

3 Verletzbarkeit und Verantwortung

Nachdem ich Hegels Überlegungen zur symbolischen Verletzbarkeit bis zu jenem Punkt verfolgt habe, an dem deutlich geworden ist, wie diese zur Ursache einer Selbstunterwerfung des Subjekts werden kann, möchte ich nun das diskursive Feld wechseln und mich den Überlegungen von Emmanuel Levinas zuwenden. Diese Wendung mag insofern überraschend sein, als Levinas gemeinhin als einer der schärfsten Kritiker Hegels auftritt: Dieser gilt ihm als paradigmatischer Denker jener seit Parmenides bestehenden Tradition, in welcher das Andere vom Selben aus gedacht wird. Versammelt man vor sich aber all jene Randbemerkungen, Anspielungen und Marginalien, in denen von Hegel die Rede ist, dann wird deutlich, dass Levinas zu ihm ein vielschichtigeres Verhältnis unterhält. An der Oberfläche entwickelt er seine Gedanken zumeist in schroffer Entgegensetzung zu Hegel; dringt man aber etwas tiefer in seine Texte ein, dann stößt man auch auf andere, positive Bezüge – wie etwa den bejahenden Verweis auf das Begehren nach Anerkennung. Hier deutet sich an, dass Levinas' Überlegungen nicht allein als *Abgrenzung* zur hegelschen Philosophie, sondern in gewisser Weise auch als *Antwort* auf diese verstanden werden können. Ich werde diesen Gedanken in der Folge dahingehend ausarbeiten versuchen, dass ich deutlich mache, wie dort, wo Hegel mithilfe seiner Theorie der Anerkennung zeigt, inwiefern das Subjekt symbolisch verletzbar ist, Levinas mithilfe seiner Theorie der Verantwortung zeigt, was es bedeutet, mit dieser symbolischen Verletzbarkeit konfrontiert zu sein. Die Idee der Verantwortung, die im Mittelpunkt von Levinas' Denken steht, werde ich also weniger als Alternative zur Idee der Anerkennung verstehen, denn vielmehr als deren Ergänzung: Wo Hegel das Geschehen der Anerkennung aus der Perspektive des Ego schildert, wird uns Le-

vinas zeigen, wie sich dieses Geschehen aus der Perspektive der Alterität darstellt.¹

Zwei Lesarten des Verhältnisses von Levinas zu Hegel scheinen mir also möglich zu sein: Eine *konträre Lesart*, in welcher die Philosophie von Levinas als Versuch der Destruktion und Überwindung der Philosophie Hegels gilt, und eine *komplementäre Lesart*, in welcher die Theorie der Verantwortung als Entgegnung und Ergänzung zur Theorie der Anerkennung verstanden wird. Es ist diese letzte Lesart, der ich in diesem Kapitel folgen möchte. Dafür will ich zunächst negativ vorgehen und im ersten Schritt noch einmal die Kritik, die Levinas an der Philosophie Hegels formuliert, in ihren wesentlichen Grundzügen rekapitulieren. Im Mittelpunkt steht dabei der Vorwurf, dass Hegels Philosophie ganz und gar in einer ›Logik des Selben‹ gefangen bleibt, in welcher die Alterität keinen Platz hat (Teil 3.1). Ausgehend von dieser Kritik, will ich dann im zweiten Schritt positiv vorgehen und deutlich machen, auf welchem Weg Levinas zu seinem eigenen Denken kommt. Durch die Lektüre von Husserl, Sartre und Buber entdeckt er eine ›Logik des Anderen‹, welche zur Grundlage seiner Theorie der Verantwortung werden wird (Teil 3.2). Abschließend will ich dann das negative und positive Vorgehen zusammenführen und zeigen, inwiefern Levinas' Theorie der Verantwortung als Antwort auf die Theorie der Anerkennung verstanden werden kann. Die Zusammenführung der ›Logik des Selben‹ mit der ›Logik des Anderen‹ wird deutlich machen, dass unser soziales Leben durch eine chiasmatische Asymmetrie strukturiert ist: Die von Hegel diagnostizierte Asymmetrie der Anerkennung ist je schon mit einer Asymmetrie der Verantwortung verbunden (Teil 3.3).

- 1 Die Aufarbeitung des Verhältnisses von Levinas zu Hegel steckt derzeit noch in den Anfängen. Einschlägige Beiträge aus den letzten Jahren versammelt die Edition von Brigitta Keintzel und Burkhard Liebsch (Hg.), *Hegel und Levinas. Kreuzungen, Brüche, Überschreitungen*, Freiburg 2010. Wichtige Pionierarbeit geleistet haben vor allem die Arbeiten von Adriaan T. Peperzak (»Subjektivität bei Hegel und Levinas«, in: Brigitta Keintzel und Burkhard Liebsch (Hg.), *Hegel und Levinas*, a.a.O., S. 76-93; »Anerkennung im Werk von Emmanuel Levinas«, in: Wolfgang Schild (Hg.), *Anerkennung. Interdisziplinäre Dimensionen eines Begriffs*, Würzburg 2000, S. 157-166), Robert Bernasconi (»Levinas Face to Face – with Hegel«, in: *Journal of the British Society for Phenomenology*, Bd. 13, 1982, 267-276; »Hegel and Levinas. The possibility of forgiveness and reconciliation«, in: Claire Katz (Hg.), *Levinas. Critical Assessments*, Bd. 2, London und New York 2005, S. 49-68) und Robert R. Williams (»Hegel and Phenomenology: Husserl, Sartre, and Levinas«, in: ders., *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, Albany 1992, S. 285-307; »Recognition and reciprocity: Fichte, Hegel and the Buber-Levinas exchange«, in: *Phenomenological Inquiry*, Bd. 18, 1994, S. 5-23).

3.1 Die Logik des Selben

Levinas war mit der Philosophie Hegels bestens vertraut, hat er doch zeitweise zu den Hörern von Alexandre Kojévès legendärem Seminar über die *Phänomenologie des Geistes* an der Pariser ›École Pratique des Hautes Études‹ gehört, das im Paris der 1930er Jahre einer Vielzahl von Intellektuellen die Philosophie Hegels nahegebracht hat. Auch bei Levinas hat der Besuch dieses Seminars einen nachhaltigen Eindruck hinterlassen. Anders als bei vielen seiner Zeitgenossen mündet dieser Eindruck jedoch nicht in einer Affirmation des hegelschen Denkens, sondern vielmehr in einer radikalen Kritik.² Hegel gilt Levinas neben Heidegger als einer der einflussreichsten Repräsentanten einer ›Logik des Selben‹ – einer Logik, welche Fremd- und Weltverhältnisse allein aus der Perspektive des Ego zu denken und dadurch keine wirkliche Begegnung mit dem Anderen zuzulassen vermag. Ganz im Gegenteil scheint es doch gerade das erklärte Ziel dieser Philosophie zu sein, jegliche Andersheit in Selbsttheit zu transformieren: »Das *reine* Selbsterkennen im absoluten Anderssein, dieser Äther als solcher, ist der Grund und Boden der Wissenschaft oder das *Wissen im allgemeinen*.«³ Diese programmatische Aussage Hegels zeigt die Marschroute der Philo-

- 2 Levinas' Kritik geht im Wesentlichen auf den Einfluss von Franz Rosenzweig zurück. Nach seinen ausführlichen Studien zu Hegel vor dem ersten Weltkrieg, die später in die zweibändige Veröffentlichung seiner Dissertation *Hegel und der Staat* (1920) gemündet haben, kehrt sich Rosenzweig nach dem ersten Weltkrieg zunehmend von der hegelschen Philosophie ab. In seiner bahnbrechenden Monografie *Der Stern der Erlösung* (1921) kommt es zu einem radikalen Bruch mit der Philosophie Hegels, der er vorwirft, das Denken des Seins zur Totalität verabsolutiert zu haben. Rosenzweig nimmt damit im Kern bereits jene Kritik vorweg, die Levinas dann auf die Begriffe des ›Selben‹ und des ›Anderen‹ bringen wird. Auf die grundlegende Bedeutung von Rosenzweigs Denken hat Levinas wiederholt hingewiesen. In einem Interview etwa sagt er: »[D]iese Kritik der Totalität – gerade Hegels – habe ich von Franz Rosenzweig übernommen.« (»Intention, Ereignis und der Andere. Gespräch zwischen Emmanuel Levinas und Christoph von Wolzogen« (1985), in: *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 2005, S. 131-150, hier: S. 138) Eine Würdigung von Rosenzweigs Denken findet sich in: »Zwischen zwei Welten« Der Weg von Franz Rosenzweig« (1963), in: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main 1992, S. 129-155; sowie: »Franz Rosenzweig: Ein modernes jüdisches Denken«, in: *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie*, aus dem Französischen von Franz Miething, München 1991, S. 99-121.
- 3 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), in: *Werke*, Bd. 3, Frankfurt am Main 1986, S. 29. Im Bezug auf diese Position hält Levinas fest: »Die abendländische Philosophie fällt mit der Enthüllung des Anderen zusammen; dabei verliert das Andere, das sich als Sein manifestiert, seine Andersheit.« Ihren Endpunkt findet diese Entwicklung für Levinas bei Hegel: »Von ihrem Beginn an ist die Philosophie vom Entsetzen vor dem Anderen, das Anderes bleibt, ergriffen, von

sophie des Selben an. Alles, was dem Subjekt fremd ist, muss durch dieses angeeignet werden: Ultimatives Ziel dieser Philosophie ist damit jegliche Aufhebung von Andersheit. Für Hegel ist dieser Zustand im »absoluten Wissen« erreicht. Ein Zustand, den Levinas auch mit dem Begriff der »Totalität« bezeichnet, insofern es im absoluten Wissen nichts mehr gibt, was dem Zugriff des Subjekts entginge.

Der Weg zum absoluten Wissen wird für Hegel durch die Methode der Dialektik verbürgt. Mit ihrer Hilfe beschreibt er die Erfahrungsgeschichte des Subjekts in der *Phänomenologie des Geistes* als ein kontinuierliches Fortschreiten von einem anfänglichen scheinhaften Wissen hin zu einem absoluten Wissen. Das Prinzip der Dialektik wendet Hegel dabei sowohl im Großen wie auch im Kleinen an – es strukturiert sowohl die entscheidenden Umwälzungen vom Bewusstsein über das Selbstbewusstsein und die Vernunft zum Geist, als auch die einzelnen Momente der Argumentation, wie etwa die sinnliche Gewissheit, das Herr-Knecht-Verhältnis oder die antike Sittlichkeit. Am Beispiel des Selbst zeigt sich dabei deutlich, dass die dialektische Methode aus einem Dreischritt von Entzweiung, Entgegensetzung und Aufhebung besteht. Das Selbst fällt für Hegel zunächst in zwei Momente auseinander: Das Gegenstandsbewusstsein, das auf die zunächst fremde Welt gerichtet ist und das Selbstbewusstsein, welches auf das eigene Ich reflektiert (erstes Moment der Dialektik). Zu Beginn besteht für Hegel zwischen diesen beiden Momenten ein Gegensatz: Das Selbstbewusstsein kann sich noch nicht im Gegenstandsbewusstsein entdecken und andersherum wird das Gegenstandsbewusstsein im Selbstbewusstsein noch nicht vollständig begriffen (zweites Moment der Dialektik). Die Entwicklung des Subjekts beschreibt Hegel nun als eine immer tiefere Durchdringung dieser beiden Bewusstseinsmomente bis hin zu jenem Punkt, an dem eine vollständige Aufhebung erreicht ist. Das bedeutet einerseits, dass sich das Selbstbewusstsein in der Welt, wie sie ihm durch das Gegenstandsbewusstsein gegeben ist, wiederzufinden vermag und andererseits, dass dem Selbstbewusstsein nichts mehr von demjenigen, was im Gegenstandsbewusstsein auftaucht, fremd ist (drittes Moment der Dialektik). Am Ende der Dialektik des Selbst steht die Welt diesem also nicht mehr unverstanden gegenüber, sondern sie ist im Denken begriffen worden. Hegel hält die Logik dieser Bewegung sehr plastisch fest, wenn er schreibt: »Indem ich einen Gegenstand denke, mache ich ihn zum Gedanken und nehme ihm das

einer unüberwindbaren Allergie. Die Philosophie Hegels stellt den logischen Zielpunkt dieser tiefsitzenden Allergie der Philosophie dar.« (»Die Spur des Anderen« (1963), in: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, aus dem Französischen von Wolfgang Krewani, Freiburg 1983, S. 209-236, hier: S. 212 und 211)

Sinnliche, ich mache ihn zu etwas, das wesentlich und unmittelbar das Meinige ist: denn erst im Denken bin ich bei mir, erst das Begreifen ist das Durchbohren des Gegenstandes, der nicht mehr mir gegenübersteht und dem ich das Eigene genommen habe, das er für sich gegen mich hatte.«⁴ Das Prinzip der Dialektik wird von Hegel hier als eine schrittweise Anverwandlung der Fremdheit der Welt verstanden. Stück für Stück transformiert das Subjekt im Verlauf seiner Geschichte die ihm fremde und unverstandene Welt in eine ihm bekannte und verstandene. Die dialektische Entwicklungsgeschichte verläuft so wesentlich als eine *Aneignung von Fremdheit*. Ein Prozess, der in jenem Moment sein Ziel erreicht hat, in dem das Subjekt den Zustand des »An-und-für-sich-Seins« erreicht hat – jenen Zustand also, in dem das An-sich-Sein der Welt (das Absolute) völlig mit dem Für-sich-Sein des Subjekts (dem Wissen) zur Deckung gelangt ist (dem absoluten Wissen).

Levinas' Einwand gegen das Prinzip der Dialektik lautet nun, dass hier die Leistung der Aneignung verabsolutiert wird: »In Hegels Philosophie des absoluten Wissens vereinnahmt die Tätigkeit des Denkens jede Andersheit.«⁵ Im Gegensatz zu Hegel glaubt Levinas, dass das dialektische Prinzip es dem Subjekt nur beschränkt erlaubt, die Andersheit der Welt in sich aufzunehmen. Zwar mag es durchaus dazu fähig sein, sich die Welt der Dinge mithilfe der Naturgesetze zu erschließen, auf einen Widerstand stößt es aber spätestens dort, wo es auf einen anderen Menschen trifft: »Die Absichten des Anderen stellen sich mir nicht wie die Gesetze der Dinge dar [...] Der Andere kann nicht in mir enthalten sein, wie groß auch immer der Umfang meiner Gedanken sei.«⁶ Die Bewegung der Aneignung, so argumentiert Levinas hier, vermag den Anderen nie ganz einzufangen. Im Verlauf seiner Arbeit führt er dafür eine Reihe von unterschiedlichen Begründungen an. Die erste bezieht sich auf die *Perspektivität* des Anderen. Es

4 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1821), in: *Werke*, Bd. 7, Frankfurt am Main 1986, § 4 Zusatz.

5 Emmanuel Levinas, »Dialog« (1980), in: Franz Böckele u. a. (Hg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 1, aus dem Französischen von Heinz-Jürgen Görtz und Martine Lorenz-Bourjot, Freiburg 1981, S. 64-85, hier: S. 67. An anderer Stelle hält Levinas fest: »Das absolute Wissen, so wie es von der Philosophie erforscht oder empfohlen wurde, ist ein Denken des Gleichen [...] Wahrscheinlich kann das endliche Seiende, das wir sind, die Aufgabe des Wissens letztendlich nicht zu Ende bringen; aber im Rahmen dessen, in dem diese Aufgabe erfüllt wird, besteht sie darin, den Anderen zum Selben werden zu lassen.« (Emmanuel Levinas, *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*, hrsg. von Peter Engelmann, Wien 1992, S. 70)

6 Emmanuel Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* (1961), aus dem Französischen von Wolfgang Krewani, Freiburg 1993, S. 336.

ist uns niemals möglich, genau dieselbe Perspektive auf die Welt einzunehmen wie der Andere. Denn insofern sie immer in einen individuellen Erfahrungshorizont und dessen situativen Kontext eingebettet ist, ist die Perspektive jedes Subjekts auf die Welt einzigartig. Eine Annäherung an die Sichtweise des Anderen kann daher immer nur approximativ erfolgen. Die zweite Begründung bezieht sich auf die *Handlungsfreiheit* des Anderen. Der andere Mensch besitzt einen Freiheitsspielraum, der von uns nicht im Voraus zu kalkulieren ist. Seine Spontaneität macht eine gesicherte Vorhersage über sein Tun unmöglich. Als frei Handelnder entzieht sich der Andere jedem gesicherten Wissen. Die dritte Begründung bezieht sich auf die *moralische Positionalität* des Anderen. Als ein für seine Taten verantwortliches Individuum befindet sich der Andere in einer Situation, die wir ihm nicht abnehmen können, sondern die er je selbst zu tragen hat. Indem wir für den Anderen eintreten, können wir ihn zwar entlasten, aber wir können ihn nicht von seiner je eigenen Verantwortung entbinden. In seiner Stellung als moralisches Wesen ist der Andere daher unersetzbar und einzigartig. Ich werde diesen Punkt im nächsten Kapitel wieder aufgreifen und weiter vertiefen, weil er am Anfang von Levinas' Theorie der Verantwortung steht. Vorerst aber können wir die Argumentation von Levinas dahingehend zusammenfassen, dass der Andere nicht einfach als Doppelgänger des Subjekts zu verstehen ist: Er ist nicht einfach ein zweites Exemplar derselben Sorte, sondern er ist ein Anderer, der bis zu einem gewissen Grad immer unbekannt bleibt und sich dadurch dem Anspruch auf absolutes Wissen nicht beugt: »Der Andere«, so fasst Levinas zusammen, »ist undenkbar.«⁷ Er kann daher Teil des absoluten Wissens nur durch eine Usurpation werden, in der seine Andersheit gewaltsam auf die Begriffe des Subjekts gebracht wird. Eine Gewaltsamkeit, die in Hegels Rede vom Begreifen als »Durchbohren« bereits angeklungen ist und die im Anschluss an Levinas auch als »Verselbigung« bezeichnet werden kann.⁸

Will man Levinas' Kritik der hegelschen Philosophie nun nicht auf den pauschalen Vorwurf einer Verselbigung reduzieren, gilt es noch ein Stück weit tiefer in die einzelnen Fasern seiner Kritik vorzudringen. Ein Vorhaben, das mit einigen Schwierigkeiten verbunden ist, insofern er seine Kritik an keiner Stelle seines Werkes gebündelt vorbringt. Stattdessen finden sich an unterschiedlichsten Stellen Bezüge zur Philosophie Hegels, die wiederum in ganz unterschiedliche Richtungen weisen. Trotz der textuellen Zersplitterung und inhaltlichen Heterogenität von Levinas' Auseinandersetzung mit Hegel lassen sich meiner Mei-

7 Ebd.

8 Emmanuel Levinas, »Die Philosophie und die Idee des Unendlichen« (1957), in: *Die Spur des Anderen*, a.a.O., S. 185-208, hier: S. 186 f.

nung nach jedoch mindestens drei Stränge unterscheiden, in denen Levinas seine Kritik an der ›Logik des Selben‹ vertieft. Der erste bezieht sich auf Hegels *Geschichtsphilosophie*, welche im historischen Verlauf eine sich entfaltende Vernunft am Werk sieht. Dagegen wendet Levinas, wie viele seiner Zeitgenossen durch die Erfahrung des Nationalsozialismus zutiefst erschüttert, ein, dass Geschichte als solche nicht mehr im Modus der Entfaltung eines höheren Prinzips gedacht werden kann. Der zweite Strang der Kritik bezieht sich auf Hegels *politische Philosophie*. Levinas positioniert sich hier kritisch in Bezug auf die starke Privilegierung staatlicher Institutionen gegenüber dem Einzelnen. Der letzte Kritikstrang bezieht sich schließlich auf Hegels *Sozialphilosophie*, welche für Levinas in der Perspektive des Ego gefangen bleibt. Zwar hat Hegel die Anthropologie von Hobbes mit dessen eigenen Mitteln ausgehebelt, insofern er gezeigt hat, dass das Wohlergehen des Anderen in meinem Interesse ist und der Egoismus insofern den Altruismus einschließt. Trotz dieser Wendung ist Hegel aber entgangen, wie die Begegnung mit dem Anderen die Welt des Ego verändert. Ich will die drei genannten Stränge der Kritik nun Schritt für Schritt etwas genauer entfalten.

Kritik der Geschichtsphilosophie

Eine Beschäftigung mit Hegels Geschichtsphilosophie findet sich bei Levinas in jenen Passagen, in denen er sich mit dem »Urteil der Geschichte« auseinandersetzt.⁹ Dieses geht davon aus, dass der geschichtliche Verlauf selbst als Urteil über soziale und politische Formationen zu sehen ist. Exemplarisch bringt Hegel diese Position zum Ausdruck, wenn er im Anschluss an Schiller festhält: »[D]ie Weltgeschichte ist ein Weltgericht«.¹⁰ Levinas kommt auf diese Aussage in seinem kurzen Essay »Hegel und die Juden« zu sprechen.¹¹ Im Bemühen um ein

9 Vgl. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., vor allem den Abschnitt ›Die Wahrheit des Wollens‹, S. 352 ff. Eine Auseinandersetzung mit der Rolle des ›Urteils der Geschichte‹ in Levinas' gesamter Philosophie findet sich bei Ludwig Wenzler, »Ausbrechen aus der Totalität der Geschichte: die ›Apologie‹ des Ich gegen das Urteil der Geschichte bei Emmanuel Levinas«, in: *Emmanuel Levinas*, Florenz 2008, S. 387-398.

10 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19*, hrsg. von C. Becker u. a., Hamburg 1983, S. 257.

11 Emmanuel Levinas »Hegel und die Juden« (1971), in: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, aus dem Französischen von Eva Moldenhauer Frankfurt am Main 1992, S. 177-181. Es handelt sich dabei um die Rezension der Arbeit von Bernard Bourgeois, *Hegel à Francfort ou Joudaïsme, Christianisme, Hégélianisme*, Paris 1970. Wer dieses Essay genau liest, merkt jedoch, dass es sich hier nur vordergründig um eine Rezension handelt. An vielen Stellen ist der Text als eine Auseinandersetzung

einheitliches System der Philosophie, so Levinas, versucht Hegel in seiner Frankfurter Zeit einen angemessenen Platz für das Judentum und das Christentum zu finden. Beide Religionen, so ist für Hegel klar, sollen eine Etappe in der Entfaltung des Geistes markieren und einen notwendigen Bestandteil von dessen Entwicklung bilden. Dabei fällt die Rolle, die Hegel beiden Religionen zuschreibt, ganz unterschiedlich aus: Während der Geist des Judentums die Stufe der Entzweiung des Geistes repräsentiert, wird durch den Geist des Christentums dessen Versöhnung erreicht. Von vornherein ist somit klar, dass die Rolle des Judentums in der Weltgeschichte eine negative ist. Damit der Geist zu sich selbst finden kann, muss das Judentum überwunden werden.

Levinas versucht nun zu zeigen, wie sich Hegel zur Begründung der negativen Rolle des Judentums der althergebrachten Mittel des antijüdischen Ressentiments bedient. Er greift dafür einige Momente von Hegels Argumentation heraus: Die zentrale Inkarnation des jüdischen Geistes stellt für Hegel die Figur Abrahams dar. Der Stammvater Israels wird von ihm als Charakter beschrieben, der sich um der Herrschaft willen aus allen Banden des zwischenmenschlichen Zusammenlebens losreißt. Er ist laut Hegel derjenige, für den die ›Herrschaft‹ über Andere wichtiger ist als die ›sozialen Bande der Liebe‹. Dort, wo er sich unterlegen sieht, bedient er sich der Mittel der ›List und der Zweideutigkeit‹, dort dagegen, wo er sich überlegen weiß, greift er auf die ›Kraft des Schwertes und der Tyrannei‹ zurück. Wenn das Judentum mithilfe dieser zwielichtigen Mittel dann endlich seine Selbstständigkeit erreicht hat, so Hegel, ist es aber immer noch in einer dürftigen Existenz gefangen, weil es an niedere materielle Begierden gefesselt bleibt, die keine höheren ›geistigen Ideen‹ zulassen. Für Hegel bleibt das Judentum daher ein ›tierisches Dasein‹, welches nicht mit der ›schönen Form‹ des Menschlichen verträglich ist. Es ist dieser imaginierte Hintergrund, der es Hegel ermöglicht, abschließend resümierend festzuhalten, dass »das Trauerspiel des jüdischen Volkes kein griechisches Trauerspiel ist«. »Sein Schicksal«, so Hegel weiter, »kann nicht Furcht und Mitleiden erwecken«, sondern allein »Abscheu«.¹²

Bereits diese wenigen Grundgedanken machen deutlich, dass Hegel die negative Rolle des Judentums in der Weltgeschichte mit den Mitteln des Ressentiments auszugestalten gewusst hat, um sie der Entwicklungslogik des Geistes einzufügen. Hegels Urteil ist für Levinas daher wesentlich Vor-Urteil, welches

zung mit Hegel selbst zu verstehen, was bereits an den Zitaten deutlich wird, die fast alle aus dessen »Der Geist des Christentums« (in: *Werke*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1986, S. 274-418) entnommen sind.

12 Ebd., S. 297. Alle vorhergehenden Zitate stammen aus demselben Teilabschnitt.

vom individuellen Dasein der Subjekte abstrahiert. Das Urteil der Geschichte, so lautet Levinas' zentraler Einwand gegen die Geschichtsphilosophie Hegels, bringt die »Einzigkeit« der Subjekte »zum Schweigen«, insofern es die geschichtlichen Ereignisse nicht eigenständig aus sich heraus beurteilt, sondern in das Vokabular von Entzweiung und Versöhnung hineinpresst.¹³ Statt sich dem Schicksal der einzelnen Akteure zuzuwenden, ordnet es deren Leben als unpersönliche Momente in die dialektische Entwicklungslogik des Geistes ein – ein Vorgehen, das im Zweifelsfall auch nicht davor zurückschreckt, sich der Mittel des Vorurteils zu bedienen.

Kritik der politischen Philosophie

Ein zweiter wichtiger Strang von Levinas' Hegel-Kritik bezieht sich auf Hegels politische Philosophie. Diese Kritik ist in weiten Teilen an die Arbeiten von Franz Rosenzweig angelehnt. Rosenzweig, der 1920 seine breit angelegte Monografie *Hegel und der Staat* veröffentlicht hat, gilt bis heute als einer der intimsten Kenner und Exegeten des hegelschen Werkes.¹⁴ Im Zentrum seiner Rekonstruktion steht die Rolle des Staates innerhalb der Theorie der Sittlichkeit. Diese, so versucht Rosenzweig zu zeigen, verkehrt sich in Hegels Überlegungen nach und nach: Taucht der Staat zunächst noch als Instanz auf, welche im Dienst der Selbstverwirklichung der Einzelnen steht, droht er nach und nach immer mehr zu einem Instrument ihrer Beherrschung zu werden. Statt die Freiheit der Einzelnen zu verwirklichen und zu bewahren, droht er sie immer weiter zu untergraben. Diese Verkehrung führt in Rosenzweigs Augen soweit, dass für Hegel letztlich der »Einzelmensch [...] in gewissem Sinn dem Staat zu opfern [ist]«. ¹⁵

Um diese Kritik besser nachvollziehen zu können, sollten wir zunächst etwas genauer auf die konzeptionellen Hintergründe von Hegels Überlegungen eingehen. In deren Zentrum, so habe ich im letzten Kapitel deutlich gemacht, steht der Begriff einer sozialen Freiheit als Voraussetzung der Selbstverwirklichung des Subjekts. In den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* versucht Hegel diese Idee nun durch die Ausarbeitung einer Theorie der Sittlichkeit auf den Boden

13 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 358.

14 Vgl. dazu die Neuauflage Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat* (1920), Berlin 2010; sowie das instruktive Nachwort von Axel Honneth. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit Hegels Staatsdenken findet sich auch bei Michael Theunissen, der zu zeigen versucht, dass Hegel seine intersubjektivitätstheoretischen Einsichten in seiner Staatstheorie systematisch unterläuft (»Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts«, in: Dieter Henrich und Rolf-Peter Horstmann (Hg.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart 1982, S. 317–381).

15 Vgl. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, a.a.O., S. 530.

der politischen Philosophie zu stellen. Die Grundidee lautet dabei, dass die Freiheitsverhältnisse, die in den Sitten und Gebräuchen eines Gemeinwesens am Werk sind, sich nur dann vollständig zu realisieren vermögen, wenn sie positiv-rechtlich kodifiziert werden. Nur durch Institutionalisierung erhalten sie die Dauerhaftigkeit und Verlässlichkeit, die für ein geordnetes Zusammenleben notwendig sind. »Die Institutionen« so hält Hegel fest, »sind darum die feste Basis des Staates [...] und die Grundsäulen der öffentlichen Freiheit.«¹⁶ Durch sie wird die Existenz von Freiheitsverhältnissen von einer bloß zufälligen Gegebenheit zu einer verlässlichen Voraussetzung des sozialen Lebens. Die Grundintuition, die Hegel hier verfolgt, wird besonders gut an der Familie deutlich. Im familiären Verhältnis erfahren die Einzelnen für ihn auf ganz natürliche Art und Weise, was soziale Freiheit bedeutet. In Gestalt der Liebe ist hier ein unmittelbares Wissen darüber enthalten, dass sie nur miteinander zur Verwirklichung ihres Selbst fähig sind. Der Staat vermag diese Voraussetzung nun dadurch abzusichern, dass er die Liebe mithilfe der Ehe auf eine gesicherte Basis stellt. Durch den Ehevertrag wird dem Liebesverhältnis alles »Vergängliche, Launenhafte und bloß Subjektive« genommen, so dass es den Beteiligten ermöglicht wird, ihre Partnerschaft als gesicherte Bedingung ihrer wechselseitigen Freiheit zu verstehen.¹⁷ Problematisch wird Hegels Vorstellung einer solchen politischen Institutionalisierung von sozialen Freiheitsverhältnissen nun in eben jenem Moment, in dem den Institutionen eine höhere Form der Vernunft als den Einzelnen zugesprochen wird. Es ist diese Weichenstellung, die dazu führt, dass Hegel den Einzelnen an keiner Stelle seiner Überlegungen ein Mitspracherecht bei der Ausgestaltung der Institutionen, die ihr Leben regulieren, einräumt. Was beispielsweise als eine gute, erstrebenswerte Form der Ehe gilt, wird für Hegel nicht durch demokratische Willensbildungsprozesse ausgehandelt, sondern durch eine übergeordnete staatliche Ordnungsmacht festgelegt.

Levinas weiß Hegels Beitrag zur politischen Philosophie nun durchaus zu würdigen. In einer wichtigen Passage aus *Totalität und Unendlichkeit* etwa kommt er auf die »große Meditation der Freiheit bei Hegel« zu sprechen. Anerkennend hält er fest: »Die Freiheit findet keine Wirklichkeit außerhalb der sozialen und politischen Institutionen; die sozialen und politischen Institutionen öffnen der Freiheit den Zugang zur frischen Luft, die notwendig ist für ihre Entfaltung, für ihren Atem und vielleicht sogar für ihr spontanes Entstehen.«¹⁸ Nur wenige Zeilen später macht er jedoch deutlich, dass er Hegels Privilegierung der

16 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., § 265.

17 Ebd., § 161, Zusatz.

18 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 354.

Vernunft staatlicher Institutionen kritisch gegenübersteht, insofern diese den Einzelnen eine bestimmte Vorstellung von Freiheit vorgeben. Statt die Institutionen durch demokratische Willensbildungsprozesse von den Individuen gestalten zu lassen, so Levinas, regieren die Institutionen bei Hegel das Leben der Einzelnen. »Die Existenz der vernünftigen Institutionen«, so kritisiert er, »besteht in der Unterwerfung des subjektiven Willens unter die objektiven Gesetze.«¹⁹ Hegel denkt die Legitimationsverhältnisse im Staat letztlich nicht mehr von unten nach oben, sondern von oben nach unten. Indem er den staatlichen Institutionen die Autorität überträgt, darüber zu entscheiden, was als notwendige Bedingung der Verwirklichung von Freiheit zu gelten hat, unterläuft er für Levinas jedoch jene Grundintuition, die er ursprünglich mit seinem Begriff der Sittlichkeit verbunden hatte: dass Sittlichkeit im Wesentlichen auf den Sitten, Gewohnheiten und Routinen einer Gemeinschaft, basiert. In dem Moment, wo sittliche Verhältnisse allein durch staatliche Institutionen reguliert werden, droht diese lebensnahe Verankerung, die Hegel ursprünglich im Auge hatte, verloren zu gehen.

Die Überinstitutionalisierung von Hegels politischer Philosophie kommt für Levinas nirgendwo so gut zum Ausdruck wie in der Redeweise vom Staat als »sittlicher Substanz« und den Individuen als »Akzidenzen«.²⁰ Eine Redeweise, die aus der Perspektive von Levinas – wenn überhaupt – genau andersherum hätte formuliert werden müssen: Die Institutionen sind die »Akzidenzen« und die sozialen Nahbeziehungen die »sittliche Substanz«. Deutlich wird diese hierarchische Umkehrung daran, dass Freiheit für Levinas nicht durch die sozialen und politischen Institutionen gestiftet wird, sondern durch die Begegnung mit dem anderen Menschen. Dieser ruft meine Freiheit dadurch hervor, dass er mich in die Verantwortung nimmt. Wir werden später sehen, wie Levinas diesen Gedanken genauer versteht. Hier ist zunächst entscheidend, dass der zweite Strang seiner Hegel-Kritik nicht auf die Theorie der Sittlichkeit als solche zielt, sondern darauf, dass hier die Deutungshoheit über den Begriff der Freiheit gänzlich an die Institutionen des Staates abgetreten wird. Damit aber verrät Hegel aus der Perspektive von Levinas genau jene Idee eines auf den Sitten und Gebräuchen

19 Ebd., S. 355.

20 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a.a.O., § 33 und § 156. Levinas hält bezüglich dieser Logik fest: »Der Andere und ich funktionieren wie Elemente eines idealen Kalküls, wir empfangen von diesem Kalkül unser wirkliches Sein, und unser gegenseitiges Verhältnis steht unter dem Zwang idealer Notwendigkeiten, die sich allseits durchsetzen. Im System spielen wir die Rolle von Momenten und nicht eines Ursprungs.« (Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 314)

basierenden guten Lebens, welche am Anfang seiner Theorie der Sittlichkeit stand.

Kritik der Sozialphilosophie

Der letzte Strang der Kritik bezieht sich auf Hegels Sozialphilosophie. Im Mittelpunkt steht dabei die Auseinandersetzung mit der »Bewegung des Anerkennens« aus der *Phänomenologie des Geistes*, der Levinas vorhält, die Beziehung des Subjekts zum Anderen allein als »Rückkehr des Bewußtseins zu sich« beschrieben zu haben.²¹ Schauen wir uns die Bewegung des Anerkennens etwas genauer an, um diesen Vorwurf besser zu verstehen. Hegel gliedert sie in drei Stufen, deren Verlauf sich vereinfacht folgendermaßen verstehen lässt: Im ersten Schritt stellt das Subjekt fest, dass es die Gewissheit seiner Selbst nur außerhalb seiner in einem Anderen erlangen kann, im zweiten Schritt versucht es, dessen Anerkennung für sein Selbstverständnis hervorzurufen, wodurch es dann im dritten Schritt zu sich zurückzukehren vermag. Die Bewegung der Anerkennung skizziert Hegel hier als eine Art Kreislauf, der beim Subjekt beginnt, über den Anderen verläuft und wieder beim Subjekt endet. Dieser Verlauf zeigt schon, dass der Andere hier vor allem unter dem Gesichtspunkt relevant ist, dass er dem Subjekt Anerkennung zu spenden vermag – er ist vorwiegend ein Mittel zum Zweck der Erlangung von Selbstgewissheit. Im Anschluss an diese Analyse macht Hegel deutlich, dass die Bewegung des Anerkennens damit erst einmal nur von der Seite des Subjekts, nicht jedoch von der Seite des Anderen aus verstanden ist. Ihrer Vollständigkeit halber muss sie daher sowohl als »Tun des Einen« wie auch als »Tun des Anderen« verstanden werden: Jedes der beiden Subjekte versucht, das jeweils Andere zu seiner Anerkennung zu bewegen, so dass sie sich wechselseitig zunächst einmal nur Mittel zum Zweck ihrer Selbstvergewisserung sind.

Levinas wendet nun gegen Hegel ein, dass die Verdopplung der Perspektive die Beziehung zwischen Subjekt und Anderem viel grundlegender verändert, als dieser realisiert: nicht nur stehen sich jetzt nämlich zwei Subjekte gegenüber, die wechselseitig voneinander Anerkennung fordern, sondern ebenso auch zwei Subjekte, die von der jeweiligen Forderung nach Anerkennung des Anderen betroffen sind. In dem Moment, wo der jeweils Andere nicht nur ein Gegenstand der Selbstvergewisserung des Subjekts ist, sondern selbst auch ein Wesen ist, das Anerkennung fordert, steht das Subjekt zu ihm in einer doppelten Beziehung: er ist einerseits ein Mittel zum Zweck *meiner* eigenen Selbstvergewisse-

21 Emmanuel Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (1974), aus dem Französischen von Thomas Wiemer, Freiburg 1992, S. 235.

rung – zugleich jedoch bin ich auch ein Mittel zum Zweck *seiner* Selbstvergewisserung. Jedes der beiden Subjekte unterhält also eine gedoppelte Beziehung zum Anderen. Es ist nicht nur in seine Bewegung der Anerkennung eingebettet, sondern ebenso in die Bewegung der Anerkennung des Anderen. In der intersubjektiven Begegnung geht es für Levinas daher nicht mehr nur um eine Rückkehr zu sich selbst, um ein ›Bei-sich-selbst-Sein-im-Anderen‹, sondern zugleich auch darum, für den Anderen da zu sein, um ein ›Außer-sich-Sein-für-den-Anderen‹. Dadurch, so lässt sich sein Einwand zusammenfassen, verdoppelt sich die Beziehung zwischen Subjekt und Anderem nicht einfach nur, sondern vielmehr verdoppelt sich diese Verdopplung: Weil beide Subjekte ihre Anerkennung im jeweils Anderen suchen, sind beide zugleich auch von der Suche des jeweils Anderen nach Anerkennung betroffen. Für diese Dimension der Betroffenheit, so Levinas, war Hegel jedoch weitgehend unempfindlich.

Levinas' Kritik geht also davon aus, dass Hegel mit seiner Analyse der ›Bewegung des Anerkennens‹ zwar grundsätzlich gezeigt hat, dass eine gelungene Form der Selbstverwirklichung nur durch die Beziehung zu Anderen zustande kommen kann, dass diese Analyse aber einseitig und unvollständig geblieben ist, da die Perspektive der Betroffenheit von Alterität hier weitestgehend ausgeklammert wird. So hat Hegel zwar die Erfahrungsgeschichte desjenigen Subjekts nachgezeichnet, welches nach Anerkennung strebt, die Erfahrungsgeschichte jenes Subjekts aber, das mit dem Streben nach Anerkennung des Anderen konfrontiert ist, hat er beinahe vollständig übergangen. Dadurch ist Hegel ein Moment der intersubjektiven Begegnung unzugänglich geblieben, das nicht in der egologischen, interessegeleiteten Perspektive des Subjekts aufgeht: die Verantwortung für das Begehren des anderen Menschen nach Anerkennung. Levinas spricht diesbezüglich auch davon, dass es Hegel nicht gelungen ist, das Subjekt »von seinem egoistischen Gewicht zu befreien«.²²

Plastisch wird der Vorwurf, wenn wir uns noch einmal dem Ausgang des Kampfes um Anerkennung zuwenden: Die wesentliche Einsicht, die Hegel zufolge die beteiligten Subjekte im Kampf um Anerkennung gewinnen, besteht ja gerade darin, dass sie dem jeweils Anderen nicht unverbunden gegenüberstehen, sondern auf diesen angewiesen sind. Sie realisieren, dass sie ihre eigene Freiheit nur dadurch verwirklichen können, dass sie auch die Freiheit des Anderen anerkennen. Dessen Freiheit erscheint ihnen daher nicht als Schranke und Begrenzung, sondern als Verwirklichung ihrer eigenen Freiheit. Dieser Übergang von einem negativen zu einem positiven Freiheitsbegriff macht den Kern von Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes aus. Für Hegel, so kann man diese Wendung

22 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 355.

paraphrasieren, löst sich der Egoismus des Subjekts in einen Altruismus auf: Die Subjekte stehen sich nicht feindlich gegenüber, sondern sie haben von Anfang an ein Eigeninteresse am Wohlergehen des Anderen. Zwar stellt diese Wendung für Levinas einen entscheidenden Fortschritt gegenüber der Position von Hobbes dar, zugleich jedoch führt sie in eine Sackgasse, insofern jegliche Sorge für den Anderen hier letztlich in einer Sorge um sich selbst gründet. Dadurch gerät der andere Mensch allein im Ausgang vom Standpunkt des Ego in den Blick. In der Bewegung der Anerkennung beziehen sich die Individuen nur deshalb bejahend auf ihr Gegenüber, weil es dabei letztlich um ihre eigene Freiheit geht. Das Verhältnis der Subjekte untereinander bleibt dadurch am Prinzip des *do ut des* orientiert, wodurch es sich in eben jenem Moment aufzulösen droht, in dem die Beteiligten einander nicht mehr von Nutzen sind.

Hegels Konzeption der Bewegung des Anerkennens bleibt für Levinas also in einer Perspektive gefangen, in welcher der Andere allein als Mittel zu einem letztlich egoistischen Zweck auftaucht. Für Levinas geht die Begegnung mit ihm jedoch entscheidend über eine solche Beziehung hinaus: Der Andere ist nicht nur eine Größe im egologischen Kalkül des Subjekts, sondern zugleich auch ein Subjekt, von dessen Anblick wir betroffen sind. Die Begegnung mit dem Anderen, so lautet seine zentrale These, hat einen Sinn, der über das Streben nach Anerkennung hinausgeht: »Die Öffnung der Kommunikation ist nicht vollständig, wenn sie nach Anerkennung Ausschau hält. Sie ist nicht vollständig, wenn sie sich der Anerkennung des Anderen öffnet, sondern wenn sie zur Verantwortung wird.«²³ Ich will an dieser Stelle noch nicht weiter darauf eingehen, wie Levinas die Idee der Verantwortung entwickelt. Wichtig ist im Moment zunächst nur, die Stoßrichtung der Kritik festzuhalten: Die Theorie der Anerkennung bleibt für Levinas im interessengeleiteten Standpunkt des Subjekts befangen. Dadurch behält die Begegnung mit ihm letztlich einen strategischen Charakter. Genau darauf jedoch, so Levinas, lässt sich die intersubjektive Beziehung eben nicht reduzieren: Der Andere ist nicht nur ein Mittel für unsere eigenen Zwecke, sondern er geht uns – um einen Ausdruck Kants zu benutzen – als ein ›Zweck an sich selbst‹ an.

Wir haben jetzt gesehen, dass sich Levinas' Kritik der ›Logik des Selben‹ in mindestens drei Stränge gliedern lässt: Es sind Hegels Geschichtsphilosophie, seine politische Philosophie und seine Sozialphilosophie, die Levinas einer kriti-

23 Emmanuel Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (1974), aus dem Französischen von Thomas Wiemer, Freiburg 1992, S. 264. Und an anderer Stelle heißt es: »Das Überschreiten der phänomenalen oder inneren Existenz besteht nicht darin, vom Anderen die Anerkennung zu erhalten, sondern ihm das eigene Sein anzubieten.« (*Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 266)

schen Betrachtung unterzieht. Freilich lässt sich nun fragen, ob die von Levinas vorgebrachten Kritiken überhaupt auf die Philosophie Hegels zutreffen, oder ob die Auseinandersetzung mit ihr im Einzelnen nicht viel differenzierter ausfallen müsste. So lässt sich in Bezug auf die Kritik der Sozialphilosophie fragen, ob Levinas' Rezeption der Bewegung des Anerkennens nicht vernachlässigt, dass Hegel diese Bewegung seiner eigenen Auffassung nach sehr wohl als ein »Tun ebenso wohl *gegen sich* als *gegen das Andere*« verstanden hat.²⁴ Und gerade in Bezug auf die letzte Perspektive verweist Hegel doch darauf, dass die Bewegung des Anerkennens mit einer ›Freigabe‹ des Anderen endet, wodurch dieser nicht mehr bloß Mittel zum Zweck, sondern ein Selbstzweck ist. Auch in Bezug auf Levinas' Kritik der politischen Philosophie können Zweifel an der Angemessenheit seiner Interpretation vorgebracht werden: So lässt sich einerseits argumentieren, dass Hegels Plädoyer für starke und autoritäre Institutionen einen vorwiegend instrumentellen Charakter besitzt, der auf seine prekäre universitäre Stellung zurückzuführen ist.²⁵ Andererseits lässt sich fragen, ob sich bei Hegel nicht auch eine alternative Vorstellung sozialer Institutionen finden lässt, in welcher deren Existenz viel enger mit deren rationaler Aneignung durch die Einzelnen verbunden ist.²⁶ In Bezug auf Levinas' Kritik der Geschichtsphilosophie lässt sich schließlich einwenden, dass auch er keinen sehr differenzierten Umgang mit der Geschichte zeigt, wenn er diese kurzerhand mit dem Etikett der ›Logik des Selben‹ versieht. Er muss sich daher ebenso wie Hegel den Vorwurf gefallen lassen, die Geschichte mehr oder weniger gewaltsam in die Systematik seines Denkens zu pressen.

Auch wenn Levinas' Hegel-Kritik im Einzelnen vielleicht nicht differenziert genug ausfallen mag, so scheint mir seine Kritik der Sozialphilosophie dennoch eine grundsätzliche Frage zu stellen: Was heißt es, vom Begehren des anderen Menschen nach Anerkennung betroffen zu sein? Die Beantwortung dieser Frage, so möchte ich im Folgenden zeigen, steht im Mittelpunkt der Alteritätstheorie von Levinas. Hegels phänomenologischer Beschreibung der Erfahrungsgeschichte des Subjekts stellt Levinas damit die phänomenologische Erfahrungsgeschichte der Alterität zur Seite. Um deutlich zu machen, wie er zu dieser Perspektive gelangt, möchte ich im nächsten Schritt die Voraussetzungen seines Denkens freilegen. An dessen Anfang, so werde ich zeigen, steht ein methodi-

24 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a.a.O., S. 147.

25 Vgl. in diese Richtung: Horst Althaus, *Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie*, München 1992, vor allem: Kapitel 18.

26 Hierfür etwa: Frederick Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Cambridge 2000, S. 255 ff.

scher Zugang zum Anderen, der nicht mehr von der Abhängigkeit, sondern von der Ausgesetztheit des Subjekts ausgeht.

3.2 Die Logik des Anderen

Entscheidend für Levinas' eigene theoretische Entwicklung war die Begegnung mit Edmund Husserl. Bereits 1928 war er mit diesem in Kontakt gekommen, als er auf Empfehlung seines Lehrers Jean Hering in Freiburg zwei Semester als Gasthörer an dessen Vorlesungen teilnahm. Der dort entstandene Kontakt hatte zur Folge, dass Levinas von Husserl das Manuskript einer von ihm gehaltenen Vorlesungsreihe an der Sorbonne zugeschickt bekam, dessen Übersetzung ins Französische er gemeinsam mit Gabrielle Pfeiffer in Angriff nahm. Es handelt sich dabei um die *Cartesischen Meditationen*, deren Veröffentlichung in Frankreich im Jahr 1930 große Wirkung entfalten sollte, machen sie es sich doch zur Aufgabe, die in Frankreich immer noch sehr einflussreiche Tradition des cartesianischen *cogito* auf das philosophische Niveau einer zeitgemäßen Wissenschaft zu heben.²⁷ Levinas fiel unter anderem die Übersetzung der fünften Meditation zu – jenem bis heute intensiv diskutierten Teil also, in dem Husserl die Frage des Fremdverstehens aufnimmt. Husserl hatte diese Frage aus der Philosophie von Descartes geerbt, welche in eben jenem Moment, in dem sie die uns vertraute Welt mit ihrem radikalen Zweifel infrage gestellt hatte, zugleich auch die Existenz anderer Menschen hatte zweifelhaft werden lassen – ein Zweifel, dessen Wirkmächtigkeit sich vielleicht am besten daran bemessen lässt, dass er

27 Fast zeitgleich mit dieser Übersetzung erscheint Levinas' Dissertation *Die Theorie der Anschauung in der Phänomenologie Husserls* (1930). Diese Arbeit war eine der ersten Auslegungen der neuen Methode der Phänomenologie und sollte für eine ganze Generation als Leitfaden der Rezeption dienen. Einschlägig hierfür steht die berühmte Bemerkung Sartres: »Durch Levinas bin ich zur Phänomenologie gekommen.« (Bernard-Henri Lévy, *Sartre. Der Philosoph des 20. Jahrhunderts*, aus dem Französischen von Petra Willim, München 2005, S. 615) Zahlreiche aufstrebende Autoren, wie etwa Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur oder Jacques Derrida, die später selbst entscheidend dazu beitragen sollten, dass sich die französische Phänomenologie zu einer äußerst lebhaften Denktradition entwickelte, kamen durch Levinas' Husserl-Interpretation zum ersten Mal mit der neuen Denkrichtung in Berührung. Ähnlich also wie Alexandre Kojévés Vorlesungen das Tor der Hegel-Rezeption in Frankreich öffneten, legten Levinas' frühe Arbeiten den Grundstein für die Aufnahme der Phänomenologie Husserls. Seine ersten Begegnung mit dem Denken Husserls beschreibt Levinas in: »Freiburg, Husserl und die Phänomenologie« (1931), in: *Die Unvorhersehbarkeit der Geschichte*, Freiburg und München 2006, S. 79-88.

sich noch heute in dem skeptischen Gedankenexperiment, ob wir nicht vielleicht alle bloß Gehirne in einem Tank seien, wiederfinden lässt.²⁸

Die über Descartes und Husserl vermittelte Frage nach dem Fremdverstehen bildet zu Beginn der 1930er Jahre also den Anlass von Levinas' Beschäftigung mit dem Anderen. Die Antwort, die er bei Husserl findet, wird ihn jedoch schon bald nicht mehr befriedigen. Dieser bleibt aus seiner Perspektive nämlich noch viel zu sehr in einem egologischen Paradigma gefangen, das es ihm nicht ermöglicht, die Frage danach zu stellen, was das Zusammentreffen mit einem Anderen für ein Subjekt bedeutet. Diese existenzielle Dimension der Begegnung mit dem Anderen bleibt bei Husserl noch vollständig hinter der kognitiven Dimension verborgen.²⁹ Zum Vorschein gelangt sie erst mit dem Existenzialismus von Jean-Paul Sartre. Indem dieser die Begegnung mit dem Anderen wesentlich von der Passivität der Betroffenheit aus denkt, vermag er als einer der ersten, die existenzielle Bedeutung, die mit dem Auftauchen des Anderen verbunden ist, zu fassen. Im Anschluss an Sartre, war es dann vor allem die Dialogphilosophie Martin Bubers, welche Levinas gezeigt hat, dass die Begegnung mit dem Anderen moralischer Natur ist. In der Entwicklung seiner Logik der Andersheit stellen die Positionen von Husserl, Sartre und Buber für Levinas also drei wichtige Entwicklungsstufen dar. Diese möchte ich im Folgenden Schritt für Schritt rekonstruieren.

Das Fremdverstehen

Durch Descartes ist der Andere in den philosophischen Diskurs der Neuzeit zunächst als ein epistemologisches Problem eingegangen.³⁰ Der Rückgang auf letzte Gewissheiten hat ihn nicht nur zum Zweifel an seiner eigenen Existenz, sondern ebenso zum Misstrauen gegenüber der Existenz anderer Menschen geführt. Denn woher, so fragt sich Descartes, soll er die Sicherheit nehmen, dass die Fremden, die er vor seinem Fenster auf der Straße vorbeigehen sieht, nicht einfach Automaten sind, die sich unter Kleidern und Hüten verbergen?³¹ Zwar stellt man die Existenz anderer Menschen gemeinhin nicht infrage, doch wie lässt sich

28 Einschlägig hierfür etwa: Hillary Putnam, *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, aus dem Amerikanischen von Joachim Schulte, Frankfurt am Main 1990, S. 21 ff.

29 »Über die ›Ideen‹ von E. Husserl« (1929), in: *Die Unvorhersehbarkeit der Geschichte*, Freiburg und München 2006, S. 37-78. Levinas nennt die »phänomenologische Reduktion« Husserls dort auch eine »egologische Reduktion«. (Ebd. S. 77)

30 Zur Geschichte dieses Problems vgl. Michael Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin und New York 1977; sowie: Thomas Bedorf, *Andere. Eine Einführung in die Sozialphilosophie*, Bielefeld 2011.

31 René Descartes, *Meditationen über die erste Philosophie* (1641), aus dem Französischen von Gerhart Schmidt, Stuttgart 1986, S. 93.

mit Gewissheit sagen, dass dem auch wirklich so sei? Mit dieser Fragestellung hat Descartes das so genannte Solipsismus-Problem aufgeworfen und damit eine bis heute wirkmächtige Auseinandersetzung initiiert. In deren Mittelpunkt steht die Frage, wie wir uns aus der Perspektive der ersten Person der Existenz anderer Menschen versichern können.

Eine mögliche Antwort auf diese Frage gibt Descartes in einer Passage der Abhandlung über *Die Leidenschaften der Seele*. Er versucht hier zu zeigen, dass wir den Körper eines Menschen zunächst einmal genau so wie jeden anderen beliebigen Körper wahrnehmen. Bei genauerer Betrachtung lassen sich an diesem dann aber Eigenschaften finden, die darauf schließen lassen, dass es sich bei ihm um einen beseelten Körper handelt. Als Beispiel dienen Descartes dafür unsere Emotionen. So bewirkt Freude beispielsweise ein Öffnen der Herzgefäße und eine bessere Durchblutung, was eine kräftige, rötliche Gesichtsfarbe zur Folge hat. Genau anders herum zieht die Traurigkeit eine Verengung der Herzgefäße und eine schlechte Durchblutung nach sich, so dass eine blässere Gesichtsfarbe zustande kommt.³² Die an einem Körper perzipierten Eigenschaften wie das Erröten oder das Erblassen, dienen Descartes also als Anzeichen für dessen Beseeltheit. Ausgehend von ihnen ist es dann die Aufgabe des Verstandes, darüber zu urteilen, ob es sich bei dem wahrgenommenen Körper um einen Menschen handelt oder nicht. Das geistige Urteilsvermögen arbeitet dabei wesentlich auf der Basis eines Analogieschlussverfahrens: Es sind die körperlichen Manifestationen der eignen Emotionen, die als Maßstab der Beurteilung dienen. Gleichen die am anderen Körper wahrgenommenen Anzeichen diesen Manifestationen, kann davon ausgegangen werden, dass es sich um einen Menschen handelt. Descartes gibt damit eine ganz und gar rationalistische Antwort auf die Problematik des Solipsismus: Die Existenz anderer Menschen wird durch unseren Verstand erschlossen.³³ Damit jedoch ist das von ihm aufgeworfene Solipsismusproblem nicht in letzter Konsequenz gelöst. Die Existenz Anderer kann nicht mit derselben untrüglichen Gewissheit behauptet werden, wie die Existenz des *cogito*. Während wir uns in der Selbstpräsenz des Denkens unmittelbar gegeben sind, rührt die Sicherheit der Existenz Anderer lediglich von einem Verstandesurteil

32 Vgl. René Descartes, *Die Leidenschaften der Seele* (1649), Hamburg 1996, S. 175 ff. Descartes' Argumentation rekonstruiert sehr aufschlussreich: Dominik Perler, *René Descartes*, München 1998, S. 224 ff.

33 In diesem Sinn gilt für die Existenz von Anderen, was Descartes auch für alle anderen Körper sagt: »Ich weiß jetzt, dass die Körper nicht eigentlich von den Sinnen oder von der Einbildungskraft, sondern von dem Verstand allein wahrgenommen werden, und zwar nicht, weil wir sie berühren und sehen, sondern lediglich, weil wir sie denken.« (Descartes, *Meditationen*, a.a.O., S. 97)

her. Da dieses aber von Natur aus für Fehlschlüsse offen ist, vermag es keine letzte Gewissheit zu erbringen: Der Existenz Anderer können wir nur in dem Maße gewiss werden, wie das Urteilsvermögen unseres Verstandes von Irrtümern frei ist.

Die Problematik des Fremdverstehens hat sich bis ins 20. Jahrhundert hinein gehalten, wo sie die im Entstehen begriffene Phänomenologie Husserls begleitet. Weit davon entfernt, einfach eine Renaissance von Descartes' Denken initiieren zu wollen, macht es sich Husserl zur Aufgabe, den eigentlichen »Radikalismus im Rückgang auf das *ego cogito* allererst zu enthüllen« – und zwar gerade dadurch, dass er die rationalistische Erblast von Descartes überwindet.³⁴ Die transzendente Reduktion, die Husserl vollzieht, geht davon aus, dass unser Bewusstsein nicht denkend seine Welt versteht, sondern dass diese sich ihm *zeigt*. Unsere Erfahrung beruht hier nicht mehr auf einem Verstandesurteil, sondern sie ist von einer Intentionalität getragen, durch welche die Phänomene unserer Erfahrungswelt stets schon vorverstanden sind. Bewusstsein ist immer intentionales »Bewusstsein von etwas«, noch bevor der Verstand sich an die Arbeit des Erschließens dieses »etwas« gemacht hat. Zum Prüfstein der Erklärungskraft dieses Modells wird nun das Problem des Solipsismus. Unter dem Stichwort der »Fremderfahrung« widmet ihm Husserl in seinen *Cartesischen Meditationen* eine ganze Meditation, die knapp die Hälfte des Gesamttextes ausmacht. Ein Bewusstsein von jemand, so argumentiert er hier, haben wir dadurch, dass der andere Mensch einen Leib besitzt: »Ich sehe den Menschen, und indem ich ihn sehe, sehe ich auch seinen Leib. In gewisser Weise geht die Menschauffassung durch die Erscheinung des Körpers, der da Leib ist, hindurch.«³⁵ Dadurch

34 Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie* (1950), Hamburg 1995, S. 8.

35 Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. 2 (1912-1928), Den Haag 1952, S. 240. In den *Cartesischen Meditationen* lautet die entsprechende Stelle etwas weniger prägnant: »Da in dieser Natur und Welt mein Leib der einzige Körper ist, der als Leib (fungierendes Organ) ursprünglich konstituiert ist und konstituiert sein kann, so muss der Körper dort, der als Leib doch aufgefaßt ist, diesen Sinn von einer apperzeptiven Übertragung von meinem Leib her haben, und dann in einer Weise, die eine wirkliche direkte und somit primordiale Ausweisung der Prädikate der spezifischen Leiblichkeit, eine Ausweisung durch eigentliche Wahrnehmung, ausschließt.« (Husserl, *Cartesianische Meditationen*, a.a.O., S. 113). Einen instruktiven Vergleich der Position Husserls mit derjenigen von Levinas bietet: Robert Bernasconi, »Die Andersheit des Fremden und die Fremderfahrung«, aus dem Amerikanischen von Ulrike O. Dünkelsbühler, in: Matthias Fischer, Hans-Dieter Gondek und Burkhard Liebsch (Hg.), *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels*, Frankfurt am Main 2001, S. 13-45.

also, dass sich uns der Körper des Anderen als Leib zeigt, sind wir seiner Menschlichkeit gewiss. Der Grund dafür, dass sich der Andere überhaupt als ein Leib zeigen kann, liegt für Husserl in unserer Fähigkeit zur »verähnlichenden Apperzeption«.³⁶ Durch sie vermögen wir im Körper des Anderen eine Ähnlichkeit zu uns selbst zu entdecken. Diese Ähnlichkeit bildet das Motivationsfundament für die Auffassung des anderen Körpers als Leib. Um sich von dem Verdacht frei zu machen, mit dieser Wendung werde hinterrücks nun doch wieder ein cartesianisches Schlussverfahren eingeführt, fügt Husserl an dieser Stelle seiner Argumentation hinzu: »Es wäre also eine gewisse verähnlichende Apperzeption, aber darum keineswegs ein Analogieschluß. Apperzeption ist kein Schluß, kein Denkakkt.«³⁷

Auch wenn Husserl im Gegensatz zu Descartes betont, dass der Andere nicht vom Geist erschlossen wird, sondern sich dem Bewusstsein als Anderer zeigt, bleibt seine Argumentation letztlich doch in einem cartesianischen Paradigma verhaftet. Denn auch wenn er das Moment der Rationalität aus der Erfahrung des Anderen ausklammert, bleibt er dessen Argumentation doch in zwei Hinsichten sehr nahe. Erstens ist auch für ihn der Andere im Ausgang von seiner Körperlichkeit zu verstehen und zweitens wird die Menschlichkeit dieses Körpers auch bei ihm durch Ähnlichkeit zum eigenen Körper konstituiert. Zwar handelt es sich aus Husserls Sicht dabei nicht mehr um ein analogisches Schlussverfahren, sondern um eine analogisch verfahrenende Intentionalität – abgesehen davon aber bietet er fast genau die gleiche Argumentation auf wie Descartes. Auch bei ihm ist die Konstitution des Anderen eine Variante der Gegenstandskonstitution. Damit aber bleibt das Solipsismusproblem bei ihm ebenso ungelöst wie bei Descartes, da die Gewissheit vom Anderen wiederum nicht die unmittelbare Gewissheit der eigenen Selbstgegenwart erreichen kann, sondern nur von dieser abgeleitet ist.

Die existenzielle Wende

Das Problem des Solipsismus scheint für die Phänomenologie zunächst einmal eine unüberwindbare Hürde darzustellen. Das ändert sich jedoch in eben jenem Moment, in dem Jean-Paul Sartre mit *Das Sein und das Nichts* im Jahr 1943 die philosophische Bühne betritt. Zwölf Jahre nach der Veröffentlichung von Husserls einflussreichen Überlegungen bietet Sartre in seinem epochemachenden Kapitel »Der Blick« eine philosophiegeschichtlich äußerst bedeutsame Lö-

36 Husserl, *Cartesianische Meditationen*, a.a.O., S. 113.

37 Ebd.

sung für das Solipsismusproblem an.³⁸ Den Mangel an Überzeugungskraft, den Sartre allen bisherigen Ansätzen diagnostiziert, führt er darauf zurück, dass sie alle auf einem Analogieverfahren aufbauen – sei es in der rationalistischen Version von Descartes oder in der phänomenologischen von Husserl –, durch welches die Existenz des Anderen immer nur *mittelbar* erfasst wird.³⁹ Da jede Mittelbarkeit aber für Täuschungen anfällig ist, können wir durch Analogie keine letzte Gewissheit von der Existenz Anderer erlangen. Diese kann sich, so Sartre, nur dann einstellen, wenn wir den Anderen *unmittelbar* erfahren. Eine solche Unmittelbarkeit lässt sich aber nicht im Urteilsvermögen oder der Intentionalität gründen, sondern nur in der Passivität des Empfangs. »Man *begegnet* dem Anderen, man konstituiert ihn nicht«, hält Sartre fest.⁴⁰ Nicht dort, wo wir uns an den Anderen richten, sondern nur da, wo dieser uns angeht, kann das Problem des Solipsismus gelöst werden. Diese Wendung ins Passive ist der entscheidende methodische Kniff, den Sartre in Anschlag bringt: Bevor wir den Anderen erkennen, sind wir von ihm betroffen. Mit dieser Überlegung überführt Sartre die Beantwortung der Frage nach dem Anderen von der epistemologischen Ebene des Erkennens auf die existenzielle Ebene der Betroffenheit.

Sartre hat versucht, dem Gedanken einer existenziellen Betroffenheit phänomenologische Dichte zu verleihen, indem er die Aufmerksamkeit vom aktiven Blicken auf das passive Erblicktwerden verschiebt. Gesehen zu werden bedeutet für ihn, durch den Anderen affiziert zu werden – und zwar noch bevor dieser als Anderer erschlossen ist. In seiner berühmt gewordenen ›Schlüssellochszene‹ versucht er diesen Gedanken plastisch zu machen.⁴¹ Jemand versucht hier das Geschehen in einem anderen Raum zu erspähen. Während er sich voll und ganz auf das Schauspiel hinter der Tür konzentriert, hört er plötzlich Schritte hinter sich. Er fühlt sich als Objekt des Blicks eines Anderen. Mit einem Schlag verändert sich dadurch die Situation: Gerade noch um die Heimlichkeit des Spähens herum organisiert, macht der Blick des Anderen der betroffenen Person schlagartig die Dreistigkeit seiner Tat deutlich. Er beginnt rot zu werden und sich vor dem Anderen zu schämen. Diese Szene steht für Sartre exemplarisch dafür ein, dass es sich beim Erblicktwerden um kein neutrales Erlebnis, sondern um ein

38 Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* (1943), aus dem Französischen von Traugott König, Reinbek bei Hamburg 1993, S. 457-538.

39 Speziell zum Verhältnis von Sartre und Husserl vgl. Frederick Elliston, »Sartre and Husserl on Interpersonal Relationships«, in: Hugh J. Silverman und Frederick Elliston (Hg.), *Jean-Paul Sartre. Contemporary Approaches for his Philosophy*, Pittsburgh 1980, S. 157-167.

40 Sartre, *Das Sein und das Nichts*, a.a.O., S. 452.

41 Vgl. Sartres Beschreibungen ebd., S. 469 ff.

existenzielles Betroffensein handelt. Die Welt desjenigen, der erblickt wird, verändert ihren Horizont, sie zeigt sich plötzlich im Licht eines Anderen. Nicht mehr die Szene hinter dem Schlüsselloch bildet das Zentrum der Aufmerksamkeit des Spähenden, sondern seine Tätigkeit des Durch-das-Schlüsselloch-Spähens. Der unmittelbare Charakter dieser Horizontumwälzung drückt sich für Sartre in der leiblichen Ergriffenheit des Schamgefühls aus. Die ins Gesicht geschossene Röte ist Zeugnis einer Betroffenheit durch den Anderen, jenseits jeder Urteilkraft oder Intentionalität.

Das Moment des Erblicktwerdens steht für Sartre paradigmatisch dafür ein, dass es neben der mittelbaren Erkenntnis ein unmittelbares Widerfahren des Anderen gibt. Aufgrund unserer persönlichen Betroffenheit sind wir uns gewiss, dass ein anderes menschliches Subjekt existiert. Freilich besteht auch hier die Möglichkeit, dass wir uns täuschen. Ein durch einen Luftzug zugeschlagenes Fenster etwa kann mir die Anwesenheit des Anderen vortäuschen. Doch diese Täuschung – und darin liegt letztlich Sartres Pointe – ändert nichts an der grundlegenden Tatsache des Erblicktwerdens. Worin wir uns irren können, ist nur das bloße Faktum der innerweltlichen An- oder Abwesenheit des Anderen – nicht aber das Phänomen des Erblicktwerdens selbst. Dieses ist immun gegen jede Täuschung, denn »was zweifelhaft ist«, so Sartre, »ist nicht der Andere selbst, es ist das *Da-sein* des Anderen.«⁴² Das Erblicktwerden ist also letztlich gar kein raumzeitliches Ereignis, wie es die Schlüssellochszene zunächst nahelegt, sondern eine konstitutive Bedingung unserer Existenz. Es zeigt, dass das Betroffensein durch Andere ein Kennzeichen unserer menschlichen Realität ist, das transzendentalen Charakter besitzt: Der Andere ist unabhängig von seiner faktischen An- oder Abwesenheit unmittelbar in unsere Welt eingelassen. Indem Sartre mithilfe des Erblicktwerdens an die Stelle einer analogen Erkenntnis des Anderen eine existenzielle Betroffenheit durch ihn setzt, vermag er jenen Mangel aufzuheben, von dem er alle bisherigen Lösungsansätze des Solipsismusproblems getragen sieht: die mittelbare Erkenntnis des Anderen. Vom Anderen, so zeigt er, sind wir unmittelbar betroffen und genau dadurch sind wir seiner Existenz je schon gewiss. Eine Gewissheit, die, unabhängig von jeder Möglichkeit der Täuschung, die Wirklichkeit anderer Menschen in unserer Selbstgegenwart verbürgt.

Sartres Denken des Anderen stellt nicht nur deshalb eine entscheidende Weichenstellung dar, weil es eine völlig neue Lösung für das Problem des Solipsismus anbietet, sondern auch und vor allem deshalb, weil es in der Auflösung der epistemologischen Problematik des Anderen eine sozialphilosophische Dramatik

42 Ebd., S. 498.

zum Vorschein bringt. Die Beziehung des Erblicktwerdens, so zeigt Sartre, ist von einem *sozialen Sinn* getragen. Der Andere begegnet uns nicht als neutraler Anderer, sondern als jemand, von dem wir affiziert sind: Gleichursprünglich mit seinem Auftauchen wirkt er auf uns ein. Sartre geht es nun im Weiteren darum, die Art und Weise dieser Einwirkung freizulegen. Den Ausgangspunkt bildet dabei die Beobachtung, dass wir durch das Erblicktwerden zum Objekt des Blicks eines Anderen werden. Dieser Sachverhalt beschreibt nicht nur einen epistemologischen, sondern zugleich auch einen sozialen Vorgang. Denn indem der Blick des Anderen zum Objekt macht, so Sartre, »entfremdet« und »verdinglicht« er.⁴³ Die affektive Fluchtbewegung der Scham – beispielsweise das ›Im-Boden-versinken-Wollen‹ – macht deutlich, dass wir diesem Objektsein zu entkommen versuchen. Eine Möglichkeit dazu besteht darin, den Anderen selbst zum Objekt des Blickes zu machen. Dadurch jedoch wird für Sartre ein Kampf um Blickhoheit in Gang gesetzt, in dem dieser allein als Gegner zu erscheinen vermag. Das Soziale gleicht daher einem Drama fortwährender Unterwerfung, in dem die Beteiligten darum bemüht sind, sich aus ihrer Objektrolle zu befreien und den Anderen zum Objekt des eigenen Blicks zu machen. Am Grunde unserer intersubjektiven Beziehung liegt für Sartre also ein antagonistisches Geschehen. Die Erscheinung des Anderen ist im Modus der passiven Betroffenheit unmittelbar mit einem Konflikt verbunden, der ausgehend von dem wechselseitigen Versuch entsteht, dem Objekt-sein für Andere zu entkommen.

Überraschend an Sartres Überlegungen ist vor allem zweierlei: zum einen, dass er die Begegnung mit dem Anderen in einen sozialen Konflikt münden lässt, und zum anderen, dass dieser Konflikt in einer Dramatik von Subjekt und Objekt verwurzelt ist. Überraschend ist das deshalb, weil diese Relation doch ganz im Gegensatz zu Sartres ursprünglichem Vorhaben steht, die Beziehung zum Anderen aus der Subjekt-Objekt-Relation zu befreien. Mit der Freilegung

43 Vgl. ebd., S. 469 ff. Axel Honneth hat argumentiert, dass Sartre an dieser neuralgischen Stelle einen unzulässigen methodischen Sprung macht, indem er den epistemologischen Begriff des Objekts zugleich auch als sozial-normative Kategorie gebraucht. Vgl. Axel Honneth, »Erkennen und Anerkennen«, in: *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt am Main 2003, S. 71-105, vor allem: S. 98 ff. Dieser sehr wichtige Hinweis auf den Ebenenwechsel der Argumentation Sartres übersieht meiner Meinung nach jedoch, dass die Wendung vom aktiven Blicken in das passive Erblicktwerden nur durch ein *affektives* Betroffensein vollzogen werden kann. Die Erfahrung des Erblicktwerdens – und dies scheint mir gerade Sartres entscheidender Gedanke zu sein – kann nicht auf neutrale, sondern immer nur auf normative Weise gemacht werden, weil das Betroffensein immer auch leiblich erlebt wird. Die von Honneth herausgestellte Verklammerung von epistemologischer und normativer Ebene in der Analyse Sartres scheint mir daher weniger ein Mangel als vielmehr die eigentliche innovative Pointe dieser Perspektive zu sein.

des Konfliktgeschehens scheint Sartre jedoch genau wieder in diese Relation zurückzufallen und damit auf gewisse Weise, wenn auch unter ganz anderen Vorzeichen, in dem von Descartes abgesteckten Rahmen zu verharren. Während bei Descartes ein Subjekt-Ich auf einen Objekt-Anderen trifft, den es mittels der Vernunft als Anderen weiß, verkehrt sich bei Sartre dieses Verhältnis in das Gegenteil: Im Blickgeschehen trifft ein Objekt-Ich auf einen Subjekt-Anderen. Eine Beziehung von Subjekt zu Subjekt bleibt in Sartres Denken daher ebenso unmöglich, wie in demjenigen von Descartes.

Es war Martin Buber, der Sartres sozialphilosophische Diagnose in seiner Dialogphilosophie einer heftigen Kritik unterzogen hat. Seine vielfach verstreuten Bemerkungen lassen sich dabei zu zwei Einwänden zusammenfassen. Der erste betrifft die negative soziale Dynamik, die zwischen den Beteiligten des Blickgeschehens am Werk ist. Buber wirft Sartre vor, das Geheimnis des Zwischenmenschlichen in seinen Überlegungen »in hohem Maße eliminiert« zu haben.⁴⁴ Denn dieses, so Bubers Überzeugung, ist nicht ursprünglich ein Gegeneinander, sondern ein Füreinander. Sein Sinn besteht nicht im Machtkampf, sondern in der Verantwortung für den Anderen. Der zweite Einwand betrifft die »Höhe«, auf der sich die Beteiligten treffen. Denn nicht einmal in einem Boxkampf, so Buber, ist uns der Andere Objekt, sondern immer noch Partner in einem dialogischen Geschehen: »Ich sage Ja zu der Person, die ich bekämpfe«.⁴⁵ Das Blickgeschehen, so lautet Bubers Argument, findet niemals zwischen Subjekt und Objekt, sondern immer zwischen zwei Subjekten statt. Das Entscheidende der zwischenmenschlichen Beziehungen ist das »Nicht-Objekt-sein« des Anderen.⁴⁶

Buber hat seine Gedanken vor allem in der programmatischen Schrift *Ich und Du* entwickelt.⁴⁷ Die Begegnung mit dem Anderen, so argumentiert er hier, findet nicht im Medium des Blicks statt, sondern im Medium der Sprache in Form eines Dialogs. Seine dialogische Konzeption weicht dabei in drei entscheidenden Hinsichten von Sartres Konzeption ab. Erstens ist der Dialog ein wechselseitiges, partnerschaftliches Geschehen. Anders als bei Sartre geht die Beziehung also nicht allein von einem der Beteiligten aus, vielmehr ist es notwendig, dass sich beide am Gespräch beteiligen. Nur durch die wechselseitige Partizipation der Gesprächspartner kann es zu einem »echten« Dialog kommen, in dem sich die Unmittelbarkeit der Ich-Du-Beziehung herzustellen vermag. Zweitens

44 Vgl. Martin Buber, »Elemente des Zwischenmenschlichen« (1953), in: *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1984, S. 271-299, hier: S. 275.

45 Ebd., S. 283.

46 Ebd., S. 274.

47 Vgl. Martin Buber, *Ich und Du* (1923), Stuttgart 2002.

muss die wechselseitige Hinwendung zum Anderen in ›Wahrheit‹ und ›Rückhaltslosigkeit‹ geschehen. Nur dadurch kommt es zu einem »Innewerden« des Anderen, durch welches sich die Beteiligten »ohne verkürzte Abstraktionen in aller Konkretheit zu erfahren« in der Lage sind.⁴⁸ Wenn wir uns auf den Anderen nur einlassen, so scheint Buber zu sagen, können wir die Subjektivität des Anderen im Gespräch erfassen und damit seiner Präsenz voll und ganz gewahr werden. Aufgrund dieser wechselseitigen Vergegenwärtigung begegnen sich die Subjekte im Dialog nicht mehr im hierarchischen Gefälle einer Subjekt-Objekt-Beziehung, sondern auf Augenhöhe. Drittens schließlich ist der Dialog ein ethisches Geschehen. Die Beteiligten stehen sich hier nicht antagonistisch gegenüber, vielmehr sind sie füreinander verantwortlich. Buber nennt diesen sozialen Sinn des Gesprächs auch die Liebe. »Die Liebe ist Verantwortung eines Ich für ein Du.«⁴⁹ Mit der Betonung einer liebenden Verantwortung versucht Buber einen ganz anderen Sinn der Beziehung zum Anderen freizulegen als Sartre. Nicht ein existenzielles Gegeneinander, sondern ein existenzielles Füreinander ist für ihn die Kraft, die am Grunde unserer sozialen Beziehungen wirkt. Die unmittelbare Beziehung zum Andern ist daher bei Buber nicht der Ursprung einer konflikthaften Dynamik, sondern eines verantwortungsvollen Miteinanders.

Die Theorie der Verantwortung

Die existenzielle Wende, welche die Frage des Fremdverstehens mit Sartre und Buber genommen hat, war für Levinas' eigene theoretische Entwicklung entscheidend. Die Bedeutung der Arbeiten von Sartre und Buber hat er daher in einer Reihe von Aufsätzen, Interviews und Randbemerkungen als wichtige Einflussquelle für seine Theorie der Alterität hervorgehoben.⁵⁰ Im Fall von Sartre ist es dabei vor allem die Wendung ins Passive, die für ihn einen entscheidenden Fortschritt in der Beschäftigung mit dem Anderen markiert. Und zwar nicht nur deshalb, weil dadurch die Frage nach der Gewissheit von Anderen auf ganz neue Art und Weise beantwortet werden kann, sondern auch, weil dadurch eine komplett neue Dimension im Denken des Anderen zum Vorschein kommt, durch welche der erkenntnistheoretische Zugang zu diesem in einen sozialphilosophi-

48 Vgl. Buber, »Elemente des Zwischenmenschlichen«, a.a.O., hier: S. 284.

49 Buber, *Ich und Du*, a.a.O., S. 15.

50 Zur Würdigung von Buber vgl. Levinas' späten Aufsatz »Dialog«, a.a.O.; sowie: »Einige Anmerkungen zu Buber«, in: *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie*, München 1991, S. 38-48. Positive Bezüge auf Sartre finden sich in: »Existenzialismus und Antisemitismus« (1947), in: *Die Unvorhersehbarkeit der Geschichte*, Freiburg und München 2006, S. 101-105; und »Eine uns vertraute Sprache« (1980), in: *Die Unvorhersehbarkeit der Geschichte*, Freiburg und München 2006, S. 125-131.

schen überführt wird: Die Begegnung mit dem Anderen ist von einem ursprünglichen sozialen Sinn getragen. Für Sartre liegt dieser Sinn in einer konflikthaften Dynamik, in welcher sich die Beteiligten gegenseitig zu ihrem Objekt zu machen versuchen. Seine Konzeption trägt damit immer noch die Erblast einer epistemologischen Herangehensweise, da sie das zwischenmenschliche Geschehen am Vorbild der Subjekt-Objekt-Relation begreift. Es ist die Dialogphilosophie Martins Bubers, die diesen Mangel aufhebt. Denn im Gespräch, so Buber, treten sich die Beteiligten nicht in einer Subjekt-Objekt-Relation gegenüber, sondern sie begegnen sich auf Augenhöhe: Ein Subjekt trifft auf ein anderes. Ausgehend von dieser Konstellation entsteht ein sozialer Sinn zwischen den Beteiligten, der nicht mehr von einem antagonistischen Konflikt zehrt, sondern ein ethisches Potenzial in sich trägt, das weder im einen noch im anderen Subjekt gründet, sondern sich allein *zwischen* diesen beiden vollzieht. Damit ist eine eigenständig soziale Kraft freigelegt, die nicht den einzelnen Individuen innewohnt, sondern allein aus deren Sozialität erwächst.

Ebenso deutlich wie Levinas die Leistungen von Sartre und Buber honoriert, setzt er sich auch von ihren jeweiligen Entwürfen ab.⁵¹ Im Fall von Sartre liegt das daran, dass dieser mit der Wendung zur passiven Betroffenheit zwar eine neuartige Form der Beziehung zu Anderen freigelegt hat, diese Beziehung aber auf ein konfliktuöses Geschehen reduziert. »Für Sartre wie für Hegel«, so hält Levinas fest, »wird das Selbst vom Für-sich gesetzt. Die Identität des *ich* geht auf die Rückwendung des *sein* zu sich selbst zurück.«⁵² Ausgehend von der ego-logischen Perspektive kann der Andere nur als Bedrohung auftauchen, welche die Rückwendung des Subjekts zu sich in Gefahr bringt. Während Levinas Sartre damit ein »Zu-wenig« an Offenheit für den Anderen vorwirft, zielt seine Kritik im Fall von Buber gerade auf ein »Zu-viel« an Offenheit. Denn in dem Moment, wo Buber die Zuwendung des Ich zum Du als ein partnerschaftliches Verhältnis zwischen Gleichen denkt, tendiert er dazu, diese Beziehung in ein mystisches Geschehen der gegenseitigen Vergegenwärtigung zu verklären, dessen In-

51 Den Kontinuitäten und Brüchen zwischen Levinas und Sartre geht nach der Sammelband von Thomas Bedorf und Andreas Cremonini (Hg.), *Verfehlte Begegnung. Levinas und Sartre als philosophische Zeitgenossen*, München 2005. Besonders hervorzuheben ist hier der Aufsatz von Bernhard Waldenfels, »Freiheit angesichts des Anderen. Levinas und Sartre: Ontologie und Ethik im Widerstreit«, in: ebd., S. 99-122. In Bezug auf das Verhältnis von Levinas und Buber leisten das die Aufsätze von Stéphane Strasser, »Buber und Levinas. Philosophische Besinnung auf einen Gegensatz«, in: *Revue internationale de Philosophie*, Bd. 32, 1978, S. 512-525; und: Marcel Poorthuis, »Buber and Levinas. From Dialogue to Substitution«, in: *Annales de Philosophie*, Bd. 15, 1994, S. 51-64.

52 Levinas, *Jenseits des Seins*, a.a.O., S. 230.

timität sich nur noch schwer im alltäglichen Miteinander nachvollziehen lässt. Buber, so kritisiert Levinas, denkt den Dialog als »ein pathetisches Gegenüber von zwei Wesen«, in dem es durch wechselseitiges »Innewerden« zu einer vollständigen Erfahrung des Anderen kommen soll.⁵³ Auch wenn sich Levinas damit von den theoretischen Ansätzen Sartres und Bubers abgrenzt, so enthalten beide doch eine Reihe von Einsichten, die sein Denken nachhaltig geprägt haben. Vier Punkte scheinen mir dabei besonders wichtig zu sein:

1. *Die Betroffenheit vom Anderen:* Mit Sartre teilt Levinas die Annahme, dass die Begegnung mit dem Anderen nicht von der Aktivität des Erkennens, sondern von der Passivität der Betroffenheit her zu verstehen ist. Denn noch bevor wir nach der Existenz des Anderen fragen, drängt sich seine Existenz auf. Der Andere insistiert, er verlangt und will etwas von mir. Und dieses Insistieren zeigt sich nicht mehr im Register der Wahrnehmung, sondern – so hat Sartre mit seiner Analyse der Scham gezeigt – allein im Register der affektiven Betroffenheit. Es ist dieser Perspektivwechsel, der es Levinas ermöglicht, die Frage nach dem Anderen auf ein neues Niveau zu heben, auf welchem nicht mehr die Frage nach der Gewissheit von der Existenz des Anderen im Vordergrund steht, sondern die Frage, welchen sozialen Sinn sein Auftauchen hat.

2. *Die Andersheit des Anderen:* Entscheidend ist für Levinas weiterhin, dass dasjenige am Anderen, was uns betroffen macht, nicht selbst zu einem Gegenstand werden kann. Darauf hat Sartre hingewiesen, als er darauf bestanden hat, dass man den Blick des Anderen nicht erfassen kann. Er kann nicht Gegenstand der Erkenntnis werden, denn in dem Moment, wo ich diesen Blick zu fassen versuche, wo also die Passivität des Erblicktwerdens zur Aktivität des Anblickens wird, da verschwindet der Blick des Anderen hinter seinen Augen. Aber seine Augen sind gerade nicht sein Blick – in ihnen drängt sich seine Gegenwart nicht mehr auf. Eine wirkliche Erfahrung des Anderen kann daher nur im Moment des Erblicktwerdens gemacht werden, nicht jedoch im Anblicken, weil hier die Subjektivität des Anderen bereits auf ihren Objektcharakter reduziert ist. Für Levinas hat Sartre damit auf eindrucksvolle Weise gezeigt, dass wir dasjenige, was uns vom Anderen her angeht, gerade nicht zum Gegenstand machen, sondern nur im Modus des Entzugs erfahren können. »Sartre«, so hält Levinas zustimmend fest, »sagt treffend, der Andere sei ein bloßes Loch in der Welt.«⁵⁴ Er macht damit deutlich, dass es eine Seite an ihm gibt, welche dem Zugriff des Subjekts entkommt. Und es ist genau dieses Moment, das Levinas in der Folge als die »Andersheit des Anderen« bezeichnen wird.

53 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 104.

54 Levinas, »Die Spur des Anderen«, a.a.O., S. 227.

3. *Die Sprache des Anderen*: Ein wichtiger Gedanke, den Levinas aus der Dialogphilosophie Bubers übernimmt, betrifft die soziale Funktion der Sprache. Im Vergleich zum Blick eröffnet die Sprache für Buber eine ganz anders geartete Beziehung zum Anderen. Wo der Blick den Angeblickten auf den Status eines Objekts zu reduzieren droht, da fordert die Sprache den Angesprochenen zur Antwort heraus. Im Gegensatz zum Blick wirkt die Sprache nicht hemmend, sondern aktivierend – ihr unterliegt eine Appellfunktion, die den Anderen dazu aufruft, etwas zu tun. Und es ist eben diese Wendung in das Register der Aktivität, in welchem der Eine dazu angehalten ist, für den Anderen einzustehen, die es aus Levinas' Perspektive erlaubt, die Beziehung zum Anderen von einem negativen in ein positives Register zu überführen.

4. *Die Verantwortung für den Anderen*: Insofern sich der Einzelne der Adressierung, die im Sprechen an ihn ergeht, nicht entziehen kann, ist in ihr eine gewisse Verantwortung angelegt. Es gibt eine Dringlichkeit gegenüber dem Anruf des Anderen eine Haltung einzunehmen. Eine Haltung, die man vor sich selbst und dem Anderen verantworten muss. Levinas nennt dieses Entstehen der Verantwortung auch die »Ankunft des Ethischen«.⁵⁵ Das schließt nicht aus, dass die Rede auch in Gewalt ausarten kann, aber es erfordert doch zumindest, dass wir für diese Gewalt die Verantwortung übernehmen. Die Philosophie der Begegnung öffnet für Levinas so einen neuen Zugang zur Moral. Dieser unterscheidet sich von der Tradition dadurch, dass Moralität nicht mehr aus der Fähigkeit zur vernünftigen Reflexion, sei es in Form der Kontemplation von Werten oder der Universalisierung von Handlungsmaximen, entspringt. All dies wird vielmehr erst im Ausgang vom Ruf des Anderen angestoßen, der das Subjekt in die Verantwortung stellt.

Vier Ideen sind es also, welche Levinas den Philosophien von Sartre und Buber entnimmt: *Betroffenheit*, *Andersheit*, *Sprache* und *Verantwortung*. Sie machen deutlich, inwiefern sein Denken seinen Ausgang nicht mehr von einer ›Logik des Selben‹, sondern von einer ›Logik des Anderen‹ nimmt. Denn sobald der Andere die Bühne betritt, wird das Subjekt in eine Verantwortung gerufen, die es aus seiner egozentrischen Perspektive herausreißt. Im nächsten Schritt will ich nun zeigen, wie sich die hier skizzierte Theorie der Verantwortung zur Theorie der Anerkennung verhält. Der Ruf, der das Subjekt in die Verantwortung nimmt, so möchte ich dabei argumentieren, ist kein anderer als der Ruf nach Anerkennung, den uns Hegel zu hören gelehrt hat.

55 Levinas, »Dialog«, a.a.O., S. 78.

3.3 Die Symmetrie der Asymmetrie

Bisher habe ich zweierlei gezeigt: zum einen, wie die unterschiedlichen Stränge von Levinas' Hegel-Kritik beschaffen sind. Unter dem Oberbegriff der ›Logik des Selben‹ habe ich dabei drei Stränge der Kritik herausgearbeitet: die Kritik der Geschichtsphilosophie, die Kritik der politischen Philosophie und die Kritik der Sozialphilosophie. Zum anderen habe ich die Grundlagen von Levinas' ›Logik des Anderen‹ freigelegt. Betroffenheit, Andersheit, Sprache und Verantwortung waren dabei zentrale Konzepte. Im letzten Schritt möchte ich jetzt Hegels ›Logik des Selben‹ mit Levinas' ›Logik des Anderen‹ in Beziehung setzen. Dafür bieten sich zwei unterschiedliche Ansätze an: Der erste besteht in einer *methodischen Annäherung* der beiden Philosophien. Einen solchen Nachweis hat Robert Bernasconi unternommen, indem er in den Arbeiten von Levinas spekulative Denkgesten herausstellt und bei Hegel die Rolle der negativen Unendlichkeit deutlich macht. Durch diese wechselseitige Annäherung in der methodischen Vorgehensweise lassen sich wichtige Parallelen zwischen beiden philosophischen Entwürfen zeigen.⁵⁶ Der zweite Ansatz, Hegel und Levinas in Beziehung zu setzen, sucht die Nähe zwischen beiden Denkern nicht mehr in der Methode, sondern im gemeinsamen Gegenstand: der Beziehung zwischen Subjekt und Anderem. Eine solche *thematische Annäherung* beider Philosophien fragt danach, in welchem Verhältnis die Theorie der Verantwortung zur Theorie der Anerkennung steht. Von Derrida stammt dabei die These, dass sich dieses Verhältnis als »transzendente Symmetrie zweier empirischer Asymmetrien« bestimmen lasse.⁵⁷ Diese These, die Derrida in seinen Überlegungen nicht weiter ausgeführt hat, will ich im Folgenden zu entfalten versuchen. Dafür werde ich zunächst auf die oftmals vernachlässigten, positiven Hegelbezüge im Denken von Levinas eingehen, in deren Zentrum das Begehren des anderen Menschen nach Anerkennung steht. Hier wird deutlich, dass Levinas seine Theorie der Verantwortung – zumindest an einigen Stellen – als Antwort auf die Theorie der Anerkennung konzipiert hat. Ausgehend von diesem Bezug werde ich dann zeigen, an welcher Stelle Levinas' Philosophie sich mit derjenigen von Hegel verknüpfen lässt und wie diese Verknüpfung durch einen Perspektivwechsel vom Subjekt zum Anderem zustande kommt. Abschließend wird dann deutlich wer-

56 Vgl. Robert Bernasconi, »Totalität und Unendlichkeit in Hegels ›Glauben und Wissen‹«, in: Brigitta Keintzel und Burkhard Liebsch (Hg.), *Hegel und Levinas. Kreuzungen, Brüche, Überschreitungen*, Freiburg 2010, S. 299-313.

57 Jacques Derrida, »Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken von Emmanuel Levinas« (1964), in: *Die Schrift und die Differenz*, aus dem Französischen von Rodolphe Gasché, Frankfurt am Main 1976, S. 121-235, hier: S. 191.

den, dass die Verbindung des Denkens von Hegel mit demjenigen von Levinas uns dazu nötigt, das Soziale im Ausgang von einer chiastischen Asymmetrie zu verstehen, in welcher die Asymmetrie der Anerkennung und die Asymmetrie der Verantwortung zwei unaufhebbare Seiten unserer sozialen Verhältnisse bilden.

Die Betroffenheit vom Anderen

Dass die Auseinandersetzung mit Hegel einen wichtigen Aspekt von Levinas' Arbeit darstellt, lässt sich schon am Titel seines ersten Hauptwerkes *Totalität und Unendlichkeit* erahnen. Denn sicherlich ist dessen Systemdenken einer der Hauptadressaten, der hier mit dem Begriff der ›Totalität‹ benannt wird. Wenn Levinas diesem Begriff mit dem Ausdruck ›Unendlichkeit‹ seine eigene Position zur Seite stellt, dann ist klar, dass *Totalität und Unendlichkeit* in weiten Teilen als eine Auseinandersetzung mit Hegel verstanden werden kann. Der Verlauf dieser Auseinandersetzung lässt sich im Ausgang von den beiden titelgebenden Begriffen dabei entweder als Entgegensetzung oder als Verflechtung deuten. Während die erste Deutung davon ausgeht, dass Totalität Unendlichkeit ausschließt und mit dem Titel eine Entscheidung zwischen zwei philosophischen Zugangsweisen gefordert wird, geht die zweite davon aus, dass beide Begriffe eine Beziehung miteinander unterhalten. Die Unendlichkeit ist hier der Totalität nicht entgegengesetzt, sondern sie zeigt sich als deren notwendiges Gegenstück. Für diese Interpretation spricht eine Stelle aus dem Vorwort, wo Levinas festhält: »Das ›Jenseits‹ spiegelt sich wieder innerhalb der Totalität«. ⁵⁸ Folgt man dieser Deutung, dann geht es Levinas nicht darum, sich entweder für ein Denken der Totalität oder der Unendlichkeit zu entscheiden. Das ›und‹ im Titel ist dann nicht als Aufforderung zu einer Entscheidung und damit eigentlich als ein ›oder‹ zu lesen, sondern vielmehr zeigt es eine Verflechtung von zwei aufeinander bezogenen Kräften an, die sich antagonistisch gegenüberstehen. Zurückgebogen auf das Verhältnis zu Hegel bedeutet das, dass es Levinas in seinem ersten Hauptwerk nicht um eine Abgrenzung von diesem geht, sondern vielmehr darum, seine Philosophie in eine Relation zu dessen Denken zu setzen.

Diese Lesart des Verhältnisses wird nun durch jene rar gesäten Stellen unterstützt, an denen sich Levinas affirmativ auf den Begriff der Anerkennung bezieht. Außerordentlich bemerkenswert ist hier zunächst eine Passage aus einem Essay aus dem Jahr 1978, in der Levinas die »Suche nach der Anerkennung

58 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 22. Auf die unterschiedlichen Konstellationen, auf welche sich die beiden Titelbegriffe bringen lassen, geht auch ein: Bernasconi, »Totalität und Unendlichkeit in Hegels ›Glauben und Wissen‹«, a.a.O., vor allem: S. 307.

durch den *anderen Menschen* bei Hegel« als einen der wenigen Momente bezeichnet, in dem sich in der Geschichte der Philosophie das Unendliche gezeigt habe.⁵⁹ Levinas weist an dieser Stelle mithilfe der Kursivierung darauf hin, dass die von Hegel beschriebene Bewegung des Anerkennens für ihn nicht vollständig in der »Logik des Selben« aufgeht, sondern ein Moment enthält, das über diese Logik hinausweist. Dieser Überschuss kommt für ihn dann zum Vorschein, wenn die Bewegung des Anerkennens von ihrer Rückseite aus verstanden wird: Nicht mehr das Verlangen danach, vom anderen Menschen anerkannt zu werden, sondern *das Verlangen des Anderen*, von mir Anerkennung zu erhalten, steht dann im Mittelpunkt. Explizit macht Levinas den hier angedeuteten Gedanken an einer anderen Stelle, an der er von der »Weise des Anderen, um meine Anerkennung nachzusuchen« spricht.⁶⁰ Wie er diese Szene zu seinem Denken in Beziehung setzt, wird kurz darauf deutlich, wenn er die Suche nach Anerkennung ein »in Erscheinung treten, ohne in Erscheinung zu treten« nennt.⁶¹ Levinas beschreibt die Betroffenheit vom anderen Menschen hier genau in jener Form, die Sartre für die Begegnung mit dem Blick des Anderen gewählt hat – mit dem entscheidenden Unterschied, dass Levinas diese Betroffenheit nun im Register der Anerkennung versteht: Das Begehren des Anderen betrifft mich, ohne dass ich diese Betroffenheit selbst wiederum zum Gegenstand machen könnte. Sie ist ein schlicht und ergreifend irreduzibles Ereignis. Behauptet ist damit, dass der Mensch dem anderen Menschen nicht gleichgültig gegenüberstehen kann, weil ihn dessen Verlangen nach Anerkennung unmittelbar angeht.

Über den theoretischen Stellenwert, der hier angeführten Passagen innerhalb von Levinas' Philosophie kann man sicherlich ganz unterschiedlicher Meinung sein. Einerseits lässt sich argumentieren, dass es sich bei der Auseinandersetzung mit dem Begehren nach Anerkennung nur um wenige kurze Bemerkungen handelt, die in keinem größeren systematischen Zusammenhang stehen und die

59 Levinas, »Das Seinsdenken und die Frage nach dem Anderen« (1982), in: *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, Freiburg und München 1985, S. 150-171, hier: S. 166. Im Original spricht Levinas von der »recherche de la reconnaissance par l'autre homme chez Hegel.« (»La pensée de l'être et la question de l'autre«, in: *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982, S. 173-188, hier: S. 185)

60 Levinas, »Rätsel und Phänomen« (1965), in: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, aus dem Französischen von Wolfgang Krewani, Freiburg 1983, S. 236-259, hier: 246. Im Original heißt es an dieser Stelle: »Cette façon pour l'Autre, de quérir ma reconnaissance.« (»Énigme et phénomène« (1965), in: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 2006, S. 283-302, hier: S. 291)

61 Ebd.

daher letztlich in ihrer Bedeutung marginal sind. Hegel gilt in dieser Perspektive, allen affirmativen Äußerungen zum Trotz, weiterhin als einer der größten Gegner von Levinas' Philosophie der Alterität. Ich will dies die *konträre Lesart* von Levinas und Hegel nennen. Dieser steht jene Lektüre entgegen, die ich als *komplementäre Lesart* bezeichnen möchte. Für sie steht die Philosophie von Levinas derjenigen von Hegel zwar auch entgegen, sie zielt dabei jedoch nicht auf deren Widerlegung, sondern auf deren Anreicherung. Levinas' ›Logik des Anderen‹ ist aus dieser Perspektive nicht auf eine Destruktion von Hegels ›Logik des Selben‹ ausgerichtet, sondern auf deren Vervollständigung – etwa indem sie das Begehren der Verantwortung als andere Seite des Begehrens nach Anerkennung freilegt. Das bedeutet jedoch zugleich auch, dass Hegels Überlegungen die Grundlage von Levinas' gesamtem Gedankengebäude bilden. Erst im Ausgang von der Theorie der Anerkennung, so würde das heißen, lässt sich plausibel machen, wie eben jene Betroffenheit in das intersubjektive Geschehen Einzug erhält, die Levinas als Ausgangspunkt seiner Theorie der Verantwortung in Anspruch nimmt. Es ist genau diese anerkennungstheoretische Zugangsweise zur Alteritätstheorie von Levinas, der ich nun weiter folgen möchte.

Anerkennung und Verantwortung

Entscheidet man sich für die vorgeschlagene komplementäre Lesart von Levinas' Verhältnis zu Hegel, dann muss im nächsten Schritt jener Punkt markiert werden, an dem sich das Denken von Levinas in die Philosophie Hegels einhaken lässt. Das kann natürlich nur an jener Stelle geschehen, wo Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* zum ersten Mal den Anderen die Bühne betreten lässt. Dies war der Fall – so habe ich im letzten Kapitel gezeigt – im Übergang vom praktischen zum sozialen Selbstbewusstsein. Das Erscheinen des Anderen war hier durch jene Einsicht motiviert worden, zu der das Subjekt durch das Scheitern seines praktischen Zugangs zur Welt gelangt war: dass die Dinge keine ausreichende Befriedigung für sein Begehren nach Anerkennung bergen, weil sie es nur auf dingliche Art und Weise widerspiegeln können. Will das Subjekt dagegen *als* Subjekt Anerkennung finden, dann braucht es dafür ein anderes Subjekt. »Das Selbstbewußtsein«, so hatte Hegel formuliert, »erreicht seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewußtsein.«⁶² Nur in diesem kann sein Begehren nach Anerkennung auf adäquate Weise Befriedigung finden. Es ist diese Einsicht, von welcher ausgehend sich das Subjekt auf die Suche nach einem Anderen macht.

62 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a.a.O., S. 144.

Hegel charakterisiert den anderen Menschen im weiteren Verlauf dadurch, dass er ihn als denjenigen bestimmt, der eine »Negation seiner selbst an sich vollziehen« kann.⁶³ Hegel meint an dieser Stelle, dass sich der Mensch von seinem Verlangen zu distanzieren vermag und dadurch die Fähigkeit zur Selbstbeschränkung seines Begehrens nach Anerkennung besitzt. Es ist nun genau diese Fähigkeit, durch welche der Andere für das Subjekt zum privilegierten Gegenstand des Begehrens nach Anerkennung wird. Insofern er dazu in der Lage ist, sich dem Selbstverständnis des Subjekts durch eine Beschränkung seines eigenen Verlangens zu beugen, kann dieses in ihm eine Bestätigung seiner selbst finden. Wir hatten gesehen, dass sich der Andere bei Hegel aber zunächst weigert, diese Fähigkeit zur Selbstbeschränkung auszuüben. Stattdessen fordert er seinerseits vom Subjekt, dass dieses sich zugunsten seines Begehrens beschränken solle. Diese wechselseitige Forderung lässt Hegel dann in der Folge in den Kampf um Anerkennung münden, in welchem die Subjekte die Selbstbeschränkung des jeweils Anderen mit Gewalt zu erzwingen versuchen.

In einer eigenwilligen, aber für unsere Zwecke sehr aufschlussreichen Interpretation hat Axel Honneth der eben angeführten Stelle eine neue Wendung gegeben. Er versteht Hegels Beschreibung zur Möglichkeit der Selbstbeschränkung nämlich nicht mehr als eine *potenzielle Fähigkeit*, zu welcher der Andere in der Lage ist, sondern als eine *aktuelle Tätigkeit*, welche dieser im Moment des Gewahrwerdens des Subjekts unmittelbar vollzieht. Honneth spricht davon, dass das Subjekt im Anderen einem Wesen begegnet, »welches aufgrund oder angesichts seiner eine Negation an sich selbst vollzieht«.⁶⁴ In dieser Interpretation ist der Andere nicht aufgrund der bedrohlichen Forderung des Subjekts dazu bereit, sich selbst zu beschränken, sondern er wird durch dessen Auftauchen unmittelbar dazu veranlasst. Im Anschluss an Kant spricht Honneth von einem »Abbruch der Selbstliebe«, die durch die Anschauung hervorgerufen wird.⁶⁵ Der Andere

63 Ebd.

64 Axel Honneth, »Von der Begierde zur Anerkennung. Hegels Begründung von Selbstbewußtsein«, in: Klaus Vieweg und Wolfgang Welsch (Hg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt am Main 2008, S. 187-204, hier: S. 201.

65 Ebd., S. 202. Honneth schließt daraus: »In der Begegnung zwischen zwei Subjekten eröffnet sich insofern eine neue Handlungssphäre, als beide wechselseitig genötigt werden, einen Akt der Beschränkung ihrer »selbstsüchtigen« Begierden zu vollziehen, sobald sie des Anderen ansichtig geworden sind.« (Ebd.) Interessanterweise weist an dieser Stelle bereits die Terminologie Honneths auf die Grundbegriffe von Levinas voraus. Denn der Begriff des »Angesichts«, so werde ich im nächsten Kapitel zeigen, stellt gerade den Ausgangspunkt von Levinas' Überlegungen zum intersubjektiven Verhältnis dar.

wird aus seiner egozentrischen Perspektive, die allein auf die Befriedigung seiner eigenen Begierden gerichtet ist, herausgerufen und zur Einnahme einer moralischen Perspektive, die um das Subjekt besorgt ist, genötigt. Insofern diese moralische Haltung allein durch das Gewahrwerden des Subjekts hervorgerufen wird und nicht aus der Fähigkeit zur moralischen Reflexion entspringt, spricht Honneth hier von einer in unsere zwischenmenschlichen Beziehungen ursprünglich eingelagerten »Protomoral«. ⁶⁶

Es lässt sich nun sicherlich hinterfragen, ob diese Deutung der Intention des hegelschen Textes angemessen ist – ich glaube es nicht. ⁶⁷ Stattdessen scheint mir diese eigenwillige Deutung gerade dem Versuch geschuldet zu sein, eine Leerstelle in der hegelschen Philosophie zu füllen. Sie legt damit Zeugnis davon ab, dass diese einen blinden Fleck besitzt. Was Hegel in seiner phänomenologischen Beschreibung völlig ausgeblendet hat, ist die Frage danach, was es bedeutet, mit dem Begehren des anderen Menschen nach Anerkennung konfrontiert zu sein. Die Perspektive, die Hegel einnimmt, beschränkt sich auf die Bedürftigkeit der Subjektivität – die Betroffenheit von Alterität dagegen schließt sie aus. Es ist nun aber genau diese letzte Perspektive, durch welche die Philosophie von Levinas mit dem Denken von Hegel in eine Verbindung tritt. Die von Honneth angesprochene »Protomoral« kann genau als jene Form der Verantwortung verstanden werden, die Levinas mit seinen Überlegungen im Auge hat. Auch für ihn hat die soziale Begegnung eine Dezentrierung der egologischen Perspektive zur Folge. Er wäre sich daher mit Honneth darin einig, dass die epistemologische Beziehung zugleich auch eine existenzielle Bedeutung hat. Das Auftauchen des Subjekts stellt den Anderen nicht allein vor die Frage des Fremdverstehens – also vor die Frage, ob das Subjekt auch wirklich existiert oder ob es sich bloß um eine Täuschung handelt –, sondern die Konfrontation mit ihm betrifft den Anderen zugleich auf einer existenziellen Ebene: Er wird zur Einnahme einer moralischen Haltung motiviert.

Der letzte Schritt, den wir nun noch tun müssen, um uns klar zu machen, wie sich das Denken von Levinas in dasjenige von Hegel integriert, besteht darin, nachzuvollziehen, dass er im Verhältnis zu diesem die Perspektive von Subjektivität und Alterität gerade umdreht. Derjenige, der im Denken von Hegel der An-

66 Ebd., S. 203.

67 Dagegen spricht meiner Meinung nach, dass Hegel auf die Begegnung mit dem Anderen den Kampf um Anerkennung folgen lässt. Würde Hegel tatsächlich von einer »Protomoral« ausgehen, die zwischen den Subjekten am Werk ist, dann wäre ein solcher Kampf um Anerkennung gar nicht mehr notwendig. Die Selbstbeschränkung, um die hier gerungen wird, wäre nämlich vorweg bereits auf konfliktfreie Weise vollzogen worden.

dere ist, wird in Levinas' Überlegungen zum Subjekt, wohingegen derjenige, der in Hegels Überlegungen das Subjekt war, zum Anderen wird. Deutlich zeigt sich an diesem Perspektivwechsel, inwiefern Levinas' Philosophie als *Komplement* der Philosophie Hegels verstanden werden kann: Sie versucht, die Perspektive eben desjenigen einzunehmen, der bei Hegel zu einer Antwort auf das Begehren nach Anerkennung aufgefordert ist. Und diese Antwort, so betont Levinas, steht immer schon im Zeichen einer Verantwortung für eben dieses Begehren. Anders gesagt: Das Begehren nach Anerkennung ruft Verantwortung hervor und die Gabe der Verantwortung antwortet auf das Begehren nach Anerkennung. Erst in diesem wechselseitigen Zusammenspiel der Überlegungen von Hegel und Levinas lässt sich die soziale Dynamik, welche in der Bewegung des Anerkennens am Werk ist, angemessen von beiden Seiten her verstehen.

Chiastische Asymmetrie

Mit dem letzten theoretischen Schritt ist deutlich geworden, worin der Gewinn besteht, den die Verbindung der Arbeiten von Levinas und Hegel mit sich bringt: Denkt man das Soziale ausgehend von einer dynamischen Verknüpfung beider Ansätze, dann wird deutlich, dass die daran beteiligten Subjekte nicht als Doppelgänger ihres jeweiligen Gegenübers zu verstehen sind. Zwischen ihnen besteht kein spekuläres Verhältnis, in dem ein jeder den jeweils Anderen das Gleiche wie sich selbst tun sieht, sondern ein *kommunikatives Verhältnis*: Auf der einen Seite steht jenes Subjekt, welches sein Begehren nach Anerkennung artikuliert und auf der anderen Seite dasjenige, das auf dieses Verlangen eine Antwort geben muss, bevor es selbst sein eigenes Begehren nach Anerkennung zur Geltung zu bringen vermag. Diese kommunikative Grundstruktur setzt die an der sozialen Begegnung beteiligten Subjekte in zwei ganz ungleiche Positionen. Das hat zur Folge, dass sich das intersubjektive Verhältnis nicht mehr als Beziehung der Symmetrie beschreiben lässt – weil hier die Austauschbarkeit der Positionen vorausgesetzt ist –, sondern als Beziehung einer wechselseitigen Asymmetrie verstanden werden muss. Eine Asymmetrie, die nicht einseitig, sondern zweiseitig verläuft: Auf der einen Seite als Abhängigkeit von Anerkennung und auf der anderen Seite als Ausgesetztheit an eben diese Abhängigkeit von Anerkennung. Ich spreche diesbezüglich von der *doppelten Asymmetrie des Sozialen*. Deren Verlauf will ich nun abschließend deutlich machen.

Zunächst will ich noch einmal auf die Philosophie Hegels zurückkommen. Im letzten Kapitel habe ich eine subalterne Lesart von Hegel unternommen, die darauf gezielt hat, die minimalen Bedingungen einer Theorie der Anerkennung freizulegen. Minimal soll dabei heißen, dass es nicht um die Bedingungen für die Entwicklung einer voll entfalteten Subjektivität geht, sondern um die not-

wendigen Bedingungen für das Zustandekommen von Subjektivität überhaupt. Als Urszene habe ich dabei das Herr-Knecht-Verhältnis verstanden. Dieses macht deutlich, dass dort, wo Hegel das Verhältnis zwischen Subjekten als eines der Symmetrie versteht, die minimale Theorie der Anerkennung es als von einer *Asymmetrie* getragen sieht. Insofern der Knecht von der Anerkennung des Anderen abhängig ist, ohne zu wissen, ob dieser ebenso von seiner Anerkennung abhängig ist, zeigt sich in seiner Figur die asymmetrische Abhängigkeit von Anerkennung deutlich. Erfahrbar wurde diese Abhängigkeit für den Knecht in der *Furcht vor dem Tod*. Eine Furcht, die ich nicht in erster Linie als Furcht vor dem physischen, sondern vor dem sozialen Tod verstanden habe, weil das Subjekt hier realisiert, dass es ohne die Anerkennung des Anderen nicht dazu in der Lage ist, seinem Selbstverständnis zu einer sozialen Existenz zu verhelfen. Die soziale Existenz des Subjekts, so macht die Figur des Knechts deutlich, hängt zunächst am Faden der Abhängigkeit des Anderen. Bevor das Verhältnis zwischen Selbst und Anderem in ein Verhältnis der wechselseitigen Symmetrie übergeht, konstituiert es sich zunächst als eines der einseitigen Asymmetrie.

Der Asymmetrie der Anerkennung stellt das Denken von Levinas nun die Asymmetrie der Verantwortung gegenüber. Und ganz ähnlich, wie Hegel diese Asymmetrie in einer exemplarischen Figur verdichtet hat, versucht auch Levinas seinen Gedanken in einer paradigmatischen Figur zum Ausdruck zu bringen. Es handelt sich dabei um die Figur der ›Geisel‹ (*otage*). Ich will diese Figur, der ich mich im nächsten Kapitel ausführlich zuwenden werde, bereits vorab ins Spiel bringen, um deutlich zu machen, dass sie sich als Gegenentwurf zur hegelschen Figur des Knechts verstehen lässt. Wollte man sich für einen Moment eine Überblendung des ›Jargons des Einen‹ mit dem ›Vokabular des Anderen‹ erlauben, müsste man davon sprechen, dass *der Herr die Geisel des Knechts ist* – eine Umkehrung, die Levinas andeutet, wenn er festhält: »Nicht Herrschaft auf der einen Seite und Abhängigkeit auf der anderen, sondern Herrschaft in dieser Abhängigkeit.«⁶⁸ Die Erfahrung der Geiselschaft ist für Levinas der Erfahrung der Knechtschaft also diametral entgegengesetzt. Während Hegel, ausgehend von der einen Seite mit der Figur des Knechts, eine radikale Abhängigkeit von Anderen am Grunde unserer sozialen Beziehungen freigelegt hat, zielt Levinas mit

68 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 159. Ganz ähnlich hält Derrida im Zuge seiner Auseinandersetzung mit der Gastfreundschaft fest: »Der Herr [...] wird also zur Geisel.« (Jacques Derrida, *Von der Gastfreundschaft* (1997), Wien 2001, S. 90) Derrida hat an dieser Stelle zwar nicht die Figuren von Herr und Knecht vor Augen, sondern das Verhältnis vom Hausherrn zum Fremden, aber von der Sache her geht es ihm an dieser Stelle um eine ganz ähnliche Umkehr der intersubjektiven Asymmetrie, wie ich sie in Bezug auf Hegel und Levinas nachzuzeichnen versuche.

der Figur der Geisel darauf, ausgehend von der anderen Seite, eine fundamentale Ausgesetztheit gegenüber dieser Abhängigkeit deutlich zu machen. Levinas will also eine gänzlich andere Art der Asymmetrie denken als Hegel. Mit der Figur der Geisel geht es ihm um eine unhintergehbare asymmetrische Verantwortung für den Anderen. Sehr schön deutlich wird dieser Perspektivwechsel zur hegel-schen Philosophie an der Erfahrung, welche Levinas mit dem Auftauchen des Anderen verbindet. Für Hegel, so hatten wir gesehen, stand die »Furcht vor dem Tod« im Mittelpunkt der intersubjektiven Begegnung. In Entgegensetzung zu dieser Formel nun spricht Levinas davon, dass die grundlegende Erfahrung der Geiselschaft darin besteht, dass »die Furcht vor dem Tode sich umkehrt in die Furcht, einen Mord zu begehen«.⁶⁹ Wo bei Hegel also die Sorge um das eigene Leben und Sterben im Vordergrund steht, ist es bei Levinas die Sorge um das Leben und Sterben des Anderen.

Während uns Hegel anhand der Figur des Knechts die Asymmetrie der Anerkennung vor Augen geführt hat, will uns Levinas anhand der Figur der Geisel die Asymmetrie der Verantwortung aufzeigen. Eine Asymmetrie, welche die von Hegel herausgearbeitete Asymmetrie weder aufhebt noch durchstreicht, sondern zeigt, dass sich im Sozialen konstitutiv zwei unaufhebbare, nicht miteinander verrechenbare Asymmetrien gegenüberstehen. Dieses unumkehrbare Verhältnis zweier sozialer Gefälle lässt sich als *chiastische Asymmetrie* bezeichnen.⁷⁰ Der Begriff des Chiasmus geht dabei auf den griechischen Ausdruck *chiasma* zurück, der für den Buchstaben »X« steht. Und es ist genau diese Form der X-Überkreuzung, welche die doppelte Asymmetrie des Sozialen am besten zur Anschauung bringt. Sie macht deutlich, dass es sich bei der intersubjektiven Beziehung nicht um ein Gleichheitsverhältnis handelt, das von links nach rechts wie von rechts nach links zu lesen wäre, sondern um ein Verhältnis, das nur in eine Richtung seinen jeweils spezifischen Sinn entfaltet. Das Verhältnis zwischen mir und dir und dasjenige zwischen dir und mir gestaltet sich nicht auf die gleiche Weise. Der Raum des Sozialen lässt sich nicht als ein symmetrischer Raum beschreiben, sondern nur als ein gekrümmter Raum, in dem die an der sozialen Interaktion Beteiligten mit zwei entgegengesetzten asymmetrischen Gefällen kon-

69 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 359.

70 Ganz ähnlich kommt auch Adriaan T. Peperzak in seiner Auseinandersetzung mit Hegel und Levinas zu dem Schluss, dass die soziale Beziehung als eine »doppelte oder chiastische Asymmetrie« beschrieben werden kann (»Anerkennung im Werk von Emmanuel Levinas«, a.a.O., S. 161). Ebenso spricht Uwe Justus Wenzel davon, dass sich die soziale Beziehung nach Hegel und Levinas in einer »Wechselseitigkeit von Asymmetrien konstituiert, durch welche diese Asymmetrien nicht etwa »aufgehoben« würden«. (»Spiegelfechterei? Einige Einwände gegen Levinas' Kritik des Prinzips »Anerkennung«, in: *Hegel-Jahrbuch* 1996, S. 220-227, hier: S. 223)

frontiert sind.⁷¹ Wir haben es also mit genau eben jener Symmetrie der Asymmetrie zu tun, die ich anfangs bereits im Rückgriff auf Derrida angesprochen hatte. Sie kommt in vielen der Grundbegriffe von Hegel und Levinas zum Ausdruck, die in ihrer Entgegensetzung direkt aufeinander bezogen scheinen, wie etwa: Abhängigkeit und Ausgesetztheit, Für-Sich-Sein und Für-Andere-Sein, Begehren nach Anerkennung und Betroffenheit von Verantwortung oder Furcht vor dem Tod und Furcht vor dem Mord. Bereits auf der terminologischen Ebene deutet sich hier an, dass das Verhältnis von Hegel und Levinas nach dem Muster von Ruf und Antwort gedacht werden kann. Die Theorie der Anerkennung ruft die Theorie der Verantwortung hervor – letztere wäre also ohne erstere nicht möglich. Zugleich jedoch wäre erstere ohne letztere unvollständig und einseitig – denn erst die Theorie der Verantwortung erlaubt es, die Bewegung des Anerkennens nicht nur als Bewegung vom Einem zum Anderen, sondern zugleich auch als Bewegung vom Anderen zum Einen zu verstehen.

71 Auch Levinas spricht an einer Stelle von einer durch die intersubjektive Beziehung hervorgerufenen »Krümmung des Raumes«. (*Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 421)