiert sie als anti-humanistisch. Solchen Konzeptionen komme gleichwohl eine methodologische wie auch ontologische Wahrheit zu. Ihre methodologische Wahrheit drückt sich im Misstrauen der Humanwissenschaften gegenüber den Meinungen und Aussagen über die Menschen als Individuen aus. Die Vertreibung des Subjekts aus den Humanwissenschaften und die Rede vom Ende der Metaphysik zeigt uns die Krise des neuzeitlichen Humanismus deutlich. Das Bewusstsein, das der Mensch von sich hat, sei, so Levinas, desintegriert; Soziologen und Historiker suchen ihr Material vorzugsweise in objektiven Daten und nicht in den Spuren des subjektiven, des individuellen Lebens.

Man kann den Menschen also nicht mehr aus seinem Selbstbewusstsein heraus verstehen wie am Ausgangspunkt der modernen Philosophie; Descartes' unmittelbare Gewissheit des *cogito* lässt sich nicht mehr aufrecht erhalten. In einem Netz von Abhängigkeiten zwischen den Menschen verwirkt das Subjekt seine erste Stelle. Die Innerlichkeit des Menschen verliert an Bedeutung. Diese Auflösung des Subjekts im wissenschaftlichen Zugriff der Strukturalisten verdeutlicht ein Hinweis von Levinas auf Claude Levi-Strauss' Buch *Das wilde Denken*: In den Strukturen der Verwandtschaft, im Aufbau von Mythologien und schließlich »in der wilden Wucherung der menschlichen Fakten« (Levinas) sucht der Forscher die formale Regel. Dabei finden die Strukturen in der wissenschaftlichen Analyse viel mehr Aufmerksamkeit als der Inhalt der Erzählung über Menschen und Götter selbst. Gemessen an der Präzision der Forschungsmethoden, die partikulare Erkenntnisse sichern, werden Inhaltlichkeit und Sinn der Erzählung aber zweitrangig.

Diese methodologischen Präferenzen der Humanwissenschaften sind Levinas zufolge Anzeichen eines tieferen Wandels, den er mit Heidegger einen »Wandel des Lichtes der Welt« nennt. Darin zeigt sich ein grundlegender Wandel des Seins selbst an. Im »strukturalistisch aufgeklärten« Humanismus wird der Mensch nicht mehr als Innerlichkeit, als mit sich selbst identisches Ich gefasst, sondern als durch äußerliche Faktoren (Strukturen) bestimmt angesehen. Das Denken der Menschen, als von außen determiniert gedacht, muss dann entsprechend als ein von außen bestimmtes Phänomen betrachtet und analysiert werden. Das Denken des Subjekts, des Ichs, ist in dieser

Sichtweise nur noch ein Umweg für Strukturen, die sich zum System zusammenschließen. Angesicht dieser Negation der menschlichen Innerlichkeit im heutigen philosophischen Denken stellt Levinas die Frage, ob alles, was menschlich ist, ab jetzt von außen bestimmt wird. Ist es sicher, so fragt er, dass die Subjektivität, »allen Winden ausgesetzt, sich unter den Dingen der Materie verliert?«

In Husserls Phänomenologie hat die menschliche Subjektivität noch eine zentrale Stellung als Ursprung des Sinns. Die transzendentale Subjektivität ist noch die Urstelle, an der sich die Welt konstituiert, aber sie selbst ist nicht in der Welt. Sie existiert für die Welt, nicht jedoch in ihr. Die transzendentale Subjektivität war bei Husserl das letzte Fundament der Welt, weil jedes Phänomen in der Welt auf die transzendentale Subjektivität zurückverweist, in der es sich konstituiert. Levinas behauptet, dass diese Argumentation an Bedeutung verliert, wenn sich in der Welt Geschehnisse kundgeben, die nicht mehr mit einem sich mit sich selbst identifizierenden Subjekt vereinbar sind. In solchen Erscheinungen wird das Subjekt in eine Andersheit hineingezogen und verliert auf diese Weise seine Funktion als Ursprung. Diese Geschehnisse charakterisiert Levinas als »einzigartige Umkehrungen vernünftiger Projekte«: Gemeint sind eine Technik, die sich gegen die ursprüngliche Intention, das Leben zu erleichtern, wendet; eine Politik und Institutionen, die vom Ideal des Humanismus geleitet sind, die aber die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, die den Krieg aufrechterhalten; eine Wissenschaft, die ermöglichen soll, die Welt, die menschliche Wirklichkeit zu erfassen, sich jedoch zu einem Gebilde entwickelt, das nicht mehr zu beherrschen ist. So scheitert die menschliche Kausalität als *causa*, als Ursache und Quell der Geschehnisse. »Alles Menschliche ist außerhalb – so sagen die Humanwissenschaften«, fasst Levinas zusammen.

Nun gibt es seiner Auffassung nach im zeitgenössischen Denken eine bedeutsame Konvergenz zwischen dem Infragestellen der Subjektivität durch die Humanwissenschaften und dem führenden Denken des 20. Jahrhunderts: der Philosophie Heideggers. Heidegger bindet Husserls transzendentale Subjektivität an die Metaphysik; zugleich spricht er vom Ende der Metaphysik. Für ihn ist die traditionelle europäische Subjektphilosophie ein Zeichen der Seinsvergessenheit. Wird das Subjekt, ein denkendes Seiendes, als Mittelpunkt der Welt betrachtet, wird das Sein vergessen. In Heideggers Seinsdenken erscheint der Mensch als vom Sein in den Dienst genommen; er hat seine Identität nicht aus sich heraus, sondern aus der Gnade des Seins. Subjektivität erscheint als Augenblick, der für die Manifestation des Seins nötig ist. Der Mensch selbst gehört einer anonymen, nicht menschlichen Ordnung an. Das Ich des Subjekts wird zum Medium, das für das anonyme Sein nötig ist. Im Lichte dieses Denkens ist der Mensch ein Seiendes, das zum Sein eine besondere Beziehung hat; das ist die Offenheit für das Sein, die im Menschen offen gehalten wird.

Die Offenheit für das Sein bei Heidegger aber hat, wie Levinas betont, mit dem Begriff der Innerlichkeit der husserlischen Transzentalphilosophie nichts zu tun, denn in Husserls Philosophie wird die Subjektivität als Ursprung von Sein und Sinn begriffen. Bei Heidegger hingegen ist das Individuum, das autonome Subjekt »überwunden«, seine innere Welt wird bestritten, bei Heidegger wie in den Humanwissenschaften. Diese Krise der Subjektivität bedeutet für Levinas aber nicht das Ende des Humanismus, sondern den Anfang eines neuen Humanismus. Levinas nennt ihn den »Humanismus des anderen Menschen«.

HUMANISMUS DES ANDEREN MENSCHEN

Levinas akzeptiert Heideggers Seinsphilosophie mit ihrer ontologischen Differenz zwischen Sein und Seiendem als eine neue Perspektive der Philosophie. Den Begriff der »ontologischen Differenz« in der Philosophie versteht er als ein Beispiel für Transzendenz. Bei Levinas selbst hat »ontologische Differenz« einen anderen Sinn: den des Seins für den Anderen. Auch die Annahme der formalistischen Philosophie, dass der Mensch keine Innerlichkeit besitze, wird von Levinas als uneingeschränkte Offenheit für den Anderen gedeutet. Dem Begriff der Offenheit kommen dabei drei Bedeutungen zu: zuerst die Offenheit der physischen Dinge, die miteinander in Wechselwirkung stehen, eine bewusstlose Offenheit; die zweite Bedeutung ist Intentionalität des Bewusstseins, Existenz als eine Ekstase im Sein (Heideggers Existenz). Die dritte, nach Levinas von der Philosophie bisher unbeachtete Bedeutung der Offenheit röhrt von der Verwundbarkeit einer Haut her, die der Verwundung und Beleidigung ausgesetzt ist. Die Nacktheit der Haut, die in ihrer Sinnlichkeit schutzlos ist – das ist für Levinas der Ausgangspunkt der Offenheit des Menschen für den Anderen.

Das Erscheinen des anderen Menschen nennt Levinas einen Riss im Sein. Das menschliche Seiende, dessen Wesen die Selbst-Identifikation ist, wird durch das Erscheinen des Anderen erschüttert. Das aktive Ich, das immer im Nominativ steht, wird durch die Verwundbarkeit des Anderen zu einem passiven Sich im Akkusativ. Im Akkusativ stehen heißt beschuldigt werden, vor Gericht stehen. Diese radikale Passivität des Akkusativs, die viel tiefer geht als die Passivität der Dinge, bildet keinen Gegensatz zur Aktivität. Sie ist eine Passivität der Passion, die aber zugleich eine seltsame Art von Zustimmung einschließt; sie gleicht der Verwundbarkeit der Haut ebenso wie der Demut des Leidens. Der Schmerz, das Leiden überfällt uns, wir können sie nicht von uns weisen. Levinas erläutert diesen Gedanken durch einen Vers aus den biblischen Klageliedern: »Er bietet die Wange dem, der ihn schlägt, und lässt sich schlagen mit Schmach.« (Klag. 3, 30.) »Die Wange darbieten« interpretiert er als absichtliches Suchen des Leidens. Dieses Suchen aber ist eine Aktivität des

Subjekts, denn durch die Dynamik des Suchens verlässt man die Ebene der Passivität. Diese Art von Aktivität nennt Levinas »das Bewusstsein der Nähe«.

An dieser Stelle ist noch ein anderer Aspekt der Passivität des Leidens zu erwähnen. In der Einleitung zu diesem Text erläutert der von Levinas sehr geschätzte Interpret und Übersetzer seiner Schriften Ludwig Wenzler:

Kraft meiner Verwundbarkeit und Leidensfähigkeit aber lässt mich das Leiden des Anderen nicht unberührt. Ich leide mit ihm. Mein Leiden ist Leiden *für* den Anderen und *mit* dem Anderen. Obwohl mir diese Verfasstheit der Passivität *ohne meinen Willen* auferlegt ist, macht sie mir gegenüber dem anderen Menschen doch eine Beziehung der *Freiheit* möglich. Sie verpflichtet mich unausweichbar zum Antworten, aber *wie* ich antworte, das ist meine Sache. Ich kann zustimmen oder ablehnen. (Wenzler 1989, XIX)

Das heißt: die Verfasstheit der Beziehung zum Anderen macht eine Beziehung der Freiheit möglich. Die Freiheit aber ist schwierig und unbequem, denn noch bevor der Mensch Seinsakt und Freiheit ist, wird er dem Anderen durch seine Verwundbarkeit, seine Sinnlichkeit nahe gebracht. In dieser Nähe – und eben nicht in der einsamen Freiheit der Existenz – besteht seine Menschlichkeit. Die Verletzlichkeit ist die tiefste Dimension im Menschen, viel tiefer als das vorstellende und konstituierende Bewusstsein. Sie wird in der anschaulichen Sprache der Bibel mit Eingeweide oder Erbarmen bezeichnet. Levinas erläutert den biblischen Ausdruck *rakhamin*, der mit Erbarmen übersetzt wird, jedoch einen Bezug zum Wort *rek-hem* – Gebärmutter – enthält: ein Erbarmen, das wie eine Bewegung des mütterlichen Schoßes ist (vgl. Levinas 1972, 95).

Die Verwundbarkeit, das Leiden des Anderen appelliert an mich, fordert mich auf zu antworten. Das Wesen des Appells an einen Menschen besteht nicht nur oder nicht einmal in erster Linie darin, dass er aufgefordert wird, etwas Bestimmtes zu tun, sondern der Appell richtet sich an etwas wie eine höhere Instanz in ihm; es ist ein Appell an seine Menschlichkeit. Der Appell des leidenden Menschen an mich zwingt mich zu antworten, ob ich will oder nicht. Ich bin, wie Levinas sagt, dem Anderen verantwortlich, und ich bin für ihn verantwortlich. Es gibt also eine Verantwortlichkeit, die meiner Freiheit vorhergeht. Ich kann sie nicht bewusst übernehmen, weil ich immer zu spät komme. Sie ist immer da, noch bevor ich anfange zu denken und zu entscheiden. Ich kann den Ursprung meiner Verantwortung nicht nachholen, wie ich in der transzendentalen Phänomenologie den Ursprung meiner abgelagerten Geschichte in der Reflexion rekonstruieren kann. Der Ursprung meiner Verantwortung entzieht sich also meiner souveränen Freiheit.

VERANTWORTLICHKEIT ODER DIE STELLVERTRETUNG FÜR DEN ANDEREN

Konkret heißt das, dass die Subjektivität ein Verhältnis zu einer Vergangenheit unterhält, die sich von der Erinnerung niemals einholen lässt. Der Andere ent-

fremdet meine Autonomie, meine Spontaneität. Die Entfremdung durch den Anderen bedeutet aber nicht ein Scheitern meiner Selbstheit, meiner Subjektivität. Sie ist vielmehr eine Ausschaltung des Seins im Sinne eines Anhaltens des Seins, eine Unterbrechung der Selbstidentifikation, und liegt außerhalb unseres theoretischen Vermögens. Der Appell ist bei Levinas keine intellektuelle Tätigkeit, sondern Aufrichtigkeit, die dem Wissen, der Information vorangeht. Der Appell, das Sagen der Verwundbarkeit drückt aber auch kein dialogisches Denken aus, weil es im Gegensatz zur dialogischen Reziprozität dabei eine Ungleichheit, eine Dissymmetrie der Verantwortung gibt. Das Ich im Dialog ist nach Levinas aufgrund der Verletzlichkeit des Du sein Diener. Die dialogische Relation beinhaltet von vornherein eine Verpflichtung des Ich, die das dialogische Ich zu einem Dienst, zu einer Diakonie zwingt. In diesem Sinne ist der Dialog im Unterschied zu Dialog-Philosophen wie Buber bei Levinas ein Denken des Ungleichen, »ein Denken, das über das Gegebene hinausdenkt«. In meiner Diakonie angesichts des Anderen, des dialogischen Du, denke ich mehr, als ich begreifen kann. Die Entfremdung durch den Anderen, Fremdheit gegenüber sich selbst und Unterwerfung unter dieses Fremde charakterisiert Levinas durch Rimbauds Formulierung »Ich ist ein anderer«. Mein Ich wird durch den Anderen infrage gestellt: Das Ich im Nominativ wird zu einem Sich im Akkusativ. Der Anruf durch den Anderen lässt sich nicht in geistigen Besitz verwandeln. Der Anruf an mich, an meine Menschlichkeit, wird als Beunruhigung, als Verunsicherung empfunden. Diese Beunruhigung kommt als Inspiration, als Idee ins Denken des Subjekts. Aber eine Inspiration kann vom Bewusstsein nicht durch Reflexion in geistigen Besitz überführt werden; sie geht über das konstituierende Bewusstsein unendlich hinaus. – Kann das Subjekt solche Inspiration unkritisch und unbewusst empfangen?

DIE TRANSFORMATION DES BEWUSSTSEINS

Levinas spricht von einem moralischen Bewusstsein, das weder unkritisch noch vorkritisch ist. Das moralische Bewusstsein »denkt mehr als es denken kann, nämlich von sich selbst denken kann.« Dazu heißt es in seinen *Vier Talmudlesungen*:

»Bewusstsein ist das Zwingende einer Richtung zum Anderen hin, und nicht eine ewige Rückkehr zum Selbst. [...] Die Unschuld, von der Jankelevitch sprach [das Bewusstsein, M.K.] [...], ist eine Unschuld ohne Naivität, eine Redlichkeit, die nicht albern wirkt, absolute Redlichkeit, die auch absolute Selbstkritik ist, abgelesen von den Augen desjenigen, der das andere Ende dieser Redlichkeit ist und dessen Blick mich infrage stellt. Bewegung zum Anderen hin, die nicht zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehrt wie der Zeitvertrieb, der zur Transzendenz unfähig ist. Bewegung über die Sorge hinaus und stärker als der Tod.« (Levinas 1993, 91)

Die Infragestellung des Ich, die Stellvertretung für das Leiden des Anderen beinhaltet eine Umwandlung, eine Transformation des Bewusstseins. Sie wird nicht durch eine Methode oder durch eine bestimmte Technik des Denkens erreicht. Sie muss erlitten werden, indem sich der Denkende dem Leiden des anderen Menschen ausliefert. Dies bedeutet natürlich nicht Verzicht auf Rationalität, sondern begründet eine neue Weise von Rationalität, die viel älter ist als jene philosophische Rationalität, die mit der Selbstbehauptung des Ich verbunden ist.

Die Zerrüttung der Selbstidentifikation, der Identität also, bedeutet Levinas zufolge eine Erwählung: Das Subjekt wird ohne seinen Willen zur Verantwortung erwählt. Das Sein-für-den-Anderen, die Stellvertretung, ist dann Verzicht auf eine Identität, die um sich selbst kreist. In diesem Sinne gibt Levinas dem Ausdruck »ohne Identität« eine neue Bedeutung. Er bezeichnet damit eine Auffassung von Subjektivität, in der nicht mehr die Selbstidentifikation, sondern die Stellvertretung des Anderen von grundlegender Bedeutung ist. »Ohne Identität« ist, so Levinas, die Idee einer Subjektivität, deren Inhalt Stellvertretung, Verteidigung des anderen Menschen ist. Dies bedeutet nicht ein Scheitern unserer Identität, unserer Selbstheit, sondern die Authentizität der Jugend.

Der Aufstand der Jugend von Paris im Mai 1968 ist für Levinas vor allem eine ethische Erhebung, die Misstrauen gegen die Ideologien unserer Zeit hegt. Die Sprache der Ideologien mit ihrer Erbaulichkeit ist alt geworden, sie ekelte die Jugend, und vielleicht ekelte sie uns noch heute. Wir empfinden sie als Halbwahrheit, Lüge oder Belletristik. Die Epoche der Ideologien, unsere Epoche, brennt von Grausamkeiten und erlittenem Unglück. Der Schmerz, das Leiden für die Kriegsopfer, für die Menschen, die in Ausbeutung und sozialer Not leben, bedeutet, dass der Mensch – trotz der formalen Mathematizität der Strukturen, trotz der psychoanalytischen Technik – nicht aufgehört hat für den Menschen zu zählen. Leider wurde, so Levinas, die Sprache des Einspruchs, die im Mai 1968 menschliche Authentizität zum Ausdruck brachte, bald wieder durch eine konformistische, geschwätzige ersetzt. Der privilegierte Augenblick der Menschlichkeit wurde schnell ausgelöscht. Gleichwohl, der unbestimmte – und vielfach missbrauchte – Begriff der Authentizität hatte hier einen genauen Sinn erhalten. Jugend ist Authentizität – eine Jugend, die nicht die Brutalität des Bekenntnisses und die Gewalt der Tat ist, sondern ein Sich-um-den-Nächsten-Kümmern. Der Gerechtigkeit Suchende, der gegen das Unrecht protestiert, bleibt immer jung. Die Jugend, die fähig ist die Verantwortlichkeit wiederzufinden, zeigte sich trotz der Sprache der Literatur, der Wissenschaft und des Seinsverständnisses der Philosophie als Menschlichkeit des Menschen. In diesem Sinne bringt Levinas die abendländische Ontologie mit dem Alter und die Ethik mit der Jugend in Verbindung.

DAS VERHÄLTNIS VON DIAKONIE DES SUBJEKTS UND BILDUNG

Levinas' These, dass die Ethik (die Authentizität) der Ontologie, der Theorie, dem Wissen vorausgeht, könnte Auswirkungen auf die Bildungstheorie haben. Dialogisches Bildungsdenken unserer Zeit beinhaltet ethische Werte wie gegenseitige Achtung und Anerkennung, partnerschaftlichen Dialog und die Bereitschaft, dem Anruf des Anderen zu antworten. Levinas betont aber, dass Dialog, dass Diskurs nicht ausreicht, die Gewalt gegenüber anderen Menschen zu verhindern. Die dialogische Reziprozität beinhaltet eine Gegenseitigkeitserwartung, die Erwartung von Gleichheit, die Egoismus und Narzissmus bewirken. Der Zugang zu den Anderen, zu den Nächsten, geschieht aber ursprünglich nicht im Anrufen des Anderen, sondern in meiner Verantwortung für ihn. Die Verantwortung wird durch das Antlitz des Anderen, durch sein Leiden wachgerufen. Verantwortung für den Nächsten bedeutet, dass ich den Anderen niemals loswerden kann. Sie geschieht außerhalb meiner Gegenseitigkeitserwartung und meiner Entscheidungsmöglichkeiten. Sie bedeutet eine ethische Ungleichheit, eine Unterordnung unter den Anderen, Diakonie. In der Diakonie wird das Subjekt als Sich im Akkusativ und nicht als Ich im Nominativ ausgesprochen. In Levinas' Denken der Diakonie liegt eine noch unbestimmte Aufgabe für die Bildung. Sie könnte die Fähigkeit beinhalten, die Verantwortlichkeit unter »der dichten Decke der Literaturen und des Wissens« (Levinas) wiederzufinden.

LITERATUR

- Levinas, Emmanuel: *Humanismus des anderen Menschen*. Hamburg 1989
Levinas, Emmanuel: *Humanismus und Anarchie*. In: Ders. 1989 (zuerst 1968)
Levinas, Emmanuel: *Ohne Identität*. In: Ders. 1989 (zuerst 1972)
Levinas, Emmanuel: *Eigennamen. Meditation über Sprache und Literatur*. München 1988
Levinas, Emmanuel: *Vier Talmudlesungen*. Frankfurt am Main 1993
Wenzler, Ludwig: *Menschsein vom Anderen her. Einleitung zu Levinas* 1989

