

4 Die Figur der Geisel

Die Idee von Levinas' Sozialphilosophie verdichtet sich in der Figur der ›Geisel‹ (*otage*). Deren programmatischen Charakter hält Levinas mit den Worten fest: »Man muß den Menschen von der Bedingung oder Unbedingung der Geisel her denken.«¹ Der Ausdruck der Geiselschaft, der zum ersten Mal 1967 in dem Aufsatz »Sprache und Nähe« auftaucht und dem dann im Verlauf von Levinas' weiterer Arbeit eine immer größere Prominenz zukommen wird, bezeichnet eine Struktur der unhintergehbaren Asymmetrie. Dadurch besitzt die Figur der Geisel große Ähnlichkeit zu derjenigen des ›Knechts‹, auf die sich Levinas in seinem Denken an einigen Stellen wiederholt bezogen hat. Auch diese verkörpert eine in unsere sozialen Beziehungen eingelassene Asymmetrie. Man ist daher auf den ersten Blick versucht, in der Figur der Geisel eine Reminiszenz an die Figur des Knechts zu sehen – eine Vermutung, die sich zu bestätigen scheint, wenn Levinas an einer Stelle davon spricht, dass dem Subjekt eine ›Knechtsdemut‹ zukommt.² Beim zweiten Blick wird jedoch unmissverständlich deutlich, dass sich Levinas mit der Figur der Geisel gerade von Hegels Figur des Knechts absetzen möchte. Und das liegt nicht allein daran, dass ihm die hier angedeutete Asymmetrie noch nicht radikal genug zu sein scheint, sondern vor allem daran, dass Levinas nicht wie Hegel darauf zielt, eine *rekognitive Abhängigkeit*, sondern vielmehr eine *moralische Ausgesetztheit* im Herzen des Sozialen freizulegen.³

- 1 Emmanuel Levinas, »Ohne Identität« (1970), in: *Humanismus des anderen Menschen*, aus dem Französischen von Ludwig Wenzler, Hamburg 2005, S. 85-104, hier: S. 102.
- 2 Emmanuel Levinas, »Die Bedeutung und der Sinn« (1964), in: *Humanismus des anderen Menschen*, aus dem Französischen von Ludwig Wenzler, Hamburg 2005, S. 9-61, hier: S. 46.
- 3 Wichtige Zugänge zum Motiv der moralischen Ausgesetztheit im Anschluss an Levinas stammen von: Jacques Derrida, *Politik der Freundschaft* (1994), aus dem Französischen von Stefan Lorenzer, Frankfurt am Main 2002; Bernhard Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt am Main 2007; Zygmunt Bauman, *Postmoderne Ethik* (1993),

Das Vorhaben von Levinas sollte nun jedoch nicht dahingehend verstanden werden, als wolle es die Figur des Knechts durch die Figur der Geisel substituieren. Vielmehr gilt Levinas die moralische Ausgesetztheit der Geiselschaft gerade als Korrelat zur rekognitiven Abhängigkeit der Knechtschaft. Auf das Vokabular von Hegel zurückgewendet bedeutet das, dass der Herr letztlich nicht nur den Knecht unterwirft, sondern diesem zugleich auch unterworfen ist – wenn auch auf eine qualitativ ganz andere Art und Weise. Dort nämlich, wo sich der Knecht aufgrund seiner Abhängigkeit von seinem Herrn als symbolisch verletzbares Wesen wiederfindet, trägt der Herr eine Verantwortung für eben diese Verletzbarkeit, was ihn zu einem grundlegend moralischen Wesen macht. Während der Herr gegenüber dem Knecht also eine existenzielle Macht auszuüben vermag, besitzt der Knecht gegenüber dem Herrn eine moralische Macht, durch welche dieser zu seiner Geisel wird. In der Figur der Geiselschaft kündigt sich so eine Kraft an, welche der von Hegel herausgearbeiteten Asymmetrie des Sozialen entgegensteht: die Kraft einer in unsere sozialen Beziehungen unhintergebar eingelassenen moralischen Normativität.

Freilich ist es auf den ersten Blick frappierend, die Moralität unserer sozialen Beziehungen gerade im Ausgang von der Figur der Geisel zu erschließen; verweist die Szene der Geiselnahme doch auf ein asymmetrisches Verhältnis, das sich gerade durch die Verletzung von moralischen Normen auszeichnet. Dies mag auch einer der Gründe dafür sein, dass die Figur der Geisel in der Rezeption oftmals unberücksichtigt geblieben ist und an ihrer Stelle die moralisch eher positiv imprägnierten Begriffe aus Levinas' Arbeit in den Mittelpunkt der Diskussion gerückt worden sind.⁴ Es ist jedoch gerade die auf den ersten Blick paradoxe Kopplung von Geiselschaft und Moralität, die besonders gut drei Grundüberzeugungen von Levinas zum Ausdruck bringt: Erstens liegt die Quelle der Moralität für ihn nicht in der Reflexivität der Vernunft, sei es als Gebrauch von Regeln der Klugheit, als Universalisierung von Handlungsmaximen oder als

aus dem Englischen von Ulrich Bielefeld und Edith Boxberger, Hamburg 1995; sowie: Simon Critchley, *Unendlich fordernd. Ethik der Verpflichtung, Politik des Verständnisses*, Zürich und Berlin 2008. Instruktive Einführungen in Levinas' Überlegungen zur Moralität geben: Andreas Gelhard, *Levinas*, Leipzig 2005; Pascal Delhom, *Der Dritte. Levinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*, München 2000; Sabine Gürtler, *Elementare Ethik. Alterität, Generativität und Geschlechterverhältnis bei Emmanuel Levinas*, München 2001; und: Michael L. Morgan, *Emmanuel Levinas*, Cambridge 2011.

- 4 Auffällig ist beispielsweise, dass keiner der über achtzig Beiträge aus der ansonsten sehr sorgfältig zusammengestellten Edition von Claire Katz und Lara Trout (Hg.), *Emmanuel Levinas. Critical Assessments of Leading Philosophers*, 4 Bde., London 2005, explizit der Figur der Geisel gewidmet ist.

Orientierung an Wertehierarchien, sondern in der *Ausgesetztheit an Alterität*. Zweitens basiert Moralität aus Levinas' Perspektive nicht auf einer Beziehung der wechselseitigen Gleichheit und des symmetrischen Ausgleichs zwischen zwei Parteien, sondern auf dem Verhältnis einer einseitigen *Asymmetrie der Verantwortung*. Drittens schließlich hat die Moralität der Alterität zur Folge, dass der Prozess der Selbstverwirklichung nicht mehr im Ausgang von einem souveränen, sondern vielmehr im Ausgang von einem responsiven Subjekt gedacht werden muss. Diese *Responsivität der Subjektivität* ist für Levinas letztlich der wichtigste Grund, seine Überlegungen auf die Figur der Geisel zuzuspitzen: sie bringt nämlich zum Ausdruck, dass sich Menschen je schon in der Gewalt von Anderen befinden – eine Gewalt, die Levinas auch als »gute Gewalt« bezeichnet, da sie die Moralität unter den Menschen hervorbringt.⁵ Die angesprochenen Punkte – Ausgesetztheit an Alterität, Asymmetrie der Verantwortung und Responsivität der Subjektivität – machen deutlich, dass das Anliegen von Levinas' Philosophie, das so oft mit dessen einschlägiger Formulierung von der »Moral als erster Philosophie« wiedergegeben worden ist, nicht darin besteht, eine Theorie der Moral auszuarbeiten, sondern vielmehr darin, zu bestimmen, warum und wie uns die Frage der Moral überhaupt betrifft.⁶ Seine Antwort wird diesbezüglich lauten, dass die Moral nichts ist, das wir mithilfe der Vernunft aufsuchen müssen, sondern vielmehr etwas, von dem wir heimgesucht werden: Die Moral hat einen Nötigungscharakter – eben dieser Gedanke ist es, den Levinas mit der Figur der Geisel zum Ausdruck bringt.

Ich will Levinas' Überlegungen zur Geiselschaft im Folgenden in drei Schritten rekonstruieren. Den Anfang macht die Rekonstruktion der Phänomenologie der Beziehung zum Anderen im Ausgang von der Situation Von-Angesicht-zu-Angesicht. Levinas versteht diese Situation wesentlich als eine kommunikative Relation, in welcher Anspruch, Antwort und Verantwortung in ein unauflösbares Bedingungsverhältnis miteinander treten. Es ist diese responsive Struktur der Kommunikation, die für Levinas als Ausgangspunkt einer grundlegenden Bindung an den anderen Menschen verstanden werden muss (Teil 4.1). Der normative Gehalt dieser Bindung an den Anderen wird nun in jenem Moment deutlich, wo man den Blick von der formalen Struktur der Kom-

5 Emmanuel Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (1974), aus dem Französischen von Thomas Wiemer, Freiburg 1992, S. 107. Ebenso: Emmanuel Levinas, »Humanismus und Anarchie« (1968), in: *Humanismus des anderen Menschen*, aus dem Französischen von Ludwig Wenzler, Hamburg 2005, S. 61-85, hier: S. 75.

6 »Die Moral ist nicht ein Zweig der Philosophie, sondern die erste Philosophie.« (Emmanuel Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* (1961), aus dem Französischen von Wolfgang Krewani, Freiburg 1993, S. 442)

munikation auf deren qualitative Beschaffenheit hin lenkt. Deutlich wird dann, dass die Begegnung mit dem Anderen im Ausgang von der Konfrontation mit dessen symbolischer Verletzbarkeit her verstanden werden muss und dass das Subjekt nur durch die Ausübung einer singulären und einer allgemeinen Gerechtigkeit für diese Verletzbarkeit Sorge zu tragen vermag (Teil 4.2). Im Ausgang von dieser Diagnose will ich dann im letzten Schritt auf Levinas' Bestimmung der Subjektivität als Geiselschaft zu sprechen kommen. Im Anschluss an den Begriff des moralischen Bewusstseins werde ich zeigen, inwiefern Subjektivität für Levinas in der Struktur von Anrede und Antwort fundiert ist. Ausgehend davon wird dann deutlich werden, dass Levinas' Figur der Geisel und Hegels Figur des Knechts nicht für zwei unterschiedliche Modelle von Subjektwerdung eintreten, sondern lediglich zwei Seiten jener kommunikativen Beziehung zum Anderen beschreiben, in der wir uns als soziale Wesen je schon befinden (Teil 4.3).

4.1 Die Phänomenologie des Angesichts

Die Urszene der intersubjektiven Begegnung bildet für Levinas die Situation Von-Angesicht-zu-Angesicht. Diese versteht er im Kern als eine kommunikative Szene, in der sich ein sprechendes und ein angesprochenes Subjekt gegenüberstehen. Die spezifische Signatur von Levinas' Projekt besteht nun darin, dass er nicht wie etwa Hegel das sprechende Subjekt, sondern das angesprochene Subjekt zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen macht. Seine Arbeit wendet sich damit einer oftmals vernachlässigten Seite des kommunikativen Paradigmas zu: Indem sie danach fragt, was es heißt, der Adressat oder die Adressatin einer Rede zu sein, versteht sie die Kommunikation vom Register der Responsivität her. Dieses möchte ich im Folgenden rekonstruieren, indem ich das Verhältnis zwischen jenen drei Grundbegriffen klären werde, die im Zentrum von Levinas' Analyse der Situation Von-Angesicht-zu-Angesicht stehen. Das ist zunächst der Begriff des *Anspruchs*, der das kommunikative Geschehen in der intersubjektiven Situation in Gang bringt, insofern er jene grundlegende Form der Adressierung darstellt, die in das Angesicht des Anderen je schon eingeschrieben ist. In einem zweiten Schritt werde ich mich dann dem Begriff der *Antwort* zuwenden, der für Levinas in einem unabwendbaren Bedingungsverhältnis zum Anspruch steht, bevor ich im dritten Schritt schließlich auf den Begriff der *Verantwortung* zu sprechen komme. Hier soll deutlich werden, dass die Wahl der Antwort das Subjekt je schon in eine Beziehung zum anderen Menschen stellt, in der es für sein Tun Verantwortung übernehmen muss.

Der Anspruch

Was Levinas an der Situation Von-Angesicht-zu-Angesicht fasziniert, ist der wechselseitige und unverhüllte Blick in das Gesicht des anderen Menschen. Die Faszination, die Levinas für dieses Blickgeschehen hegt, lässt sich deutlich machen, wenn man sich vor Augen führt, was den Blick in ein ›lebendiges Gesicht‹ von demjenigen auf ein ›porträtiertes Gesicht‹ unterscheidet. Auf der Abbildung eines Gesichts – sei es auf einem Gemälde, einem Foto oder einer Maske – vermag unser Blick zunächst ungestört zu ruhen. Er kann mit Muße die Farbe, Maserung, Tönung und Schattierung der Augen wahrnehmen, sich in die Poren und Falten der Haut vertiefen und langsam die Konturen von Augen, Nase und Wange entlang gleiten. Die Abbildung eines Gesichts lässt sich also Stück für Stück betrachten. Anders dagegen das lebendige Gesicht: Dieses, so Levinas, erlaubt uns nicht zu verweilen; hier wird unser Blick beunruhigt.⁷ Nur schwer etwa lässt sich dem Anderen direkt in die Augen sehen, ohne etwas zu tun. Das liegt für Levinas daran, dass der Andere das Blickverhältnis umzukehren vermag. Während das porträtierte Gesicht den Blick stumm erträgt, vermag der Andere den Blick zu erwidern: Er kann zurückblicken. Und dieser Blick verlangt von mir eine Geste: ein Lächeln, einen Augenniederschlag oder eine Grimasse. Und obwohl wir diese Gesten auch verweigern und dem Anderen regungslos in die Augen blicken können, so zeugt die außerordentliche Anstrengung, die diese Regungslosigkeit kostet, doch nur von der Forderung, die der Blick des Anderen an uns stellt. »Der Andere«, so hält Levinas diese besondere phänomenologische Eigenheit fest, »zwingt sich mir auf als eine Forderung«.⁸ Es ist nun genau die Betroffenheit von dieser *Forderung (exigence)*, welche für ihn die ursprüngliche Erfahrung der Situation Von-Angesicht-zu-Angesicht ausmacht. Sie ist es, durch welche sich der Blick auf ein porträtiertes Gesicht von demjenigen in das lebendige Gesicht eines Gegenübers unterscheidet.

Die Fundierung der intersubjektiven Begegnung im Blickgeschehen ist ein methodischer Zug, den Levinas von Jean-Paul Sartres epochemachender Analyse der Scham übernommen hat. Sartre hat dort gezeigt, dass die Besonderheit

7 Levinas drückt diesen Umstand mit den Worten aus: »Das Angesicht nötigt sich auf, ohne daß wir gegen seinen Anruf taub sein könnten.« (Levinas, »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. 224) Ganz ähnlich formuliert auch Bernhard Waldenfels: »Das menschliche Gesicht entpuppt sich als Herd einer Beunruhigung.« (»Das Gesicht des Anderen«, in: *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II*, Frankfurt am Main 2005, S. 246-264)

8 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 120.

des Blicks des Anderen darin liegt, dass er nicht zum Gegenstand zu werden vermag.⁹ In dem Moment, in dem ich mich demjenigen, der mich anblickt, zuwende, bleiben von seinem Blick nur seine Augen zurück. Diese können – ähnlich wie beim porträtierten Gesicht – zwar zum Gegenstand intensiver sinnlicher Wahrnehmung werden, je detaillierter aber die Wahrnehmung der Augen des Anderen ausfällt, umso mehr entgeht ihr das Phänomen des Blicks. Das liegt daran, dass der Blick des Anderen keine wahrnehmbare Eigenschaft ist, die an den Augen vorkommt, sondern auf eine Erfahrung der Betroffenheit verweist. Der Blick, so lautet Sartres entscheidende Pointe, wird nur zugänglich in der Erfahrung des Angeblicktwerdens; er lässt sich nur im Register der Widerfahrnis als Ereignis beschreiben. Was bei Sartre als Unterscheidung zwischen Auge und Blick auftaucht, lässt sich in der Philosophie von Levinas in Form einer impliziten Unterscheidung zwischen *Gesicht* und *Angesicht* wiederfinden.¹⁰ Auch für ihn gilt es nämlich als ausgemacht, dass die Forderung, die vom Blick des Anderen ausgeht, nicht Teil der materiellen Gestalt des Gesichts ist, sondern sich in diesem als Ereignis vollzieht. Während der Begriff des Gesichts für Levinas also für jenen Teil des Leibes des Anderen steht, der durch Augen, Nase und Mund gebildet wird, benennt der Terminus Angesicht jenes flüchtige Ereignis, in welchem auf diesem Gesicht eine Forderung zum Ausdruck kommt. Levinas nennt

9 Vgl. Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* (1943), aus dem Französischen von Traugott König, Reinbek bei Hamburg 1993, S. 466. Eine detaillierte Rekonstruktion von Sartres Analyse des Blicks habe ich im zweiten Abschnitt von Kapitel 3 unternommen.

10 Levinas gebraucht im französischen Original die Begriffe ›visage‹ oder ›face‹, für die sich zunächst die Übersetzung mit dem Begriff des Antlitz⁷ durchgesetzt hatte, um die außeralltägliche, philosophische Bedeutung hervorzuheben, die Levinas im Gesicht aufzeigt. Dadurch jedoch wurde dem Gesicht zugleich ein feierlicher und sakraler Klang verliehen, der nur schwer wieder an das Phänomen des Gesichts und seine Materialität rückzubinden ist. In jüngerer Zeit ist daher eine zunehmende Übersetzung von ›visage‹ als ›Gesicht‹ zu beobachten, die vor allem Thomas Wiemer mit seiner Übersetzung von *Jenseits des Seins* angestoßen hat. Die Übersetzung mit ›Gesicht‹ birgt jedoch wiederum die Gefahr, die konkrete Manifestation des Gesichts mit demjenigen zu verwechseln, was sich für Levinas in diesem Gesicht lediglich auf bevorzugte Weise zeigen kann. Ich werde daher im Folgenden von ›Angesicht‹ sprechen – ein Begriff, der mir weder allein in seiner sinnlichen noch in seiner ›übersinnlichen‹ Dimension aufzugehen scheint, sondern gerade für das Einlassen auf ein Gesicht steht, wie wir es in der deutschen Wendung ›von Angesicht zu Angesicht‹ gebrauchen. Der terminologischen Einheit halber, werden die Übersetzungen ›Gesicht‹ und ›Antlitz‹ in Zitaten im Folgenden von mir ebenfalls mit ›Angesicht‹ wiedergegeben. Vgl. zu dieser neueren Übersetzungstradition auch die Anmerkungen von Pascal Delhom und Alfred Hirsch in: Emmanuel Levinas, *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, Zürich und Berlin 2007, S. 249; sowie: Gürtler, *Elementare Ethik*, a.a.O., 64.

dieses Ereignis auch die »Epiphanie des Angesichts«.¹¹ Und genau wie Sartre beschreibt auch er die Unmöglichkeit, dieses Erlebnis zu einem Gegenstand zu machen, da das Angesicht, in eben jenem Moment, wo es zum Gegenstand der Wahrnehmung werden soll, verschwindet. »In diesem Sinn kann man sagen, dass das Angesicht nicht ›gesehen‹ wird. Es ist das, was nicht Inhalt werden kann, den unser Denken umfassen könnte, es ist das Unenthaltbare, es führt uns darüber hinaus.«¹²

Mit dem Begriff der Epiphanie versucht Levinas also ähnlich wie Sartre die Ereignishaftigkeit der Begegnung mit dem anderen Menschen zu fassen. Seine Analyse unterscheidet sich jedoch von derjenigen Sartres in einer wesentlichen Hinsicht: Während dieser, orientiert am Vorbild der Beschämung, den Blick des Anderen als Festlegung und Fixierung verstanden hat, sieht Levinas ihn als Aufforderung und Appell.¹³ Wo für Sartre der Blick des Anderen das Handeln des Subjekts zum Erlahmen bringt, ruft er für Levinas also gerade zum Handeln auf.¹⁴ Diese Differenz in der Konzeption hat unterschiedliche Gründe – einer davon besteht darin, dass Sartre aus der Sicht von Levinas den Blick ganz und gar auf das Register des Optischen reduziert. Damit entgeht ihm aber, dass der Blick noch bevor er *etwas* sieht, *jemanden* ansieht. Um diese intersubjektive Dimension des Blicks angemessen zu beschreiben, muss neben das Register des Optischen, das auf die Gegenständlichkeit gerichtet ist, das Register des Kommunikativen, welches auf Subjektivität gerichtet ist, treten. Letzteres hat zur Folge, dass Levinas den Blick nicht mehr wie Sartre als einen ›sehenden Blick‹, sondern als einen ›sprechenden Blick‹ versteht. Er bringt das deutlich zum Aus-

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

12 Emmanuel Levinas, *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*, Wien 1996, S. 65. Hierin liegt auch der Grund, warum das Angesicht für Levinas letztlich auch nicht an das buchstäbliche Gesicht gebunden ist. Denn die vom Anderen ausgehende Forderung kann sich vom Kopf auf den Rumpf verlagern und sich beispielsweise auch auf dem Rücken ausdrücken. »Der ganze Leib, eine Hand oder eine Rundung der Schulter, können ausdrücken wie das Angesicht«, schreibt Levinas in *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 383.

13 Programmatisch heißt es hierzu: »Das Auge leuchtet nicht, es spricht.« (Ebd., S. 89) Levinas' vollzieht diese Wendung vom Register des Optischen ins Register des Sprachlichen vor allem ein in: Ebd. Kap III.A. Vgl. dazu auch: Seán Hand: »The other voice. Ethics and expression in Emmanuel Levinas«, in: *History of the Human Sciences*, Bd. 10, 1997, S. 56–68; ebenso: Edith Wyschogrod, »Language and alterity in the thought of Levinas«, in: Simon Critchley und Robert Bernasconi (Hg.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge 2002, S. 188–205.

14 Levinas betont hier den Doppelsinn des französischen *regarder*, das neben dem »Ansehen« zugleich auch ein »Angehen« bezeichnen kann. Vgl. *Ethik und Unendliches*, a.a.O., S. 72.

druck, wenn er programmatisch festhält: »Das Angesicht spricht.«¹⁵ Kommen wir nun zurück auf die ursprüngliche Beobachtung von Levinas, dass in der Situation Von-Angesicht-zu-Angesicht eine Forderung vom Blick des Anderen an uns ergeht, dann können wir diese Forderung im Anschluss an Levinas als den ›Anspruch des Anderen‹ bezeichnen.

Im Verlauf seiner theoretischen Arbeiten, die auf die Veröffentlichung von *Totalität und Unendlichkeit* folgen, hat Levinas die Struktur dieses Anspruchs zunehmend ausdifferenziert. Dabei tritt die Blickbeziehung gegenüber der Sprachbeziehung immer weiter in den Hintergrund. Was zunächst noch mithilfe der Sprache als Differenz zwischen Sehen und Ansehen gefasst worden war, wird nun als innersprachliche Differenz reformuliert. Dazu führt Levinas in *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* die Unterscheidung zwischen dem Sagen (*dire*) und dem Gesagten (*dit*) ein. Von tragender Bedeutung ist hier vor allem die Sphäre des Sagens, die im Gegensatz zum Gesagten, welches für die propositionale, inhaltliche Dimension der Sprache entsteht, im schlichten Anzeigen des Faktums des Sprechens selbst besteht: Es ist »Zeichengeben vom Zeichengeben«, wie es Levinas wiederholt nennt, oder in Paraphrase: Es ist Zeichengeben vom Sprechen, Ausdruck vom Sprechen, Sprechen vom Sprechen.¹⁶ Was bedeutet es aber, davon zu sprechen, dass man spricht? Gehen wir davon aus, dass normalerweise nicht mit Dingen, sondern mit Menschen gesprochen wird, dann ist das Sprechen dadurch charakterisiert, dass sich Jemand an Jemanden wendet. Vom Sprechen Zeichen zu geben, heißt daher zuallererst, diese Struktur kenntlich zu machen, indem sie selbst ausgedrückt wird. Während die Bedeutung des Gesagten also im semantischen Gehalt einer Aussage liegt, besteht die Bedeutung des Sagens darin, auszudrücken, dass ein Mensch zu einem Mensch spricht. Versteht man den Anspruch des Anderen aus dieser Perspektive, dann besteht er darin, auszudrücken, dass sich Jemand an Jemanden richtet, ist er Ausdruck eines Sich-an-Jemanden-Richtens – und insofern ich selbst der Empfänger des Anspruchs bin, handelt es sich um ein: Sich-an-mich-Richten.¹⁷

15 Levinas, »Die Spur des Anderen«, a.a.O., S. 221.

16 Vgl. etwa: »Sagen heißt so Zeichengeben von nichts anderem als von ebenjener Zeichenhaftigkeit, jener Bedeutsamkeit der Ausgesetztheit [...]« (Levinas, *Jenseits des Seins*, a.a.O., S. 313)

17 Vgl. dazu auch Jacques Derrida in *Politik der Freundschaft*, a.a.O., der seine gesamten Überlegungen von einem »Sich-richten-an« in Form des Vokativs »O meine Freunde, es gibt keinen Freund« ausgehen lässt (ebd., S. 9). Die Bedeutung des ›Sagens‹ kehrt auch Simon Critchley heraus, wenn er schreibt, man könnte sagen, »daß der Inhalt meiner Worte, ihre identifizierbare Bedeutung, das Gesagte ist, während das Sagen die Tatsache des Adressierens dieser Worte an einen Gesprächspartner ist. Das Sagen ist die reine Radikalität des menschlichen Sprechens, von dir an mich

Im Mittelpunkt des Sagens steht also der Akt der Adressierung, ohne den das Sprechen ein zielloses Hervorbringen von Lauten wäre. Erst dieser macht aus dem Sprechen einen Sprechakt, der ein anderes Subjekt zur Antwort auffordert. Versteht man nun die Begegnung mit dem Angesicht von der Unterscheidung zwischen Sagen und Gesagtem her, dann ereignet sich hier ein Sagen ohne jedes Gesagte. Denn das Angesicht des Anderen spricht noch nicht über etwas, es ist keine artikulierte Rede, sondern die reine Faktizität des Sprechens: Es ist Adressierung und Appell – die schiere Forderung nach einer Antwort.

Die Antwort

Ausgehend vom Ereignis der Adressierung beschreibt Levinas in einem zweiten Schritt das Verhältnis von Anspruch und Antwort. Seine Grundthese lautet dabei, dass man den Anspruch des Anderen nicht unerwidert lassen kann. Denn in dem Augenblick, wo wir mit ihm konfrontiert sind, können wir nicht einfach so tun, als ob nichts geschehen wäre, vielmehr sind wir gezwungen, auf irgendeine Art und Weise auf diesen Anspruch einzugehen. »Die Rede«, so hält Levinas fest, »verpflichtet zum Eingehen auf die Rede.«¹⁸ Er versucht diese These deutlich zu machen, indem er an verschiedenen Stellen seines Werkes Möglichkeiten diskutiert, durch die ein Subjekt dem Anspruch zu entkommen versucht. Die erste besteht im Versuch der *Abweisung*; sei es durch eine freundliche Ablehnung, ein harsches »Jetzt nicht!« oder durch eine abwertende Beleidigung. In jedem Fall soll hier der Anspruch des Anderen dadurch abgeschüttelt werden, dass er abgelehnt wird. Dabei muss das Subjekt jedoch feststellen, dass sich der Anspruch nicht zurückweisen lässt – vielmehr ist die Zurückweisung des Anspruchs selbst schon als eine Antwort zu verstehen. Auch dann nämlich, wenn sie nicht auf den konkreten Inhalt des Anspruchs eingeht, stellt die Abweisung eine Erwiderung auf den Akt der Adressierung dar. Die zweite Möglichkeit, die Levinas erwähnt, besteht in dem Versuch, dem Anspruch des Anderen durch *Schweigen* zu entkommen. Schweigen wird oftmals mit Nichtstun gleichgesetzt, was die Vermutung nahelegen könnte, dass es eine Möglichkeit wäre, dem Anspruch durch die Einnahme einer neutralen Haltung zu entgehen. Doch können wir uns durch das Nichtstun wirklich dem Anspruch des Anderen entziehen? Nein. Denn nichts zu sagen heißt nicht, nichts getan zu haben, als ob in der Welt

adressiert, des Ereignisses, mit einem Anderen in Beziehung zu stehen.« (Simon Critchley, »Eine Vertiefung der ethischen Sprache und Methode: Levinas ›Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht‹«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 42, 1994, S. 643-651, hier: S. 649)

18 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 289.

nichts geschehen wäre, sondern es heißt, mit Nichts etwas getan, nämlich den Anderen nicht beachtet oder ignoriert zu haben. So ist also noch das Schweigen eine Erwiderung des Anspruchs und zeigt damit, dass es keine Möglichkeit gibt, der Beziehung zum Anderen zu entgehen. Levinas spricht diesbezüglich davon, dass man sich »der Rede, die von der Epiphanie des Angesichts eröffnet wird, nicht durch das Schweigen entziehen kann«. ¹⁹ Eine letzte Möglichkeit, dem Anspruch des Anderen zu entgehen, könnte in der *Delegation* der Antwort gesucht werden. Doch auch dieser Versuch vermag den vom Anderen abgesteckten Horizont nicht zu verlassen. Denn nur ich bin vom Anderen angesprochen worden, und auch wenn ich meine Antwort an einen Dritten delegiere, so ist diese Delegation doch selbst schon wieder eine Haltung. Das Wort weiterzureichen bedeutet bereits, Stellung zum Anspruch zu nehmen. Weil also selbst in der Delegation niemand an meine Stelle als Angesprochener treten kann, zeigt sich auch hier die Unmöglichkeit, dem Anspruch des Anderen zu entgehen.

Levinas' Überlegungen zur Unabwendbarkeit der Antwort sind oftmals mithilfe der Wendung, dass wir auf den Anspruch des Anderen »nicht nicht antworten« können, reformuliert worden. ²⁰ Diese Wendung macht deutlich, dass der Anspruch des Anderen nicht neutralisiert werden kann, da selbst die Verweigerung der Antwort noch als eine Reaktion verstanden werden muss, die eben jenen Anspruch, den sie abzuweisen versucht, in seinem Drängen bestätigt. Levinas bezeichnet dieses Insistieren des Anspruchs auch als ein »Ausgesetztsein an den Anderen, ohne dieses Ausgesetztsein selbst noch einmal übernehmen zu können« – oder auch mit einer seiner am meisten geschätzten rhetorischen Figuren als »Ausgesetztsein des Ausgesetztseins«. ²¹ Was er hier mithilfe der Figur der Hyperbel deutlich zu machen versucht, ist die Unhintergebarkeit des Anspruchs des Anderen. Empfänger eines Anspruchs zu sein, bedeutet, auf elementare Art und Weise zu einer Antwort genötigt zu sein. Unerbittlich geht uns der

19 Ebd., S. 288.

20 Vgl. exemplarisch Bernhard Waldenfels: »Der Anspruch, der etwas zu sehen, zu denken, zu tun und zu fühlen gibt, tritt auf mit einer *Unausweichlichkeit* [...] Sie führt dazu, dass ich auf einen vernommenen Anspruch nicht nicht antworten kann, denn auch eine Nichtantwort wäre eine Antwort.« (Bernhard Waldenfels, »Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie«, in: ders. und Iris Därmann (Hg.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München 1998, S. 35-50, hier: S. 46) Ähnlich hält auch Adriaan Peperzak fest: »Der Umstand, dass jemand spricht, genügt bereits für die Unabweisbarkeit und Notwendigkeit der Antwort.« (Adriaan Peperzak, »Daß ein Gespräch wir sind«, in: Bernhard Waldenfels und Iris Därmann (Hg.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München 1998, S. 17-34, hier: S. 19)

21 Levinas, *Jenseits des Seins*, a.a.O., S. 50.

Anspruch des Anderen an, fordert er von uns eine Antwort, ohne dass wir uns ihm entziehen könnten. Diese Unabwendbarkeit hat Jacques Derrida im Anschluss an Levinas mit der für ihn so typischen Wendung ins Futur II auf den Punkt gebracht: »Er wird verpflichtet haben«.²² Das Eigentümliche an dieser Konstruktion ist, dass sie auf eine zukünftige Vergangenheit verweist und dadurch eine Situation zu benennen imstande ist, in der etwas immer schon stattgefunden haben wird. Damit vermag sie auszudrücken, dass sich die Erwidderung auf den Anspruch jeder Verfügungsgewalt entzieht. Jenseits jedes Entscheidungsspielraums nennt die Formulierung »wird haben« die Unumgänglichkeit einer Stellungnahme, auf die der Anspruch des Anderen je schon verpflichtet hat.

Die Responsibilität

Wir haben nun gesehen, dass sich die Situation Von-Angesicht-zu-Angesicht für Levinas durch ein notwendiges Bedingungsverhältnis zwischen Anspruch und Antwort auszeichnet. Einem anderen Menschen zu begegnen, bedeutet, seinem Anspruch ausgesetzt und damit zu einer Antwort gezwungen zu sein. Der Anspruch hat also einen performativen Charakter: Er macht das angesprochene Subjekt zu einem antwortenden Subjekt. Es ist nun genau diese Unausweichlichkeit der Antwort, von der aus Levinas das »ethische Wesen der Sprache« freilegen möchte.²³ Das »Antworten auf« (*répondre à*) ist für ihn nämlich immer auch mit einer »Verantwortung für« (*répondre de*) und einer »Verantwortung vor« (*répondre devant*) verbunden.²⁴ Wie Levinas die Verwandtschaft zwischen diesen drei Begriffen versteht, die sich im Französischen noch einmal deutlicher als im Deutschen zeigt, gilt es im Folgenden aufzuklären.

Wenden wir uns zunächst der Redeweise zu, dass wir »Verantwortung für« etwas übernehmen, was wir sagen oder tun. Alltätlich wird der Begriff in dieser Verwendungsweise in einem Sinn gebraucht, der darauf beruht, dass sich das

22 Jacques Derrida, »Eben in diesem Moment in diesem Werk findest du mich« (1980), aus dem Französischen von Elisabeth Weber, in: Michael Mayer (Hg.), *Levinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie*, Gießen 1990, S. 42-84. Simon Critchley weist darauf hin, dass das Futur II aufgrund dieser Konstellation eine entscheidende Bedeutung für Derrida und Levinas besitzt. Vgl. Simon Critchley, »Bois. Derridas Final Word on Levinas«, in: Robert Bernasconi und Simon Critchley (Hg.), *Re-Reading Levinas*, Bloomington 1995, S. 162-189, S. 168.

23 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 288.

24 Den Zusammenhang dieser drei Bedeutungsschichten streicht Derrida im Anschluss an Levinas heraus: »Stets trägt man Verantwortung für und verantwortet sich vor, indem man antwortet auf. Die letzte Modalität scheint daher die ursprünglichste zu sein.« (Derrida, *Politik der Freundschaft*, a.a.O., S. 338)

Subjekt als Urheber einer Tat anerkennt. Als Voraussetzung einer solchen Anerkennung gilt wiederum, dass es die Tat, für die es Verantwortung übernimmt, nicht aus Zwang, sondern aus freien Stücken ausgeführt hat. Der Begriff der Freiheit scheint daher die Bedingung zu umreißen, die gegeben sein muss, damit man überhaupt von einer Verantwortung sprechen kann. Wie nun lässt sich dieses Verständnis von Verantwortung in einen Zusammenhang mit der Antwort des Subjekts bringen? Schließlich haben wir ja gerade gesehen, dass das Subjekt für Levinas nicht aus freien Stücken antwortet, sondern durch den Anspruch zu einer Antwort gezwungen wird. Können wir in diesem Fall also noch davon reden, dass es für seine Antwort verantwortlich ist? Ist das Subjekt durch den Anspruch des Anderen nicht vielmehr unfrei geworden?

Levinas versucht diese Fragen zu beantworten, indem er an die Stelle einer Vorstellung von Freiheit als autonomer Selbstbestimmung einen Begriff der Freiheit als heteronomer Selbstbestimmung setzt. Diesen scheinbar in sich widersprüchlichen Gedanken bringt sein Begriff der »eingesetzten Freiheit« zum Ausdruck.²⁵ Mit ihm will er deutlich machen, dass das Besondere des Verhältnisses Von-Angesicht-zu-Angesicht gerade darin liegt, dass das Subjekt durch den Zwang zur Antwort nicht aus der Verantwortung entlassen wird, sondern vielmehr Verantwortung für etwas übernehmen muss, dessen Anfang und Ursprung es gerade nicht selbst ist. Levinas spricht hier von einer »Verantwortung für den Anderen, für das, was nicht in mir begonnen hat«.²⁶ Warum sich in diesem Fall noch mit gutem Grund von Verantwortung reden lässt, kann damit begründet werden, dass das Subjekt zwar zu einer Antwort gezwungen ist, die Art und Weise, wie es diese Antwort gibt, aber allein bei ihm liegt. Anders gesagt: Das »Dass« der Antwort ist zwar unvermeidlich, im »Wie« der Antwort aber liegt ein Freiheitsspielraum, welcher das Subjekt verantwortlich macht.²⁷ Der Anspruch des Anderen lässt dem Subjekt also die Möglichkeit der Freiheit innerhalb einer Unfreiheit: Zwar hat es dem Anderen zu antworten – wie genau diese Antwort jedoch ausfällt, welchen Sprechakt es wählt, liegt allein an ihm. Levinas hält diesen Doppelcharakter des Antwortgeschehens fest, wenn er schreibt:

25 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 438.

26 Levinas, *Jenseits des Seins*, a.a.O., S. 280.

27 »Die Antwort enthält also ein Moment der Notwendigkeit – das Daß – und ein Moment der Verantwortung – das Wie. Verantwortlich bin ich [...] in der Wahl meiner Antwortmöglichkeiten, die von der Andersheit, mit der ich konfrontiert bin, nicht vorweg determiniert ist. [...] Die Verantwortung besteht also präzise in der Entscheidung des Subjekts für diese oder jene Handlung, der Erfindung dieses oder jenes Sprechaktes gegenüber dem Anderen.« (Thomas Bedorf, *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*, Frankfurt am Main 2010, S. 141)

»Der Wille ist frei, diese Verantwortung zu übernehmen, wie es ihm gefällt; er ist nicht frei, diese Verantwortung selbst abzulehnen.«²⁸ Die Struktur der Responsivität bringt das Subjekt also unvermeidlich in eine Position der Responsibilität: Das Antworten auf den Anspruch des Anderen ist immer mit einer Verantwortung für dieses Antworten verbunden.

Nachdem damit der Zusammenhang zwischen der ›Antwort auf‹ und der ›Verantwortung für‹ geklärt ist, können wir uns im nächsten Schritt dem Begriff der ›Verantwortung vor‹ zuwenden, der mehr oder weniger die Schlussfolgerung aus dem bisher Gesagten darstellt: Insofern ein Subjekt nämlich Verantwortung für seine Antwort auf den Anspruch des Anderen übernehmen muss, wird es früher oder später auch für eben diese Antwort einstehen müssen. Und zwar in dem Sinn, dass es sein Antworthandeln vor dem Anderen rechtfertigen muss. Denn auch wenn der Anspruch einen Nötigungscharakter besitzt, insofern er nicht abgelehnt werden kann, so bleibt im Zuge des Antworthandelns doch immer ein Spielraum für Entscheidungen, für die Verantwortung übernommen werden muss. Das hat zur Folge, dass das Subjekt die Vorstellung eines Guten ausbildet, mit dessen Hilfe sich sein vergangenes und zukünftiges Tun begründen und rechtfertigen lässt. Wenn ein Subjekt in der Beziehung zu Anderen aber notwendig dazu aufgerufen ist, eine Vorstellung des Guten zu entwickeln, dann können wir sagen, dass seine Beziehung zu ihm zum Ursprung einer grundlegenden Moralität wird. In der Folge seiner *Verantwortung für die Antwort auf* den Anspruch des Anderen wird das Subjekt also dazu gebracht, eine *Verantwortung vor* dem Anderen zu übernehmen, wobei sich diese Übernahme auf konsistente Weise nur dadurch vollziehen kann, dass das Subjekt moralische Maßstäbe ausbildet, an denen es sein Antworthandeln orientiert. Aus der Responsibilität der Responsivität erwächst so auf ganz unmittelbare Weise ein Reich der Moralität – ein Reich, das freilich nur in dem Maße gedeiht und wächst, wie es die gesellschaftlichen Bedingungen dem Subjekt überhaupt ermöglichen, die ihm auferlegte Verantwortung anzunehmen.

Weil das Zusammenspiel von Responsivität und Responsibilität für Levinas das Stiftungsmoment des Moralischen bildet, ist seine Philosophie auch immer wieder als eine Form der *responsiven Ethik* gekennzeichnet worden. Deren Grundlage, so haben wir gesehen, bildet das Zusammenspiel von Anspruch, Antwort und Verantwortung: Während die Analyse des Anspruch deutlich ge-

28 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 317. Vgl. ebenso Derrida: »Diese Verantwortung, die uns, wenn man so sagen kann, unserer Freiheit überantwortet, ohne sie uns zu lassen, kommt vom anderen aus über uns.« (Derrida, *Politik der Freundschaft*, a.a.O., S. 310)

macht hat, das wir in der Beziehung Von-Angesicht-zu-Angesicht vom Anderen betroffen sind, insofern wir dem Akt der Adressierung nicht entgehen können, hat die Untersuchung der Antwort gezeigt, dass die Erwiderung nicht suspendiert werden kann, da selbst das Ignorieren des Anspruchs noch eine Antwort ist. Das Moment der Verantwortung, so haben wir nun gesehen, bringt zum Ausdruck, dass zwischen Anspruch und Antwort ein Spielraum der Freiheit bestehen bleibt, den das Subjekt nur mithilfe der Moralität auszufüllen vermag. Dabei ist bis zu diesem Punkt noch völlig ungeklärt geblieben, worin die normativen Fundamente dieser Moralität bestehen. Bisher scheint es sich um eine ganz und gar formale Konzeption von Moralität zu handeln, die durch verschiedenste Inhalte ausgefüllt werden kann: sei es das Gute jenseits des Seins bei Platon, die Praxis der Tugend bei Aristoteles, die Erfahrung des Mitleids bei Hume, das höchstmögliche Glück der Zahl bei Mill, das moralische Gesetz bei Kant, der Ruf des Gewissens bei Heidegger oder das Nichtidentische bei Adorno.²⁹ Bislang ist noch nicht weiter deutlich geworden, worin genau der normative Maßstab des Antworthandelns besteht. Um diesen Maßstab und die mit ihm verbundenen Konsequenzen ausfindig zu machen, werde ich im nächsten Schritt die drei Stufen von Anspruch, Antwort und Verantwortung noch einmal aufnehmen und auf ihre normativen Implikationen hin befragen.

4.2 Die Verantwortung für den Anderen

Nachdem ich im ersten Abschnitt Levinas' Überlegungen zur Beziehung Von-Angesicht-zu-Angesicht im Ausgang von einer responsiven Lesart rekonstruiert habe, will ich seine Gedanken jetzt in einem zweiten Schritt einer normativen Lesart unterziehen. Das heißt, dass es mir in der Folge nicht mehr so sehr um das unvermeidliche ›Dass‹, sondern um das ›Wie‹ der Antwort gehen wird – oder, wie sich Levinas ausdrückt: »Der Anruf reduziert sich nicht darauf, ein Korrelat herbeizurufen. Der Anruf läßt Raum für einen Seinsprozeß [...].«³⁰ Während die responsive Analyse bisher gezeigt hat, dass eine Antwort auf den Anspruch des Anderen unumgänglich ist, soll die normative Analyse jetzt zeigen, dass hier nach einer bestimmten Form der Antwort gerufen wird. Dadurch soll deutlich werden, dass die Beziehung Von-Angesicht-zu-Angesicht nicht nur die Quelle einer mehr oder weniger formalen Konzeption von Verantwortung ist, sondern

29 Auch Simon Critchley hält fest, dass der »formale Begriff der Forderung mit verschiedenen Inhalten gefüllt werden kann«. Vgl. ders., *Unendlich fordernd*, a.a.O., S. 23.

30 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 313.

zugleich auch einen Maßstab enthält, an dem sich die Verantwortung bemisst: die Verletzbarkeit des anderen Menschen. Levinas rekonstruiert diese Verletzbarkeit zunächst im Ausgang vom Begriff der *Nacktheit*, mit dessen Hilfe er zeigen will, dass wir durch den Anspruch immer schon mit einer existenziellen Verletzbarkeit des Nächsten konfrontiert sind. Ausgehend von dieser Verletzbarkeit zeigt er, dass die Antwort, nach welcher der Anspruch verlangt, in normativer Hinsicht nur in einer sprachlich artikulierten Antwort bestehen kann. Im Unterschied zur responsiven Analyse haben wir es bei der normativen Analyse daher nicht mehr mit einem weiten, sondern mit einem *engen Antwortbegriff* zu tun. Dieser, so werde ich dann in einem letzten Schritt deutlich machen, lässt sich in zwei Registern ausformulieren. Einerseits im Register einer *singulären Gerechtigkeit*, in der es gilt, allein für die Verletzbarkeit unseres Nächsten Sorge zu tragen, und andererseits im Register einer *allgemeinen Gerechtigkeit*, in der es um die Sorge um die Verletzbarkeit aller Menschen geht. Es sind diese beiden Formen der Gerechtigkeit, die für Levinas den normativen Maßstab bilden, an dem sich die Antwort auf den Anspruch den anderen Menschen zu bemessen hat.

Die Nacktheit des Anspruchs

Die normative Dimension des Anspruchs des Anderen wird an all jenen Stellen deutlich, an denen Levinas den Anspruch nicht mehr nur als *Forderung* (*exigence*), sondern auch als *Appell* (*appel*) beschreibt – wobei letzterer auch oftmals als ein Anrufen, Bitten oder Ersuchen paraphrasiert wird. Im Zentrum all dieser Beschreibungen des Anspruchs steht dabei der Begriff der *Nacktheit* (*nudité*).³¹ Dass dieser Begriff die Grundlage der appellativen Dimension des Anspruchs bildet, macht Levinas in einer Vorlesung aus dem Jahr 1975 deutlich: »Jemand, der sich durch seine Nacktheit – das Angesicht – ausdrückt, ist jemand, der dadurch an mich appelliert, jemand der sich in meine Verantwortung

31 Die tragende Rolle der Nacktheit im Anspruch hat Levinas auch noch in dem 1987 verfassten Vorwort zur deutschen Ausgabe von *Totalität und Unendlichkeit* nachdrücklich herausgekehrt, wo er die menschliche Nacktheit als das eigentliche treibende Moment der sozialen Begegnung auszeichnet. Einschlägig steht hierfür auch die Aussage: »Sich als Angesicht manifestieren heißt, sich in seiner Nacktheit präsentieren.« (Ebd., S. 286) Eine Auseinandersetzung mit dem Begriff der Nacktheit findet sich auch bei: Roger Burggraeve, »Violence and the Vulnerable Face of the Other. The Vision of Emmanuel Levinas on Moral Evil and Our Responsibility«, in: *Journal of Social Philosophy*, Bd. 30, Heft 1, S. 29-45; sowie bei: Gürtler, *Elementare Ethik*, a.a.O., S. 101 f.

beginnt: Von nun ab bin ich für ihn verantwortlich.«³² Nacktheit und Appell scheinen bei Levinas also in einem engen Zusammenhang zu stehen. Mehr noch: Die normative Seite des Anspruchs scheint sich überhaupt erst im Ausgang von diesem Begriff zu erschließen. Um dem Appellcharakter des Anspruchs auf die Spur zu kommen, müssen wir daher zunächst besser verstehen, worin die spezifische Nacktheit des Anspruchs besteht.

In einer zentralen Passage über die Ethik der Rede aus *Totalität und Unendlichkeit* unterscheidet Levinas drei Formen der Nacktheit: die Nacktheit der Dinge, die Nacktheit des Leibes und die Nacktheit des Angesichts.³³ Erstere bestimmt er als Überschuss einer Sache über ihre Finalität. Gemeint ist damit, dass all dasjenige, was nicht in der Zweckmäßigkeit einer Sache aufgeht, deren eigentliche Blöße ausmacht. Während diese Form der Blöße für Levinas nichts mit der Nacktheit des Angesichts gemein hat, steht die leibliche Nacktheit für ihn mit dieser in einer engen Verbindung: Die »Nacktheit des Leibes«, so hält er fest, »bezieht sich immer in der einen oder anderen Weise auf die Nacktheit des Angesichts«.³⁴ Die hier angedeutete Verbindung zwischen der Blöße des Angesichts und der Blöße des Leibes zieht sich nun wie ein roter Faden durch Levinas weitere Überlegungen. Überall dort nämlich, wo es darum gehen wird, die spezifische Beschaffenheit der Nacktheit des Angesichts deutlich zu machen, wird Levinas auf das Vokabular der Leiblichkeit zurückgreifen. Dabei ist natürlich nicht gemeint, dass die Nacktheit des Angesichts in der Nacktheit des Leibes besteht – auch wenn er manchmal hervorhebt, dass das Gesicht tatsächlich der am meisten ungeschützte und offen daliegende Teil des Körpers ist –,³⁵ sondern vielmehr, dass in der Blöße des Leibes besonders gut jene Beschaffenheit zum Ausdruck kommt, welche die Blöße des Angesichts auszeichnet. Das entscheidende Charakteristikum der leiblichen Nacktheit besteht für Levinas nun in deren Bedürftigkeit: sie ist in erster Linie Not – eine Not, deren drängenden Charakter er immer wieder dadurch deutlich zu machen versucht, dass er sie als »Frieren, Hunger und Durst leiden« beschreibt.³⁶ Der Bezug auf diese Notlagen soll deutlich machen, dass mit der Nacktheit eine existenzielle Verletzbarkeit des

32 Vgl. Emmanuel Levinas, *Gott, der Tod und die Zeit* (1993), aus dem Französischen von Astrid Nettling und Ulrike Wasel, Wien 1996, hier: S. 22.

33 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 100 ff.

34 Ebd., S. 102. Dort heißt es auch: »Die Nacktheit des Angesichts setzt sich fort in der Nacktheit des Leibes.«

35 Vgl. Levinas, *Ethik und Unendliches*, a.a.O., S. 64 f.

36 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 162. Ebenso: »So viele entgegengesetzte Bewegungen [...] treten im leiblichen Sein des Menschen zusammen; dieses ist Nacktheit und Not, die der anonymen Exteriorität der Hitze und der Kälte ausgesetzt sind.« (Ebd., S. 254)

Lebens des Subjekts gemeint ist. Wenn Levinas nun in der Folge wiederholt vom Angesicht »in seiner Not« spricht, dann können wir ihn also so verstehen, dass die an der Leiblichkeit diagnostizierte Verletzbarkeit für ihn eben jenes Moment ausmacht, durch das sich auch die Nacktheit des Angesichts auszeichnet.³⁷

Freilich nun bleibt die so gegebene Erklärung unbefriedigend. Auf dem Umweg über die leibliche Blöße macht uns Levinas nämlich lediglich deutlich, dass die Nacktheit des Angesichts aus der Verletzbarkeit des Subjekts resultiert, aber nicht, worin die Ursache dieser Verletzbarkeit liegt. Levinas' Argumentation bleibt so in zwei Hinsichten ungenügend: Zum einen ist die Deutung der Nacktheit des Angesichts im Ausgang von der Nacktheit des Leibes insofern nur wenig aufschlussreich, als hier die besondere normative Qualität des Anspruchs von der physischen Bedürftigkeit her expliziert wird. Der Anspruch des Anderen, so hatten wir aber gesehen, ist wesentlich ein sprachlicher Vorgang; seine eigentliche Domäne kann nicht das Register des Physischen sein, sondern er muss vielmehr im Register des Symbolischen zum Ausdruck kommen. Levinas' Beschreibung der leiblichen Nacktheit vermag diese Sphäre des Symbolischen aber gar nicht zu erreichen, weil sie diese entlang von Hunger, Durst und Kälte von vornherein auf das Register des Physischen reduziert. Der Versuch der Präzisierung des Begriffs der Nacktheit des Angesichts durch seine Übersetzung ins Register der Leiblichkeit kann daher keine geeignete Lösung sein, um die normative Seite des Anspruchs angemessen zu beschreiben. Zum anderen vermag der Umweg über die Leiblichkeit keine subjekttheoretische Verankerung des Begriffs der Nacktheit zu liefern. Weitestgehend ungeklärt bleibt nämlich, warum wir im Angesicht des Anderen je schon einer Nacktheit von der beschriebenen Qualität begegnen sollten. Indem Levinas auf das Register der Leiblichkeit zurückgreift, scheint er mir diese Frage weniger zu klären als vielmehr einfach aufzuschieben. Das Phänomen der Nacktheit wird so eher zu einer apodiktischen Setzung, denn zum Ergebnis einer detaillierten phänomenologischen Analyse.

Die normative Lesart des Anspruchs des Anderen kann meiner Meinung nach daher nur dann aufrechterhalten werden, wenn sich klären lässt, inwiefern die Nacktheit des Angesichts subjekttheoretisch im Register des Symbolischen fundiert ist. Damit sind wir an genau jenem Punkt angelangt, an dem wir uns die Überlegungen von Hegel zunutze machen können. Im letzten Kapitel hatte ich dafür argumentiert, Anerkennungs- und Alteritätstheorie im Verhältnis von Ruf und Antwort zu lesen. Jetzt wird deutlich, dass sich damit nicht nur eine Leerstelle im Denken von Hegel füllen lässt – nämlich was es bedeutet, ein Adressat

37 Vgl. etwa ebd., S. 287, 311 und 433.

des Begehrens nach Anerkennung zu sein –, sondern anders herum auch eine Leerstelle im Denken von Levinas: Hegels Theorie der Anerkennung erlaubt es nämlich, eben jenes Phänomen, das Levinas zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen macht, theoretisch einzuholen. Was dieser als Nacktheit des Anspruchs bezeichnet, so lautet also die Idee, der ich hier folgen möchte, lässt sich am besten im Ausgang von der Theorie der Anerkennung verstehen, da sie eben jene theoretischen Ressourcen bereitstellt, die es uns ermöglichen, die von Levinas mit der Nacktheit in Verbindung gebrachte Eigenschaft der Verletzbarkeit auf dem Niveau des Anspruchs zu beschreiben.

Im Ausgang von der Theorie der Anerkennung lässt sich die Verletzbarkeit des Subjekts von eben jenem Mangel verstehen, den Hegel in seiner Auseinandersetzung mit dem theoretischen Selbstbewusstsein diagnostiziert hat. Dessen Problem, so hatte Hegel gezeigt, besteht darin, dass es alleine nicht in der Lage ist, Gewissheit von seinem eigenen Selbstverständnis zu erlangen. Sicherheit darüber, wer es ist, kann es nur dadurch gewinnen, dass es seine Vorstellung von sich in der Welt vergegenständlicht. Dieses Ziel, so hatte Hegel argumentiert, wird erst mit der Anerkennung durch Andere erreicht – erst durch sie nämlich erhält das Subjekt jene Form der sozialen Existenz, die es ihm erlaubt, Gewissheit von sich zu erlangen. Vor der Interaktion mit Anderen vermag das Subjekt daher nicht mit Sicherheit zu sagen, wer es ist oder ob es überhaupt existiert. Es befindet sich im Zustand einer existenziellen Verletzbarkeit, die nicht leiblicher, sondern sozialer Natur ist. Hegel hat den Prozess der Subjektwerdung damit im Ausgang von einer existenziellen Gefährdung des Lebens des Subjekts beschrieben, die weniger von dessen physischer, als vielmehr von dessen symbolischer Vulnerabilität herrührt. Was Levinas uns am Register des Physischen deutlich zu machen versucht hat, lässt sich mit Hegel also genuin im Register der Symbolischen verstehen.

Begreift man die von Levinas attestierte Verletzbarkeit des Subjekts derart vor dem Hintergrund von Hegels Theorie der Anerkennung, dann wird der appellative Charakter des Anspruchs schnell einsichtig. Schon bei Hegel hatten wir ja gesehen, dass sich dasjenige, was aus einer theoretischen Perspektive als Mangel rekonstruiert werden kann, aus der phänomenalen Erfahrungsperspektive zunächst einmal als Verlangen zeigt. Hegel hatte hierfür den Terminus der ›Begierde überhaupt‹ gebraucht, die ich dann in der Folge als ›Begehren nach Anerkennung‹ reformuliert hatte. Es braucht nun nicht mehr als eine letzte begriffliche Übersetzungsleistung, um zu verstehen, wie dieses Begehren nach Anerkennung die Form eines Anrufs annimmt. Worauf das Begehren nach Anerkennung wesentlich zielt, so hatten wir ja gesehen, war die Bestätigung des Selbstverständnisses des Subjekts durch einen Anderen. Eine sinnliche Erschei-

nungsform erhält dieses Begehren nun genau in jenem Moment, wo es die Form eines Anrufs annimmt, in dem sich das ›Verlangen nach‹ als ›Ruf nach‹ artikuliert. Der Anruf, den Levinas zum Ausgangspunkt der normativen Dimension des Anspruchs macht, kann daher, so denke ich, als die einfachste Form der Artikulation des von Hegel diagnostizierten Begehrens nach Anerkennung verstanden werden – eine Artikulation, die nicht auf das gesprochene Wort angewiesen ist, sondern die sich vielmehr in eben jener Erscheinung zeigt, die Levinas das Angesicht nennt. Im selben Zuge, wie sich das Begehren als Ruf charakterisieren lässt, lässt sich die Form der Anerkennung, auf die dieser Ruf zielt, als Tatsache des Antwortgebens beschreiben, insofern jede Form der Antwort diejenige Rede, auf die sie antwortet, bestätigt. Das Antwortgeben ist daher als die grundlegendste Form der Anerkennung zu verstehen. Wenn sich nun aber dasjenige, was sich mit Hegel als Begehren beschreiben lässt, als Ruf artikuliert und wenn sich die geforderte Anerkennung zuallererst in der Antwort des Anderen inkarniert, dann lässt sich das Begehren nach Anerkennung auch als *Ruf nach einer Antwort* verstehen.

Auf der Basis dieses Anrufs lässt sich nun verständlich machen, wie die Verletzbarkeit des Subjekts Eingang in die Situation Von-Angesicht-zu-Angesicht findet. Denn einerseits, so haben wir gesehen, ist der Gegenstand dieses Anrufs nicht einfach eine kontingente Tatsache aus dem sozialen Lebens des Subjekts, sondern das grundlegende Faktum seiner sozialen Existenz. Und andererseits steht eben diese soziale Existenz in der Beziehung zum angerufenen Subjekt auf dem Spiel. Ich war auf diesen Punkt bereits im Zuge meiner sozialontologischen Deutung des Herr-Knecht-Verhältnisses zu sprechen gekommen. Dort hatte ich argumentiert, dass sich ein Subjekt, in dem Moment, wo es ein anderes Subjekt anruft, in besonderer Weise verletzbar macht. Durch seinen Anruf erkennt es nämlich das andere Subjekt als eines an, dessen Antwort für es von Bedeutung ist. Das hat zur Folge, dass es sich im Fall einer verletzenden Antwort auch nicht einfach von dieser frei machen kann, sondern diese vielmehr in sein Selbstverständnis integrieren muss. Die beiden genannten Punkte haben zur Folge, dass der Anruf die Situation Von-Angesicht-zu-Angesicht immer im Licht der symbolischen Verletzbarkeit des Subjekts erscheinen lässt – eine Verletzbarkeit, die durch den Anruf nicht einfach repräsentiert, sondern durch diesen vielmehr allererst erzeugt wird. Anders gesagt: Der Ruf nach einer Antwort, der um die Sicherung der sozialen Existenz des Subjekts besorgt ist, bringt eine symbolische Verletzbarkeit hervor, mit welcher das angerufene Subjekt im Zuge seines Antworthandelns umgehen muss.

Deutlich wird jetzt, dass im Rückgriff auf Hegels Theorie der Anerkennung eben jene beiden Probleme gelöst werden können, die bei der Rekonstruktion

von Levinas' Begriff der Nacktheit aufgetaucht waren. Zum einen lässt sich die Verletzbarkeit des Subjekts in der Tiefenstruktur von Subjektivität verankern, wodurch sie keine unhintergehbare phänomenale Setzung mehr darstellt, sondern vielmehr eine Bedingung der Lebensweise selbstbewusster Wesen. Zum anderen lässt sich diese Verletzbarkeit genuin auf der Ebene des Symbolischen beschreiben, insofern sie nicht im Register der physischen Bedürftigkeit, sondern im Register der Rede verstanden wird.

Nachdem nun deutlich geworden ist, dass uns die Nacktheit des Angesichts des Anderen in Form der Verletzbarkeit seines Anrufs begegnet, will ich jetzt den Faden einer normativen Lesart wieder aufnehmen. Auf der Basis der vorgestellten Überlegungen lässt sich der normative Charakter der Begegnung Von-Angesicht-zu-Angesicht jetzt nämlich als Effekt der durch den Anruf eröffneten Verletzbarkeit verstehen. Denn dasjenige, wonach der verletzbare Anspruch ruft, ist nicht einfach irgendeine beliebige Form der Antwort, sondern eine Antwort, die sich seiner Verletzbarkeit annimmt. Um das deutlich zu machen, hat Levinas den Anrufungscharakter des Anspruchs in Anlehnung an den Dekalog mithilfe der Formel »Du sollst nicht töten« (*Tu ne tueras point*) reformuliert.³⁸ Freilich hat er dabei in erster Linie einen Ruf nach physischer Unversehrtheit im Auge gehabt, insofern der Mord für ihn die extremste Form einer Verletzung darstellt. Im Zuge meiner anerkennungstheoretischen Lektüre der Nacktheit wurde nun aber deutlich, dass damit auch ein Verlangen nach sozialer Integrität gemeint sein kann. Das Tötungsverbot, an welches der Anspruch appelliert, bezieht sich dann nicht nur auf den physischen, sondern ebenso auf den sozialen Tod. Auf dessen grundlegende Bedeutung im Leben des Subjekts waren wir bei der Rekonstruktion von Hegels subjekttheoretischen Überlegungen gestoßen: Dort fungiert er als Chiffre für eben jenen Zustand, in welchem einem Subjekt gar keine Anerkennung von Anderen mehr zuteil wird, was zur Folge hat, dass dieses sich nicht mehr sicher sein kann, ob es überhaupt in der Welt existiert. Der Ausdruck des sozialen Todes kommt damit also in all jenen Situationen zur Anwendung, in denen die soziale Existenz des Subjekts von Auflösung bedroht ist. Die Formel

38 Für diese an vielen Stellen wiederkehrende Formulierung vgl. exemplarisch Emmanuel Levinas, »Ethik und Geist« (1952), in: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main 1996, S. 11-21, hier S. 18. An anderer Stelle drückt Levinas dieses Tötungsverbot auch als Bitte um Hilfestellung aus, wenn er davon spricht, dass es das »Angesicht des Anderen [ist], der den Selben um Hilfe anruft.« Und im Anschluss daran: »Meine Stellung als Ich besteht darin, dieser wesentlichen Not des Anderen begegnen zu können, Hilfsquellen zu finden.« (Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 136 und 311)

»Du sollst nicht töten« ist vor diesem theoretischen Hintergrund daher nicht mehr nur als Ruf nach leiblicher, sondern auch nach sozialer Unversehrtheit zu verstehen. Wie eine solche Unversehrtheit gewährleistet werden kann, werde ich versuchen, im nächsten Schritt deutlich zu machen.

Das Sagen der Antwort

Wenden wir uns nun noch einmal der Antwort zu, dann wird deutlich, dass mit der normativen Analyse ein ganz anderer Begriff der Antwort ins Spiel kommt, als wir ihn in der responsiven Analyse gefunden hatten. Während wir es dort in erster Linie mit einem *responsetheoretischen* Antwortbegriff zu tun hatten, in dem jede Form der Reaktion als eine Antwort verstanden wurde, haben wir es jetzt mit einem *anerkennungstheoretischen* Antwortbegriff zu tun, der die Möglichkeit der verweigerten Antwort kennt. Exemplarisch lässt sich die Divergenz zwischen beiden Perspektiven am Phänomen des Schweigens aufzeigen. Dieses, so hatte ich im Zuge der responsiven Analyse argumentiert, stellt insofern eine Form der Antwort dar, als es nicht als Einnahme einer neutralen, sondern vielmehr einer bedeutungsvollen Haltung zu verstehen ist – im Alltag sprechen wir diesbezüglich auch von einem ›bereden‹ oder einem ›sprechenden‹ Schweigen. Aus responsetheoretischer Perspektive lässt sich das Schweigen daher als ein Sprechakt unter anderen verstehen. Das hat zur Folge, dass es aus dieser Perspektive keine Antwortverweigerung geben kann. Dadurch geht jedoch eine wichtige begriffliche Differenzierung verloren, wie ein Blick auf unsere Alltagssprache zeigt: Hier unterscheiden wir sehr genau, ob ein Gegenüber auf eine Frage oder einen Appell mit einem Sprechen oder einem Schweigen reagiert. Während wir im ersten Fall davon sprechen, dass der Andere uns eine Antwort *gegeben* hat, sprechen wir im zweiten Fall davon, dass er uns eine Antwort *verweigert* hat. Im Gegensatz zum responsetheoretischen Antwortbegriff verstehen wir das Schweigen im alltäglichen Umgang folglich gerade nicht als eine Antwort, sondern als Aussetzen der Antwort. Ich denke, dass uns diese alltagssprachliche Redeweise darauf hinweist, dass es wichtig ist, zwischen der gegebenen Antwort und der verweigerten Antwort zu unterscheiden.³⁹ Nur so lassen

39 Auch Bernhard Waldenfels kommt in seinen Überlegungen auf diese Verdopplung des Antwortbegriffs zu sprechen: »So ist im Deutschen nicht jede ›Erwiderung‹ oder ›Entgegnung‹ eine ›Antwort‹, die das erstrebte Wissen oder die gewünschte Auskunft enthält [...] Es gibt also Antworten, die im engeren Sinne keine sind, so die bloße Erwiderung, die ausweichende Antwort, die schweigende Antwort.« (Waldenfels, *Antwortregister*, a.a.O., S. 189) Auch Jacques Derrida nennt das Schweigen eine Form der »Nicht-Antwort«, die darin besteht, den Fluss der Rede zu unterbrechen.

sich konzeptuell jene Erfahrungen der Nichtbeachtung, der Unsichtbarkeit und des Übergehens begrifflich adäquat einholen, die mit dem Ausbleiben der Antwort verbunden sind. Dass auch Levinas diese Erfahrungen beständig mit im Auge gehabt hat, wird deutlich, wenn er festhält: »Das Schweigen ist nicht die einfache Abwesenheit des Wortes; auf dem Grunde des Schweigens liegt das Wort wie ein tückisch zurückgehaltenes Gelächter.«⁴⁰

Im Zentrum der Unterscheidung zwischen einem responsetheoretischen und einem anerkennungstheoretischen Ansatz steht also die Unterscheidung zwischen einem weiten und einem engen Antwortbegriff. Während der Vorteil des weiten Antwortbegriffs darin besteht, gerade keine grundlegende Unterscheidung zwischen Sprechen und Schweigen zu treffen und so den kommunikativen Charakter der verweigerten Antwort in den Blick nehmen zu können, besteht der Vorteil des engen Antwortbegriffs darin, hier eine Grenze zu ziehen und auf den rekognitiven Charakter der Antwort aufmerksam zu machen. Auch wenn dadurch deutlich wird, warum es *sinnvoll* sein kann, zwischen dem Antwortgeben und dem Antwortverweigern zu unterscheiden, so ist damit noch nicht geklärt, wie diese Grenze *konzeptuell* gezogen werden kann. Warum ist das Schweigen, allen voran das »beredte Schweigen«, keine Antwort im anerkennungstheoretischen Sinne? Diese Frage lässt sich beantworten, wenn wir uns Levinas' Analyse des Schweigens zuwenden.⁴¹ Dieses, so hält er zunächst fest, »ist die Kehrseite der Sprache: Der Gesprächspartner hat ein Zeichen gegeben, sich aber aller Deutung entzogen – und eben dies ist das Schweigen, das erschreckt.«⁴² Deutlich wird an dieser Aussage, dass Levinas das Schweigen zunächst einmal als ein Zeichengeben versteht – das ist die responsetheoretische Seite seiner Analyse: Das Schweigen ist nicht bedeutungslos, sondern bedeutungsvoll. Zugleich insistiert er aber auch darauf, dass das Schweigen die Schwelle zur Sprache noch nicht genommen hat, was er auf die Vieldeutigkeit des Zeichens zurückführt – damit scheint mir gemeint zu sein, dass man sich in der Konfrontation mit dem Schweigen des Anderen niemals sicher sein kann, ob dieses einen Anschluss oder einen Abbruch der Kommunikation darstellt. Anders gesagt: Das Schweigen könnte Zeichen davon sein, dass mich der Andere ignoriert, es könnte aber

Vgl. »Das Wort zum Empfang« (1996), in: *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Levinas*, aus dem Französischen von Reinold Werner, München 1999, S. 31-169, hier: S. 146.

40 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 127.

41 Eine weitreichendere Auseinandersetzung mit Levinas' Überlegungen zum Schweigen habe ich unternommen in: »Levinas – Von der Gewalt des Angesichts zu Gewalt des Schweigens«, in: Hannes Kuch und Steffen K. Herrmann (Hg.), *Philosophien sprachlicher Gewalt. Von Platon bis Butler*, Weilerswist 2010, S. 172-195.

42 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 127.

auch Zeichen davon sein, dass er temporär unfähig ist, sich zu artikulieren, weil ihm der Schreck, die Wut oder die Angst in den Gliedern sitzt und ihn lähmt. Das Schweigen lässt daher eine Ambivalenz im Modus der Adressierung zurück.

Die Ambivalenz des Schweigens zeigt sich besonders deutlich, wenn man es in Kontrast zur Gabe des Wortes stellt. Levinas kennzeichnet diese folgendermaßen: »Das Wort des Anderen besteht darin, daß es dem gegebenen Zeichen zur Hilfe kommt, daß es seine eigene zeichenhafte Manifestation unterstützt, daß es durch diese Assistenz die Zweideutigkeit heilt.«⁴³ Das Sprechen, so argumentiert er hier, besteht nicht nur darin, Zeichen zu geben, sondern darüber hinaus auch darin, dieser Zeichengabe beizustehen. Anderes gesagt: Das Sprechen zeichnet sich nicht allein durch die Eigenschaft des Zeichengebens aus, sondern dadurch, dass dieses Zeichengeben zugleich noch einmal gegeben wird: Es ist Zeichengeben vom Zeichengeben. Damit sind wir bei exakt jener Formulierung angelangt, die Levinas gewählt hatte, um deutlich zu machen, was er im Gegensatz zur Kategorie des Gesagten unter dem Sagen versteht. Während das Gesagte für den Mitteilungsgehalt der Sprache einsteht, steht das Sagen für den Akt der Adressierung ein, der aus dem Sprechen überhaupt erst einen Sprechakt macht, der an jemanden gerichtet ist.

Kommen wir noch einmal auf das Verhältnis von Anspruch und Antwort zurück, dann lässt sich jetzt klären, warum das Schweigen dieses Verhältnis untergräbt. Der Anspruch, so hatten wir gesehen, ist in normativer Hinsicht wesentlich als ein Ruf nach einer Antwort zu verstehen. Diese wird aber im Schweigen nicht gegeben, weil wir es hier nicht mit einem vollwertigen Sprachakt zu tun haben. Einen solchen stellt das Schweigen nicht dar, weil es den Anderen nicht als Anderen adressiert, sondern den Akt der Adressierung in der Schwebe hält. Die dadurch entstehende Inkompatibilität zwischen Anspruch und Schweigen lässt sich deutlich machen, wenn man zu ihrer Beschreibung noch einmal auf das Vokabular von Sagen und Gesagtem zurückgreift. Wenn der Anspruch des Angesichts nämlich ein Sagen *ohne* Gesagtes ist, ein reiner Akt der Adressierung ohne Mitteilung, dann kann das Schweigen als ein Gesagtes *ohne* Sagen verstanden werden, als ein Akt der Mitteilung ohne Adressierung. Anspruch und Schweigen würden dann zwei Extrempole markieren, in welche sich die Einheit von Sagen und Gesagtem auflösen kann. Während der Anspruch ein reines Sagen ist, ist das Schweigen ein vom Sagen nahezu vollständig abgelöstes Gesagtes – zwischen beiden besteht keinerlei Schnittfläche, die es erlauben würde, sie aufeinander zu beziehen. Folgt man diesen Überlegungen zum Charakter des Schweigens, wird verständlich, warum dieses aus einer anerkennungstheoreti-

43 Ebd.

schen Perspektive keine Antwort darstellen kann: Statt den Appell des Anderen zu bestätigen, lässt es ihn ins Leere laufen. Das hat zur Folge, dass sich das Subjekt nicht sicher sein kann, ob es für den Anderen überhaupt existiert. Es droht so in jenen Zustand des Mangels an Gewissheit von der eigenen Existenz zu geraten, den ich als sozialen Tod beschrieben hatte. Vor diesem kann ein Subjekt nur dadurch geschützt werden, dass sein Anspruch in Form einer sprachlich artikulierten Antwort erwidert wird; denn nur dort, wo miteinander gesprochen wird, vermag jene Form der sozialen Existenz zu entstehen, welche ein Subjekt benötigt, um die Gewissheit seiner selbst zu erreichen.

Die Gerechtigkeit der Verantwortung

Im Zuge der normativen Analyse des Anspruchs haben wir bisher gesehen, dass das Subjekt in der Situation Von-Angesicht-zu-Angesicht nicht mehr zu irgendeiner beliebigen Form der Antwort (im Sinne eines weiten Antwortbegriffs) aufgerufen ist, sondern zu einer sprachlich artikulierten Form der Antwort (im Sinne eines engen Antwortbegriffs), weil nur hier eben jene Anerkennung gegeben wird, die den Anspruch vor Verletzung zu schützen vermag. Mit der normativen Analyse verändert sich jedoch nicht nur die Form der Antwort, die in der Beziehung Von-Angesicht-zu-Angesicht im Spiel ist, es verändert sich auch die *Qualität* der geforderten Antwort. Das Verletzungsverbot, in welches der Anspruch des Anderen mündet, kann im Sprechen nur dann eingehalten werden, wenn die Antwort diesem Gerechtigkeit widerfahren lässt. Levinas macht dies deutlich, wenn er davon spricht, dass der Anspruch des Anderen »nach Gerechtigkeit schreit«. ⁴⁴ Die von ihm eingeforderte Gerechtigkeit kann dabei zwei grundlegend unterschiedliche Formen annehmen: Auf der einen Seite verlangt der Andere nach *singulärer Gerechtigkeit*, die ihn und nur ihn allein betrifft, und auf der anderen Seite verlangt er nach *allgemeiner Gerechtigkeit*, welche – um einen Ausdruck Kants zu paraphrasieren – die ganze Menschheit in seiner Person betrifft. Sehen wir nun, wie Levinas diese beiden Formen der Gerechtigkeit theoretisch genauer fasst. ⁴⁵

⁴⁴ Ebd., S. 311.

⁴⁵ Die Unterscheidung dieser zwei Formen der Gerechtigkeit orientiert sich an den unterschiedlichen Begriffen, die Levinas im Laufe seiner Arbeit gebraucht hat. In *Totalität und Unendlichkeit* nennt er die Verantwortung für die Einzigartigkeit des Anderen »Gerechtigkeit«, in *Jenseits des Seins* dagegen bezeichnet er damit gerade die Verantwortung für alle Anderen. Die zwei Begriffe der Gerechtigkeit, mit denen ich im Folgenden arbeite, finden sich bei Levinas also zwar der Sache nach sowohl im Früh- wie auch im Spätwerk – sie werden von ihm jedoch nicht gleichzeitig als »Gerechtigkeit« bezeichnet. Hinzu kommt, dass er die singuläre Gerechtigkeit oftmals auch als Verantwortung bezeichnet – jenem Begriff also, den ich hier als Oberbegriff gewählt

Wenden wir uns zunächst der singulären Gerechtigkeit zu. Levinas bestimmt sie folgendermaßen: »Gerechtigkeit besagt: Jedem ist der Andere der Nächste.«⁴⁶ Wir können die Pointe dieser Aussage zunächst so verstehen, dass in der singulären Gerechtigkeit nicht wir selbst im Zentrum stehen (»Jeder ist sich selbst der Nächste«), sondern einzig und allein der Andere.⁴⁷ Das hat seinen Grund darin, dass sich das Verletzungsverbot des Anspruchs des Anderen zunächst einmal nur auf diesen selbst bezieht. Der Anspruch ist vorerst völlig selbstreferentiell: Er verlangt allein den Schutz seiner eigenen Verletzbarkeit, ohne Rücksicht darauf zu nehmen, was das für einen Zweiten oder Dritten bedeutet. Der Begriff der singulären Gerechtigkeit erweist sich damit als ein *terminus technicus*, der mit unserem alltagssprachlichen Begriff der Gerechtigkeit nur noch wenig zu tun hat, insofern hierunter zumeist ein Ausgleich zwischen mindestens zwei Parteien gemeint ist. In der singulären Gerechtigkeit, wie Levinas sie vor Augen hat, geht es aber gerade nicht um einen Ausgleich zwischen dem Selbst und dem Anderen, sondern einzig und allein um die Person des Anderen. Anders gesagt: Die singuläre Gerechtigkeit basiert nicht auf dem Prinzip der Symmetrie, sondern auf dem Prinzip der Asymmetrie.⁴⁸

Die innerweltliche Erscheinung einer solchen singulären Gerechtigkeit lässt sich am besten am Beispiel der idealtypisch zugespitzten familiären *Fürsorge* zwischen Eltern und Kindern deutlich machen, da hier das Prinzip der Asymmetrie auf sehr plastische Weise zum Ausdruck kommt.⁴⁹ Kennzeichnend für die familiäre Fürsorge scheinen mir dabei drei Momente zu sein: Erstens wird an der Eltern-Kind-Beziehung deutlich, wie die Bedürfnisse des Nächsten die Wünsche

habe. Auch wenn Levinas' Terminologie sich nicht an das Gebot der Einheitlichkeit hält und die von mir gewählte Terminologie quer zu derjenigen von ihm liegt, so lässt sie sich der Sache nach doch rechtfertigen. Vgl. zur Unterscheidung dieser beiden Dimensionen der Gerechtigkeit auch: Rodolphe Callin und François-David Sebbah, *Le vocabulaire de Levinas*, Paris 2002, S. 42 ff. Eine ganz ähnliche begriffliche Unterscheidung im Anschluss an Levinas findet sich bei: Jacques Derrida, *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«* (1990), aus dem Französischen von Alexander García Düttmann, Frankfurt am Main 1991.

46 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 97.

47 »In Wirklichkeit schließt mich die Gerechtigkeit nicht in das Gleichgewicht ihrer Universalität ein – die Gerechtigkeit nötigt mich, über die gerade Linie der Gerechtigkeit hinauszugehen [...].« (Ebd., S. 360)

48 »Die Gerechtigkeit«, so formuliert Levinas diese Idee, »besteht darin, im Anderen meinen Meister anzuerkennen.« (Ebd., S. 97)

49 Zur Verdeutlichung der singulären Gerechtigkeit greift Levinas neben dem Motiv der Fürsorge auch oftmals auf die Motive der Güte und der Heiligkeit zurück. Da es mir jedoch um eine säkularisierte Lesart von Levinas' Überlegungen geht, lasse ich diese beiden Motive hier außen vor. Zur Rolle der »Heiligkeit« in Levinas' Denken vgl. auch Bauman, *Postmoderne Ethik*, a.a.O., S. 84 und 125 f.

eines Subjekts übersteigen können. So verzichten Eltern aus Rücksicht auf die Bedürfnisse ihrer Kinder oftmals gerne auf Dinge, die sie selbst begehren – um Willen der Verwirklichung ihres Glücks, schieben sie auf ganz selbstverständliche Weise ihr eigenes Verlangen auf. Ebenso können Eltern die Vulnerabilität ihrer Kinder mit mehr Gewicht als ihre eigene empfinden. Um das heranwachsende Wesen vor Verletzung zu schützen, nehmen sie oftmals lieber selbst eine Demütigung in Kauf – ja im Extremfall opfern sie sogar ihr eigenes Leben für das Leben ihrer Kinder. An diesem Extremfall zeigt sich das Prinzip der Asymmetrie sehr deutlich: das Leben des Nächsten ist hier von größerer Bedeutung als das eigene Leben. Zweitens zeigt sich an der Eltern-Kind-Beziehung, dass die Ansprüche des Nächsten nicht immer dem Prinzip der Rechtfertigung unterliegen. Eltern sind bereit, Idiosynkrasien und individuelle Besonderheiten ihrer Kinder auch dann zu akzeptieren, wenn sie diese nicht nachvollziehen können. Kinder müssen ihre Wünsche und Bedürfnisse nicht rechtfertigen, da es für die Eltern oftmals keine wesentliche Rolle spielt, ob sie diese Wünsche für angemessen halten oder nicht – sie lassen sich einfach von diesen Wünschen vereinnahmen. Drittens macht die Eltern-Kind-Beziehung deutlich, inwiefern dem Nächsten in der sozialen Beziehung ein Überschuss an Solidarität zukommen kann. So nehmen Eltern ihren Kindern gegenüber zumeist keine neutrale Haltung ein, vielmehr sind sie ihnen gegenüber voreingenommen: Das eigene Kind ist immer am schönsten, klügsten und besten. Es sticht aus der Masse der Anderen immer durch ein gewisses ›Mehr‹ an Wert heraus. Diese Parteilichkeit zeigt sich vielleicht am deutlichsten, wenn das Kind ein Unrecht begeht. Auch wenn die Eltern verurteilen, was es getan hat, so lassen sie diese Tat doch nicht die soziale Bindung durchtrennen, die zwischen ihnen und ihrem Kind besteht; sie stehen statt dessen weiterhin in der Beziehung einer unbedingten Solidarität mit ihm.⁵⁰

Kommen wir nun von der singulären zur allgemeinen Gerechtigkeit, auf die Levinas an jener Stelle zu sprechen kommt, an der er festhält: »Im Empfang des Angesichts wird die Gleichheit gestiftet.«⁵¹ Diese Gleichheit entsteht in dem Moment, in dem ein Dritter zu der Beziehung zum Anderen hinzutritt. Die sin-

50 Freilich wird an der Eltern-Kind-Beziehung auch deutlich, dass es bei der singulären Gerechtigkeit nicht bloß darum gehen kann, einfach den Erwartungen des Anderen zu entsprechen. Vielmehr kann die Sorge um das Leben des Anderen gerade dazu führen, dass seine Erwartungen manchmal auch frustriert werden müssen, weil ihm langfristig nur so gedient ist. Ausführlicher widmet sich diesem Problem: Knud E. Løgstrup, *Die ethische Forderung*, aus dem Dänischen von Rosemarie Løgstrup, Tübingen 1989, vor allem: S. 21 ff.

51 Ebd., S. 310.

guläre Gerechtigkeit, die der Nächste fordert, gerät in diesem Moment mit der singulären Gerechtigkeit, die der Dritte fordert, in einen Widerstreit, da das Prinzip der Asymmetrie ja gerade verlangt, für eine dieser beiden Seiten Partei zu ergreifen. Dieses Dilemma hat zur Folge, dass sich die singuläre Gerechtigkeit im Angesicht des Dritten in eine allgemeine Gerechtigkeit transformiert. »Dadurch«, so Levinas, »daß der Andere, mein Nächster, auch Dritter ist in Bezug auf einen weiteren Anderen, der seinerseits Nächster ist, entsteht [...] die [allgemeine] Gerechtigkeit«.⁵² Damit erhält nun jenes Prinzip der Symmetrie wieder Einzug, welches die Grundlage unseres alltagssprachlichen Begriffs von Gerechtigkeit bildet. Bevor ich versuche, die wesentlichen Momente der allgemeinen Gerechtigkeit im Gegensatz zur singulären Gerechtigkeit zu skizzieren, will ich noch drei Punkte festhalten, die für Levinas mit der Entstehung der allgemeinen Gerechtigkeit verbunden sind: Zunächst ist der Dritte nicht an eine leibhaftige Person gebunden, vielmehr ist er eine Instanz, die bereits im Angesicht des Nächsten mit gegenwärtig wird: »In den Augen des Anderen«, so formuliert es Levinas, »sieht mich der Dritte an«.⁵³ Insofern wird die allgemeine Gerechtigkeit nicht erst durch kontingente äußere Umstände hervorgerufen, sondern vielmehr ist auch sie bereits in die Beziehung Von-Angesicht-zu-Angesicht eingeschrieben. Zweitens ist mit dem Aufkommen der allgemeinen Gerechtigkeit die Notwendigkeit zur moralischen Reflexion verbunden. Um Gerechtigkeit zwischen Zweien walten zu lassen, muss das Subjekt dazu in der Lage sein, Ansprüche und Perspektiven miteinander zu vergleichen und gegeneinander abzuwägen. Drittens schließlich lernt das Subjekt im Zuge seiner moralischen Reflexion, auch sich selbst als einen Dritten zu betrachten. Das hat zur Folge, dass es Gerechtigkeit nicht nur für den Anderen, sondern ebenso für sich einzufordern

52 Levinas, *Jenseits des Seins*, a.a.O., S. 285 (Zusatz: S. H.). Ebenso: »Die Beschreibung der Nähe als Hagiographie des der-Eine-für-den-Anderen umfaßt auch die *Gesellschaft*, die mit dem Auftauchen des dritten Menschen beginnt und in der meine jeder Problemstellung vorgängige *Antwort*, nämlich meine Verantwortung, wenn sie sich nicht der Gewalt überlassen will, Probleme aufwirft. Denn sie appelliert dann an den Vergleich, an das Maß, an das Wissen, an die Gesetze, die Institutionen – an die Gerechtigkeit.« (Ebd., S. 205)

53 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 307 f. Im Anschluss an Levinas hält auch Derrida fest: »Es ist durchaus angebracht, immer wieder darauf zu beharren: auch wenn sie definiert wird als Unterbrechung des Von-Angesicht-zu-Angesicht, so handelt es sich bei der Erfahrung des Dritten nicht um ein sekundäres Dazwischentreten. Die Erfahrung des Dritten ist vom ersten Augenblick an unausweichlich, und unausweichlich im Antlitz; auch wenn sie das Von-Angesicht-zu-Angesicht unterbricht, sie gehört zu ihm wie die Unterbrechung des Sich, sie gehört zum Antlitz, sie kann sich nur durch es hindurch ereignen.« (»Das Wort zum Empfang«, a.a.O., S. 139)

beginnt. Das Subjekt, so Levinas, beginnt im Angesicht des Dritten, »auch für sich selbst Sorge zu tragen.«⁵⁴

Ihren bevorzugten Ausdruck findet die allgemeine Gerechtigkeit in den Institutionen der Rechtsgemeinschaft. Die subjektive Erscheinungsform, die sie dabei annimmt, besteht in der Haltung der interpersonalen *Achtung*.⁵⁵ Das Prinzip der Symmetrie, das sich hier verkörpert, zeichnet sich dabei vor allem durch drei Momente aus: Erstens wird in der Haltung der Achtung zwischen Rechtspersonen eine grundlegende Wechselseitigkeit von Ansprüchen deutlich. Diejenigen Rechte, die wir dem Anderen einräumen, fordern wir auch für uns selbst. Die Bedürfnisse des Anderen spielen hier also keine herausgehobene Rolle; ihnen kommt das gleiche Gewicht wie meinen eigenen Bedürfnissen zu. Dasselbe gilt auch für den Schutz der Verletzbarkeit: Aus der Haltung der Achtung ist nicht einzusehen, warum das Leiden des Nächsten mehr zählen sollte als unser eigenes Leiden. Zweitens schließt die Haltung der Achtung auch mit ein, dass die Ansprüche von Anderen nicht mehr unhinterfragte Geltung besitzen. Vielmehr gilt es hier, mithilfe von guten Gründen eine Unterscheidung zwischen gerechtfertigten und ungerechtfertigten Ansprüchen zu treffen. Das verlangt einen Austausch darüber, welche Gründe wir als gute Gründe verstehen, so dass sich nur im Prozess der moralischen Deliberation darüber entscheiden lässt, welche Ansprüche von Anderen als angemessen zu betrachten sind. Drittens zeichnet sich die Haltung der Achtung dadurch aus, dass es hier gilt, hinter alle besonderen sozialen Bindungen zurückzutreten. Sie muss sich am Universalisierungsgrundsatz orientieren, nach dem die Maxime unserer moralischen Handlungen zum allgemeinen Gesetz für die ganze Menschheit taugen können muss. Vom moralischen Subjekt wird hier also verlangt, dass es in der Lage ist, von jeder Form der Parteilichkeit abzusehen, um sich in die Perspektive aller potenziell Betroffenen versetzen zu können.

Singuläre und allgemeine Gerechtigkeit, so machen die vorhergehenden Überlegungen deutlich, stehen in einem Gegensatz zueinander: Während die eine am Prinzip der Asymmetrie orientiert ist, macht sich die andere das Prinzip der Symmetrie zum Leitfaden. Am Beispiel von familiärer Fürsorge und interpersonaler Achtung wurde dabei deutlich, dass diese Prinzipien in dreierlei Hin-

54 Levinas, *Jenseits des Seins*, a.a.O., S. 285.

55 Levinas hält diesbezüglich fest: »Es braucht die Gerechtigkeit, das heißt den Vergleich, die Koexistenz, die Gleichzeitigkeit, das Versammeln, die Ordnung, das Thematisieren, die *Sichtbarkeit* der Gesichter und von daher die Intentionalität und den Intellekt und in der Intentionalität und dem Intellekt die Verstehbarkeit des Systems und insofern auch eine gemeinsame Gegenwart auf gleicher Ebene, der der Gleichheit, wie vor einem Gericht.« (Ebd., S. 343)

sicht in Widerspruch miteinander stehen. Zunächst hat sich gezeigt, dass dort, wo die Haltung der Fürsorge von einem Vorrang des Anderen ausgeht, die Haltung der Achtung die Gleichrangigkeit von Selbst und Anderem in den Mittelpunkt stellt. Dann hat sich gezeigt, dass dort, wo die Ansprüche des Anderen in der Haltung der Fürsorge zunächst einmal als gegeben hingenommen werden, diese in der Haltung der Achtung durch Gründe gerechtfertigt werden müssen. Und schließlich wurde deutlich, dass dort, wo die Haltung der Fürsorge mit der Perspektive der Parteilichkeit verbunden ist, die Haltung der Achtung mit der Perspektive der Unparteilichkeit verknüpft ist. Singuläre und allgemeine Gerechtigkeit stehen also in einem direkten Gegensatz zueinander. Genau diese Gegensätzlichkeit ist nun aber der Grund dafür, dass mithilfe beider Begriffe eine Spannung benannt werden kann, der wir im Alltag immer wieder begegnen. In dem Augenblick, in dem wir eine Person als gleichberechtigtes Wesen achten, muss die Beziehung der einseitigen Fürsorge ein Ende haben, wie andersherum in dem Moment, in dem wir uns jemandem unbedingt verpflichtet fühlen, das Prinzip der Wechselseitigkeit unterlaufen werden muss. Es ist jedoch genau die so erfahrene Spannung, welche für Levinas ein produktives Potenzial besitzt. Wenn er schreibt, »die [singuläre] Gerechtigkeit nötigt mich, über die gerade Linie der [allgemeinen] Gerechtigkeit hinauszugehen«,⁵⁶ dann spielt er meiner Meinung nach darauf an, dass die allgemeine Gerechtigkeit an der singulären Gerechtigkeit immer wieder ihr Korrektiv finden sollte. Diese ist dabei kein Zweck an sich selbst, sondern vielmehr ein Mittel zur Erreichung des ultimativen Ziels der Verantwortung: der Sorge um die Verletzbarkeit des anderen Menschen.

Ich will abschließend die Überlegungen von Levinas noch einmal in den Zusammenhang mit den Überlegungen von Hegel stellen. Schließlich bin ich zu Beginn dieses Abschnitts davon ausgegangen, dass die Nacktheit des Anspruchs ausgehend von der Abhängigkeit von Anerkennung verstanden werden muss, die uns Hegel mit seiner Theorie vor Augen geführt hat. Die dort eröffnete Bewegung lässt sich jetzt insofern zum Abschluss bringen, als die beiden Formen der Gerechtigkeit, die ich im Denken von Levinas freigelegt habe, mit eben jenen beiden Formen der Anerkennung korrespondieren, die ich bereits in Hegels Theorie der Anerkennung herausgearbeitet habe. Hegel hatte ja am Beispiel der antiken Sittlichkeit deutlich gemacht, dass ein Subjekt nur dann dazu in der Lage ist, sich selbst zu verwirklichen, wenn es in den Genuss sowohl einer differenziellen wie auch einer egalitären Anerkennung kommt. Damit stehen wir genau an jenem theoretischen Kreuzungspunkt, an dem sich die Überlegungen von Hegel

56 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 360 (Zusätze S. H.).

und Levinas treffen. Denn insofern die beiden hier unterschiedenen Formen der Gerechtigkeit die Verantwortung für eben jene beiden Formen der Anerkennung widerspiegeln, bestätigt sich meine These aus dem letzten Kapitel, dass dasjenige, was uns Hegel aus der Perspektive des begehrenden Subjekts beschrieben hat, von Levinas aus der Perspektive eines von diesem Begehren betroffenen Subjekts beschrieben wird. Wir sind nun dazu in der Lage zu verstehen, wie sich die ›Bewegung der Anerkennung‹ vom Einen zum Anderen in der Situation ›Von-Angesicht-zu-Angesicht‹ vollzieht: als ein wechselseitiges Kommunikationsgeschehen, in welchem auf der einen Seite die Abhängigkeit von Anerkennung und auf der anderen die Ausgesetztheit an die Verantwortung steht, wobei sich die beteiligten Subjekte abwechselnd auf der einen und der anderen Seite befinden. Jeder der an der Kommunikation Beteiligten partizipiert damit von Anfang an sowohl an der auf sich selbst gerichteten Perspektive der Anerkennung wie auch an der auf den Anderen gerichteten Perspektive der Verantwortung.

Bevor ich im nächsten Schritt darauf zu sprechen komme, wie sich diese Doppelperspektive für die Subjekte gestaltet, will ich zuvor noch darauf hinweisen, dass zwischen Hegel und Levinas in einem weiteren entscheidenden theoretischen Punkt Einigkeit besteht. Indem beide nämlich betonen, dass in unseren sozialen Verhältnissen neben der Ebene der Gleichheit stets noch die Ebene einer individuellen Einzigartigkeit Berücksichtigung finden muss, sind sie sich in der Kritik einer allein am Motiv der Achtung orientierten Moral, wie sie sich in der Tradition Kants findet, einig. Orientieren wir uns in unserem Handeln allein am Prinzip der Unparteilichkeit, müssen wir in unserem moralischen Handeln gänzlich von unserer sozialen Situiertheit abstrahieren. Es ist genau dieser Zwang zur Abstraktion, den Hegel im Auge hatte, als er das kantische Moralprinzip des kategorischen Imperativs als ein ›abstraktes Sollen‹ bezeichnet hat, das von uns verlangt, von jeglicher Einbindung unseres Lebens in soziale Kontexte zu abstrahieren.⁵⁷ Den gleichen Punkt hat Levinas im Auge, wenn er davon spricht, dass die allgemeine Gerechtigkeit »immer durch die anfängliche interpersonale Beziehung kontrolliert werden muss«.⁵⁸ Die moralische Handlung kann also für Hegel wie für Levinas nur dann in einem umfassenden Sinne als gerecht gelten, wenn sie neben der unparteilichen *view from nowhere* auch den parteilichen *social point of view* des Subjekts mit einbezieht. Diese Einbezie-

57 Derrida hat in einer von Levinas inspirierten Lektüre von Kants Überlegungen zur Freundschaft zu zeigen versucht, dass auch bei Kant – zumindest hintergründig – eine Spannung zwischen diesen beiden Prinzipien existiert (Derrida, *Politik der Freundschaft*, a.a.O., S. 341 f.).

58 Levinas, *Ethik und Unendliches*, a.a.O., S. 69.

hung soll natürlich nicht bedeuten, dass wir unsere persönlichen Bindungen völlig gegen das Prinzip der Gleichheit immunisieren, vielmehr bedeutet sie, das Prinzip der Unparteilichkeit *innerhalb* unserer sozialen Situiertheit zur Anwendung zu bringen – also unter Berücksichtigung der konkreten sozialen Konstellationen, in denen sich das Subjekt als moralischer Akteur jeweils befindet.⁵⁹

4.3 Subjektivität und Geiselschaft

Wir sind jetzt an jenem Punkt angekommen, an dem der Anspruch des Anderen sowohl von seiner formalen als auch von seiner qualitativen Seite her bestimmt ist. Gezeigt hat sich dabei, dass die formale Seite für den *responsiven* Charakter, die qualitative Seite dagegen für den *normativen* Charakter des Anspruchs verantwortlich ist. Beide Charakterzüge, so ist im Verlauf der Analyse deutlich geworden, stehen dabei in einem internen Spannungsverhältnis. Die Responsivität des Anspruchs hat sich nämlich in Form einer *Forderung* gezeigt, seine Normativität dagegen als ein *Appell*. Auf der einen Seite, so können wir daher sagen, trifft der Anspruch des Anderen das Subjekt aus einer Position der Stärke: Er verlangt von ihm irgendeine Art der Antwort. Auf der anderen Seite geht er es aus einer Position der Schwäche an: Seine Verletzbarkeit appelliert an eine ganz bestimmte Antwort. Das Changieren des Anspruchs zwischen diesen beiden Polen hat Levinas in seinen Arbeiten immer wieder durch eine Reihe von gegensätzlichen Begriffspaaren zum Ausdruck gebracht: *Forderung* und *Flehen*, *Befehl* und *Bitte*, *Vorladung* und *Auslieferung*, *Erhabenheit* und *Demut*, *Gebieten* und *Ersuchen*, *Anklage* und *Not*. All diese Entgegensetzungen verleihen dem Anspruch eine ganz besondere Erscheinungsweise: in seiner Stärke schwach, wie umgekehrt in seiner Schwäche stark zu sein – ich will dies als den *Doppelcharakter des Anspruchs* bezeichnen.

59 Freilich können beide Seiten der Gerechtigkeit dabei nicht zur Versöhnung kommen, vielmehr stehen sie in einem beständigen Widerstreit. Das unaufhebbare Konfligieren beider Seiten spitzt Jacques Derrida in *Gesetzeskraft*, a.a.O. zur These der »Unmöglichkeit der Gerechtigkeit« zu. Vgl. im Anschluss an Derrida auch: Christoph Menke, »Für eine Politik der Dekonstruktion. Jacques Derrida über Recht und Gerechtigkeit«, in: Anselm Haverkamp (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, Frankfurt am Main 1994, S. 279-287. Das Spannungsverhältnis zwischen einer universellen Moral und der Moral der persönlichen Beziehungen untersucht auch die Edition von Axel Honneth und Beate Rössler (Hg.), *Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen*, Frankfurt am Main 2008.

Es ist nun genau dieser Doppelcharakter, welcher der Grund dafür ist, dass der Beziehung zum Anderen ein moralstiftender Charakter innewohnt.⁶⁰ Würde man den Anspruch allein auf seine responsive Seite reduzieren, gäbe es gar keinen normativen Maßstab, an dem sich die Verantwortung für den Anderen zu orientieren hätte. Da sich jede beliebige Form der Antwort als eine moralische Antwort generieren könnte, würde der alleinige Zwang zur Antwort noch nicht ausreichen, um eine verbindliche Moral zwischen den Menschen in Gang zu setzen. Würde man den Anspruch dagegen auf seine normative Seite reduzieren, hätte er keine Bindungskraft. Wenn das Subjekt dazu in der Lage wäre, dem Appell auszuweichen, hätte dieser nicht mehr Gewicht, als ihm dieses beimessen würde. Levinas hält daher folgerichtig fest, dass der Blick des Anderen, »nur bitten kann, weil er fordert«.⁶¹ Nur die Amalgamierung beider Dimensionen zu einer heterogenen Einheit aus Stärke und Schwäche führt dazu, dass die Begegnung Von-Angesicht-zu-Angesicht zur Quelle von Moralität wird. Erst dann, wenn man der Verletzbarkeit des Angesichts nicht auszuweichen vermag, wird die Situation Von-Angesicht-zu-Angesicht zur Quelle der Moralität unter den Menschen.

Ausgehend von der Einsicht in den moralstiftenden Charakter des Anspruchs, will ich nun im letzten Schritt auf den Begriff der Geiselschaft zurückkommen, den ich zu Beginn des Kapitels ins Zentrum gestellt hatte. Mit seiner Hilfe versucht Levinas uns vor Augen zu führen, welche Folgen die Betroffenheit vom Anspruch des Anderen für den Begriff der Subjektivität hat. Ich werde das in zwei Schritten deutlich zu machen versuchen, indem ich zuerst darauf eingehe, inwiefern für Levinas das Bewusstsein des Subjekts im Ausgang vom Anspruch des Anderen als ein *moralisches Bewusstsein* verstanden werden muss. Die Radikalität dieser These zeigt sich vor allem daran, dass die Normativität der Alterität selbst in extrem asymmetrischen Unterwerfungsbeziehungen nicht suspendiert werden kann. Daran anschließend werde ich unter dem Stichwort der *Responsivität des Selbstbewusstseins* zeigen, inwiefern die Identität des Subjekts für Levinas wesentlich im Rückgang auf das Antwortgeben gedacht werden muss. Denn aus der Vorrangstellung des moralischen Bewusstseins folgt, dass das Selbstverständnis eines Subjekts sich durch die Art und Weise

60 Die moralisch fundierende Rolle des Doppelcharakters des Anspruchs des Anderen stellt auch Michael L. Morgan in seiner Studie heraus: »That is, the face speaks with authority and out of weakness or need; it commands and petitions at once [...] If it had only one, then its effect would be too much or too little. Only if it has or is both, can the other person be utterly particular for me as the bearer of justified weight.« (Emmanuel Levinas, a.a.O., S. 10 f.)

61 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 103.

konstituiert, wie es auf die Ansprüche von Anderen antwortet. Im letzten Schritt schließlich will ich Levinas' Subjektbegriff der *Geiselschaft* noch einmal in ein Verhältnis zu Hegels Begriff der *Knechtschaft* setzen. Am Beispiel der Eltern-Kind-Beziehung werde ich deutlich machen, wie beide Begriffe aufeinander bezogen sind und dass sie als zwei grundlegende Positionen verstanden werden müssen, die von ein und demselben Subjekt im Kreislauf des Sozialen abwechselnd immer wieder eingenommen werden müssen. Die Konstitution von Subjektivität kann daher letztlich nur als ein spannungsgeladener Prozess verstanden werden, in welchem sich das Selbstbewusstsein im Wechselspiel von Geiselschaft und Knechtschaft herausbildet.

Die Moralität des Bewusstseins

Am Anfang von Levinas' Neufassung des Begriffs der Subjektivität steht eine Reformulierung des Bewusstseinsbegriffs.⁶² Ihren Ausgang nimmt sie von Husserls Idee der Intentionalität, der gemäß Bewusstsein immer von der Dualität von Bewusstseinsakt (Noesis) und Bewusstseinsgegenstand (Noema) her gedacht werden muss. Aufgrund dieser dualen Struktur ist Bewusstsein für Husserl grundsätzlich als »Bewusstsein von etwas« zu verstehen. Das heißt, mit unserem Bewusstsein korreliert grundsätzlich immer ein Gegenstand. Subjekt und Objekt tauchen nie getrennt auf, sondern das Subjekt findet sich immer nur in einem Gegenstand. Im Ausgang von dieser Einsicht steht uns für Husserl die Welt zunächst nie als fremde gegenüber, sondern sie ist durch die Intentionalität des Bewusstseins bereits vorverstanden, so dass die spezifische Eigenschaft des menschlichen Weltbezugs darin besteht, die Andersheit der Welt immer schon in Selbigkeit verwandelt zu haben. Levinas spricht diesbezüglich davon, dass das Subjekt bei Husserl die Welt je schon in seinen »Besitz« gebracht hat.⁶³ Obwohl Husserl für Levinas damit das theoretische Verständnis des Verhältnisses von Subjekt und Welt auf ein neues Niveau gehoben hat, enthalten seine Überlegungen doch eine entscheidende Schwachstelle: Das Schema der Besitznahme wird von ihm in gleichem Maße auf Objekte und Menschen angewandt. Damit aber, so Levinas, wird die »Objektkonstitution mit der Beziehung zum Anderen ver-

62 Vgl. dazu auch Georg Bertram, »Die Idee der Philosophie von Emmanuel Levinas« in: *Studia Phaenomenologica*, Heft 6, 2006, S. 241-260, dessen Überlegungen zu den wenigen Arbeiten gehören, welche Levinas' Umarbeitung des Bewusstseinsbegriffs im Detail nachzeichnen.

63 »Die Weise des Ich besteht in der Möglichkeit zu besitzen; das heißt, sie besteht in der Möglichkeit, sogar die Andersheit dessen aufzuheben, was nur auf den ersten Blick anders ist und anders im Verhältnis zu mir.« (Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 42)

wechselt«, wodurch der Mensch und das Ding auf das gleiche Niveau reduziert werden.⁶⁴ Während für Husserl durch diese Gleichsetzung letztlich jede Form des Bewusstseins auf das Gegenstandsbewusstsein zurückzuführen ist, hält Levinas programmatisch fest: »Die Beziehung zum Angesicht ist nicht Gegenstandserkenntnis.«⁶⁵ Neben dem Gegenstandsbewusstsein existiert für Levinas mindestens noch eine andere Form des Bewusstseins, die sich als *Alteritätsbewusstsein* bezeichnen lässt. Inwiefern nun unterscheidet sich letzteres von ersterem, so dass Levinas es mit gutem Grund als eine selbstständige Form des Bewusstseins verstehen kann?

Gegen Husserl führt Levinas ins Feld, dass sich das Alteritätsbewusstsein vom Gegenstandsbewusstsein dadurch unterscheidet, dass der Anspruch des Anderen dem Subjekt einen »intelligiblen Widerstand« entgegensetzt, durch den er sich niemals ganz in Besitz bringen lässt. Anders gesagt: Der Bewusstseinsakt vermag den Bewusstseinsgegenstand nie in Gänze zu umfassen, weil an diesem immer ein Rest bleibt, den sich das Bewusstsein nicht aneignen kann. In Levinas' Worten ausgedrückt: Der Anspruch gehört nicht der Ordnung des Seins an, sondern er kommt von »Jenseits des Seins«. Etwas profaner ausgedrückt, können wir auch davon sprechen, dass der Anspruch vom Bewusstsein nicht bewältigt werden kann, weil er nicht mehr dem Register der Gegenständlichkeit angehört, sondern dem Register der Ereignishaftigkeit. Er bildet daher kein Phänomen mehr, dem ein Bewusstseinsakt entsprechen würde, sondern ein Nicht-Phänomen, mit dem, wie sich Levinas ausdrückt, eine »Infragestellung des Bewusstseins« einhergeht.⁶⁶ Den Ausdruck der Infragestellung müssen wir hier so verstehen, dass sich das Subjekt durch den Anspruch je schon vor die Verantwortung für den Anderen gestellt sieht – das heißt, der andere Mensch taucht im Bewusstsein nie einfach nur als Gegenstand, als Ding oder als Etwas auf, sondern als Instanz, von der ein Anspruch ausgeht. Das Bewusstsein des anderen Menschen bildet sich für Levinas daher von Anfang an im Licht des Normativen heraus. Und insofern wir hier unter Normativität vor allem eine moralische Normativität verstehen müssen, spricht Levinas davon, dass das Alteritätsbewusstsein im Unterschied zum Gegenstandsbewusstsein wesentlich ein *moralisches Bewusstsein* ist.

Die Pointe von Levinas' Überlegungen besteht nun darin, dass das Alteritätsbewusstsein keine bloße Erweiterung des Gegenstandsbewusstseins darstellt, sondern dieses grundlegend transformiert. Das heißt, dass sich dem Bewusstsein

64 Ebd., S. 90.

65 Ebd., S. 102.

66 Levinas, »Die Spur des Anderen«, a.a.O., S. 223.

nicht erst in einem ersten Schritt ein anderer Mensch zeigt, dem dann im zweiten Schritt durch Reflexion bestimmte normative Ansprüche zugesprochen werden, sondern vielmehr, dass *Alterität und Normativität* von Anfang an untrennbar miteinander verbunden sind. Einem anderen Menschen zu begegnen, heißt zunächst einmal nichts anderes, als mit einem normativen Anspruch konfrontiert zu sein. Und dieser Anspruch lässt sich eben deshalb nicht neutralisieren, weil er keine nachträgliche Konstruktion des Bewusstseins ist, sondern die Art und Weise selbst bezeichnet, wie uns der Andere zu Bewusstsein kommt. »In der Tat«, so hält Levinas fest, »kann sich der Andere außerhalb meines moralischen Bewusstseins nicht als Anderer zeigen.«⁶⁷ Für Levinas sind Alterität und Moralität also gleichursprünglich – das Bewusstsein eines anderen Menschen ist wesentlich moralisches Bewusstsein, oder anders gesagt: Alterität *ist* Normativität.

Wie nun lässt sich die These von der grundlegenden Normativität der Alterität alltagspraktisch verstehen? Was heißt es, ein moralisches Bewusstsein zu haben? Diese Fragen lassen sich zunächst mit dem Verweis auf solche Situationen beantworten, wo Alterität und Normativität auf besonders herausragende Weise verklammert sind – Levinas nimmt diesbezüglich immer wieder auf jene Szene Bezug, in der sich der Eine den letzten Bissen Brot für den Anderen von seinem Mund abringt.⁶⁸ Nun bringt die Fürsorge, die sich in einer solchen Handlung ausdrückt, zwar auf sehr eindrückliche Weise zum Ausdruck, was es heißen kann, ein moralisches Bewusstsein zu haben; die weit größere Herausforderung für Levinas' Theorie scheint mir aber darin zu bestehen, diese Frage auch für solche Situationen zu beantworten, in welchen Alterität und Normativität grundlegend auseinanderzufallen scheinen.

Eine solche Extremsituation findet sich beispielsweise, wenn wir uns jenem Ereignis zuwenden, welches Levinas' Denken so nachhaltig geprägt hat: der Verfolgung und Vernichtung der europäischen Jüdinnen und Juden durch die Nationalsozialisten. Zwar ist vielfach darauf hingewiesen worden, dass Levinas' Denken als Reaktion auf die Shoa verstanden werden muss, die eigentlich herausfordernde Frage allerdings, wie sich Levinas' Analyse des moralischen Bewusstseins zu diesem Geschehen in Beziehung setzen lässt, ist dabei fast durch-

67 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 340.

68 Vgl. etwa Levinas, *Jenseits des Seins*, S. 168 f. An anderer Stelle sagt er auch: »Mein Essen ist wichtig, doch das Essen des Anderen ist wichtiger.« (Emmanuel Levinas, »Antlitz und erste Gewalt. Ein Gespräch mit Hans-Joachim Lenger über Phänomenologie und Ethik«, in: Christian Kupke (Hg.), *Levinas' Ethik im Kontext*, Berlin 2005, S. 29-34, hier: S. 32)

weg ungestellt geblieben.⁶⁹ Wie aber lässt sich das Verhältnis zwischen SS-Wächtern und KZ-Insassen im Rahmen des von Levinas bereitgestellten Vokabulars verstehen? Selbst zwischen ihnen, so müsste Levinas' These in ihrer ganzen Radikalität lauten, kann das moralische Bewusstsein nicht gänzlich außer Kraft gesetzt gewesen sein. Deutlich würde dies zunächst daran, dass sämtliche Anstrengungen, den Insassen bei ihrer Einlieferung ins Lager ihre Menschlichkeit zu nehmen, als Versuche gedeutet werden können, den normativen Anspruch zu neutralisieren, der von ihnen ausging. Der Raub der Kleidung, das Kahlscheren des Kopfes und die Eintätowierung der Nummer wären dann als Versuche zu verstehen, aus den Einzelnen im Zuge ihrer Einlieferung eine gleichförmige Masse von Körpern zu machen – Körper, die bloß noch wie Dinge erscheinen sollten. Das Einlieferungsritual wäre aus dieser Perspektive also als eine Praktik der Entmenslichung zu begreifen, welche das Ziel hatte, den normativen Anspruch, der von den Geknechteten ausging, zu suspendieren und so das moralische Bewusstsein auf Seiten der Täter auszuhebeln, um einen skrupelloseren Ablauf der Vernichtung zu ermöglichen. Aus vielen Berichten von Überlebenden wissen wir jedoch, dass alle diese Versuche zur Entmenslichung in einem gewissen Sinne zum Scheitern verurteilt waren: Menschen können zwar behandelt werden, *als ob* sie Dinge wären, aber sie können letztlich nicht *zu* Dingen gemacht werden.⁷⁰ Anders gesagt: Der Anspruch des Anderen

69 Vgl. etwa die exemplarischen Studien von Howard Caygill, *Levinas and the Political*, London, New York 2002; und Robert Eaglestone, *The Holocaust and the Postmodern*, Oxford 2004, vor allem: S. 249–278. Eine Ausnahme bilden die Überlegungen von Zygmunt Bauman, der in *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*, aus dem Englischen von Uwe Ahrens, Hamburg 1992 zu zeigen versucht, dass die nationalsozialistische Verfolgungspolitik nur auf der Grundlage der Suspendierung der fundierenden Rolle des Moralischen im Zwischenmenschlichen Erfolg haben konnte: »Der Holocaust war überhaupt nur unter der Voraussetzung möglich, dass elementare moralische Impulse neutralisiert wurden, dass die Vernichtungsmaschinerie aus der Sphäre, in denen diese Impulse wirksam sind, herausgelöst und diese Impulse gleichzeitig marginalisiert und von dem Projekt isoliert wurden.« (Ebd., S. 203) In die gleiche Richtung gehen die Überlegungen von Tzvetan Todorov in: *Angesichts des Außersten*, aus dem Französischen von Wolfgang Heuer und Andreas Knop, München 1993. Auch er betont, dass die Lager zunächst einmal als ein Versuch verstanden werden müssen, die elementare Rolle der Moralität zwischen den Menschen zu zerstören, ohne dass ihnen dies je vollständig gelungen wäre.

70 Vgl. etwa die Schilderungen von Robert Antelme, der diesbezüglich von der Ohnmacht des Henkers spricht, weil dessen Macht allein die Macht des Mordes ist, für die gilt: »Er kann einen Menschen töten, aber er kann ihn nicht in etwas anderes verwandeln.« (*Das Menschengeschlecht*, München und Wien 1987, S. 305). Ähnlich weist auch Ruth Klüger in ihrer autobiografischen Auseinandersetzung auf das beständige Scheitern der Versuche der Entmenslichung hin (Ruth Klüger, *weiter leben. Eine Jugend*, München 1994, S. 143). Mit der Thematik der Entmenslichung habe ich mich aus-

kann zwar missachtet, aber er kann selbst nicht aufgehoben werden. Das fortwährende Verlangen der Lageraufseher, die Insassen durch Beleidigungen, Demütigungen und Folterungen trotz ihrer elenden Lage immer wieder herabzusetzen und zu quälen, kann daher auch als ein Zeugnis der Unmöglichkeit verstanden werden, das moralische Bewusstsein zu neutralisieren. Die Peinigung der Häftlinge wäre aus dieser Perspektive nicht einfach eine plumpe Form des Sadismus, vielmehr würde sich darin die Persistenz des moralischen Bewusstseins zeigen, von dem sich die Täter trotz aller Bemühungen zur Entmenslichung ihrer Gegenüber nicht loszumachen vermochten. Ihre Unmoral wäre so als Spur der irreduziblen Normativität der Alterität zu verstehen, weil sie, zumindest in negativer Form, immer noch auf dieses Register bezogen wäre.

Levinas hat sich – zumindest vordergründig – nicht für eine solche Perspektive auf die Täterinnen und Täter interessiert. Sofern er vom Lager zu sprechen scheint, tut er dies aus der Perspektive der Verfolgten. Seine Überlegungen diesbezüglich sind aber mindestens genauso überraschend, wie die eben angestellten, wenn er schreibt, dass die Verantwortung für den Anderen soweit geht, dass das Subjekt »auch für seinen Verfolger noch verantwortlich ist«. ⁷¹ Diese auf den ersten Blick verstörende Formulierung lässt sich auf unterschiedliche Weisen verstehen. Auf der einen Seite lässt sich argumentieren, dass Levinas hier nicht wirklich die nationalsozialistischen Verfolger vor Augen hatte, sondern die kommunikative Grundstruktur eines Verfolgtwerdens durch den Anspruch des Anderen. Auf der anderen Seite, so lässt sich dagegenhalten, muss sich Levinas' Theorie gerade auch an solchen extraordinären Situationen bewähren, wenn die These von der Normativität der Alterität wirklich grundlegend sein soll. Ich denke nun, dass man die Verantwortung für seinen Verfolger, von der Levinas spricht, so verstehen sollte, dass sich auch die Opfer der nationalsozialistischen Verfolgung nicht von ihrem moralischen Bewusstsein gegenüber den Täterinnen und Tätern befreien können. Auch wenn sie nämlich alles Recht haben, von ihren Henkern als »wilde Tiere« zu sprechen, so können diese doch nicht genauso wie Tiere gesehen werden, denn der normative Anspruch des Anderen kann auch durch das erlittene Unrecht nicht neutralisiert werden. Das lässt sich an Levinas' Diktum von der »Unmöglichkeit, den Anderen zu töten« deutlich machen. ⁷² Ich glaube, wir können diese Aussage unter anderem so verstehen, dass

einandergesetzt in: »Die Gewalt des Namens: Von der Missachtung zum sozialen Tod«, in: Mirjam Schaub (Hg.), *Metaphysik und Grausamkeit*, Bielefeld 2009, S. 153–174.

71 Levinas, *Jenseits des Seins*, a.a.O. S. 280.

72 Vgl. etwa Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 286.

es selbst dann nicht möglich ist, dem Anderen das Leben zu nehmen und dies als eine ›neutrale Tötung‹ auszugeben, wenn dieser der eigene Folterknecht war. Aufgrund ihres moralischen Bewusstseins können menschliche Wesen Gewalt nur als ›gerechtfertigte Rache‹, als ›legitime Selbstverteidigung‹ oder als ›berechtigte Befreiung‹ verstehen – das heißt: Soziale Verhältnisse sind ihnen nur im Register des Normativen zugänglich, wodurch sie ihr Verhalten nicht jenseits der Moralität, sondern nur im normativ aufgeladenen Vokabular von Moral und Unmoral beschreiben können. Sowohl aus der Perspektive der Täter wie auch aus der Perspektive der Opfer zeigt sich also, dass das moralische Bewusstsein auch in menschlichen Extremsituationen grundlegend ist: Alterität und Normativität sind unaufhebbar miteinander verklammert.

Die Responsivität des Selbstbewusstseins

Nachdem deutlich geworden ist, inwiefern Levinas das Alteritätsbewusstsein als ein nicht suspendierbares moralisches Bewusstsein versteht, will ich jetzt im zweiten Schritt darauf eingehen, wie sich dieses auf die Bildung des Selbstbewusstseins auswirkt.⁷³ Es handelt sich dabei um einen theoretischen Schritt, den Levinas nur in Ansätzen vollzogen hat, insofern seine Überlegungen zumeist mit dem Nachweis der Vorrangstellung des moralischen Bewusstseins enden. Wie nun aber wirkt sich diese Vorrangstellung auf die Konstitution des Selbstbewusstseins aus? Um das zu verstehen, will ich zunächst noch einmal kurz die Begriffe vergegenwärtigen, die ich im Zuge der Analyse des Selbstbewusstseins in Kapitel 2 eingeführt hatte. Der rationalistische Begriff des Selbstbewusstseins, so hatte ich dort argumentiert, zeichnet sich dadurch aus, dass hier mit Selbstbewusstsein ein *Selbstverhältnis* bezeichnet wird. Diesem Selbstverhältnis wiederum liegt eine gewisse Dynamik zugrunde, die sich am besten mithilfe der Frage »Wer bin ich?« reformulieren lässt. Indem das Selbstbewusstsein diese Frage zu beantworten versucht, entwickelt es eine bestimmte Vorstellung von sich. Der Begriff des Selbstbewusstseins bezeichnet also in seiner rationalistischen Version zunächst eine reflexive Beziehung des Subjekts auf sich selbst, durch welche dieses ein *Selbstverständnis* von sich zu entwickeln vermag. Hegels Beitrag zur Analyse des Selbstbewusstseins, so hatte ich dann gezeigt, besteht wesentlich darin, gezeigt zu haben, dass dieser rationalistische Begriff des Selbstbewusstseins noch weitgehend ungenügend bleibt. Ein Subjekt vermag

73 Eine instruktive Auseinandersetzung mit der Stellung des Selbstbewusstseins im Denken von Levinas bietet: Michael Mayer, »Das Subjekt jenseits seines Grundes – Emmanuel Levinas' Deduktion des Selbstbewusstseins«, in: *Prima Philosophia*, Bd. 10, 1997, S. 131-148, vor allem S. 138 ff.

sich seines Selbstverständnisses nur unter der Bedingung gewiss zu werden, dass es dieses in der Welt objektiviert. Die avancierteste Form einer solchen Objektivierung, so hatte Hegel dann gezeigt, besteht in der Anerkennung durch Andere, weil hier dem Selbstverständnis des Subjekts eine *soziale Existenz* verliehen wird, durch welche es fortan als Tatsache in der Welt existiert. Drei Momente waren es also, die ich bisher als grundlegend für das Verständnis des Begriffs des Selbstbewusstseins herausgestellt habe: das *Selbstverhältnis* eines Subjekts, sein *Selbstverständnis* und seine *soziale Existenz*. Wenden wir uns nun der Frage zu, wie sich Levinas' Begriff des Selbstbewusstseins auf der Grundlage dieser drei Momente beschreiben lässt.

Levinas versteht den Begriff des Selbstbewusstseins zunächst so, dass er das Verhältnis zwischen dem Selbstverständnis des Subjekts und dessen sozialer Existenz nicht mehr als einen Vorgang der Entäußerung denkt, sondern vielmehr umgekehrt, als einen Akt der Aneignung. Es verhält sich nämlich nicht so, dass ein Subjekt zunächst eine Vorstellung von sich hätte, welcher es dann anschließend eine Existenz verleihen müsste. Ganz im Gegenteil: Das Subjekt befindet sich je schon im Vollzug seiner Existenz. Seine eigentliche Leistung besteht nicht darin, sein Selbstverständnis in einer sozialen Existenz zu entäußern, sondern darin, seine soziale Existenz in sein Selbstverständnis zu *integrieren*. Die dynamische Bewegung, in welcher sich das Selbstbewusstsein je schon befindet, verläuft also nicht von innen nach außen, sondern gerade umgekehrt, von außen nach innen. Bezogen auf die intersubjektive Begegnung bedeutet das, dass sich ein Subjekt stets in einer Welt befindet, in der es mit Anderen konfrontiert ist, für die es verantwortlich ist und dass es nur aus dieser Situation heraus eine Vorstellung davon zu entwickeln vermag, wer es ist. Anders gesagt: Das Selbstverständnis des Subjekts kommt immer im Zuge der Ausgesetztheit an die Verantwortung für Andere zustande: Es konstituiert sich wesentlich aus der Struktur einer *Responsivität* heraus.⁷⁴

Die Struktur der Responsivität zeigt sich im Leben des Subjekts zunächst einmal daran, dass in der Beziehung zu Anderen bereits das erste gesprochene Wort als eine Antwort verstanden werden muss – das Sprechen also seinen Anfang nicht in sich selbst hat, sondern stets schon Erwiderung auf den Anspruch des Anderen ist. Diese responsive Struktur der intersubjektiven Begegnung wirkt auf die Bildung des Selbstbewusstseins in der Weise zurück, dass das Subjekt die Antwort, die es auf den Anspruch des Anderen gibt, in sein Selbstverständnis

74 Im Anschluss an Levinas war es vor allem Bernhard Waldenfels, der die Struktur der Responsivität aufgenommen und theoretisch weiter vertieft hat. Vgl. dazu dessen einschlägige Überlegungen in: *Antwortregister*, a.a.O., besonders Teil II und Teil III.

integrieren muss. Das heißt, dass sein Sprechen gegenüber Anderen zu einem Teil eben jener Narration werden muss, die es als Antwort auf die Frage »Wer bin ich?« entwirft.⁷⁵ Wenn nun aber die Art und Weise, wie das Subjekt auf den Anspruch des Anderen antwortet, mit darüber entscheidet, als wen es sich versteht, dann ist das Verhältnis zum Anderen zu einem Teil des Selbstverhältnisses des Subjekts geworden – Levinas spricht diesbezüglich vom »Anderen in mir«.⁷⁶ Genau hier liegt der Kern von Levinas' Verständnis des Selbstbewusstseins: Er geht davon aus, dass die moralische Beziehung zum Anderen immer schon Eingang in mein Selbstverständnis gefunden hat, insofern die Antwort auf die Frage, wer ich bin, sich daraus ergibt, wie ich auf seinen Anspruch geantwortet habe. »Das Selbstbewußtsein gewahrt unweigerlich, dass es in ein moralisches Bewusstsein eingebettet ist. Dieses kommt zu jenem nicht hinzu, sondern ist sein elementarer Modus.«⁷⁷ Was uns Levinas hier sagt, ist, dass das Selbstbewusstsein vor jeder bewussten Übernahme je schon in einer Verantwortung für den anderen Menschen steht. Das hat zur Folge, dass der Andere das Subjekt »durch eine unabweisbare Vorladung zu seiner Identität zwingt«.⁷⁸ Ein Zwang, der darin besteht, seine Identität im Angesicht des Anderen jedes Mal wieder neu entwerfen zu müssen. In der Konfrontation mit der existenziellen Abhängigkeit des Anderen von der eigenen Anerkennung muss das Subjekt zeigen, wer es ist. Es kann sich beispielsweise dem Anderen verpflichtet wissen und versuchen, die Verletzbarkeit seines Anspruchs zu schützen, es kann dem Anspruch aber auch gleichgültig gegenüberstehen und versuchen, diesen abzuschütteln, oder es kann den Anspruch als eine Überforderung erfahren, die nur mit Gewalt abgewehrt werden kann. Das sind natürlich nur einige ausgewählte Haltungen, die sich gegenüber dem Anderen einnehmen lassen, sie machen jedoch deutlich, dass das Subjekt seine Identität wesentlich im Zuge seiner Antwort auf den Anspruch des

75 »Wer ich bin, zeigt sich erst in der Antwort, die immer schon erfolgt ist, wenn ich sie zur Sprache bringe.« (Waldenfels, *Antwortregister*, a.a.O., S. 262)

76 Levinas, *Jenseits des Seins*, a.a.O., S. 157. Waldenfels hält diesbezüglich fest: »Die Frage ›Wer bin ich?‹ beantwortet sich nicht, indem ich mich betrachte, sondern indem ich jemandem antworte und mich antwortend von ihm unterscheide. Ich geh nicht von mir aus, sondern ich komme auf mich zurück in einer Bewegung der Rekurrenz.« (*Antwortregister*, a.a.O. S. 330)

77 Emmanuel Levinas, »Eine Religion für Erwachsene« (1963), in: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt am Main 1992, S. 21-37, hier: S. 29.

78 Levinas, *Jenseits des Seins*, a.a.O., S. 311.

Anderen gewinnt – oder, wie Levinas es ausdrückt: »Mein Sein ereignet sich, indem es sich dem Anderen in der Rede darstellt.«⁷⁹

Die fundierende Rolle der Responsivität für das Selbstbewusstsein hat Levinas durch eine Reihe von sprachlichen Verschiebungen einzuholen versucht. Zunächst spricht er vom Subjekt als »*Sub-jekt*«. ⁸⁰ Damit soll der Ausdruck auf seinen lateinischen Ursprungssinn zurückgeführt werden, wo Subjekt zu sein bedeutet, unterworfen zu sein. Der Begriff bringt damit für Levinas auf besondere Weise zum Ausdruck, dass wir uns vom normativen Anspruch des Anderen nicht freimachen können. Eine zweite Verschiebung besteht darin, dass Levinas nicht mehr vom Ich, sondern vom »*Sich*« spricht. ⁸¹ Der Akkusativ bringt zum Ausdruck, dass das Subjekt den Bezug zum Anderen schon in sich trägt. Zum einen bezeichnet dieser grammatisch jene Rolle, die nicht aktiv handelt, sondern die erleidet. Zum anderen leitet der Akkusativ sich vom lateinischen *casus accusativus* ab, was nichts anderes bedeutet als den die Anklage betreffenden Fall (lat.: *accusare* = anklagen). Die letzte und wohl einflussreichste sprachliche Verschiebung besteht aber im Begriff der »*Geiselschaft*«. ⁸² Drei Momente werden mit diesem Begriff besonders gut deutlich: Erstens das Moment der *Ausgesetztheit* an Alterität, welches aus dem Forderungscharakter des Anspruchs resultiert und dazu führt, dass wir diesem nicht ausweichen können und in eine Beziehung der Verantwortung gestellt werden. Zweitens das Moment der *Asymmetrie*, welches aus dem Appellcharakter des Anspruchs resultiert und zur Folge hat, dass unsere Verantwortung für die Verletzbarkeit des Anderen über die Sorge um unsere eigene Integrität hinausgeht. Und drittens das Moment der *Responsivität*, das darin besteht, dass die Verantwortung für den Anderen die Autonomie des Ich in eine grundlegende Heteronomie einbettet. Denn unentrinnbar muss das Subjekt sich im Ausgang von der Antwort, die es auf den Anspruch des Anderen gibt, selbst entwerfen – als solches ist es fremdbestimmt. Zugleich jedoch wird es durch diese Fremdbestimmung vor seine Selbstbestimmung gebracht, insofern es darüber zu entscheiden hat, wie es auf den Anspruch des Anderen antwortet. Es ist genau diese Konstellation, aufgrund der Levinas abschließend festhalten kann: »Die Verantwortung für die Anderen – grenzenlo-

79 Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, a.a.O., S. 369. Ebenso: »Faktisch muss man die eigentliche Identität des menschlichen Ich von der Verantwortung her benennen.« (Levinas, *Ethik und Unendliches*, a.a.O., S. 120)

80 Levinas, *Jenseits des Seins*, a.a.O., S. 280.

81 Ebd., S. 243 ff.

82 Ebd., S. 50 ff.

se Verantwortung, die durch die strikte Aufrechnung von frei und unfrei nicht mehr zu bemessen ist – fordert die Subjektivität als unersetzbare Geisel.«⁸³

Geiselschaft und Knechtschaft

Der Begriff der Geiselschaft, so haben wir gesehen, steht für Levinas dafür ein, dass sich ein Subjekt immer nur vom Anderen her verstehen lernt. Damit denkt er die Struktur der Subjektivität auf ganz ähnliche Weise wie Hegel: Ebenso wie dieser geht er nämlich von einem Vorrang des Alteritätsbewusstseins vor dem Selbstbewusstsein aus. Sowohl die Überlegungen von Levinas wie auch diejenigen von Hegel lassen sich daher mit Rimbauds einschlägiger Formulierung »Ich ist ein Anderer« fassen. Dahinter verbergen sich natürlich zwei ganz unterschiedliche Vorstellungen davon, in welchem Sinn das Ich denn ein Anderer sei. Hegel, so hatte ich gezeigt, versteht den Vorrang des Alteritätsbewusstseins wesentlich als einen *rekognitiven Vorrang*. An der Figur des Knechts hat er uns vor Augen geführt, dass ein Subjekt, bevor es ohne Anerkennung bleibt, lieber ein von Anderen vordiktiertes Selbstverständnis aufnimmt. Der Vorrang des Alteritätsbewusstseins zeigt sich hier so, dass sich ein Subjekt lieber zu dem macht, was es in den Augen von Anderen ist, bevor es vollkommen unbeachtet bleibt. Gänzlich anders stellt sich die Situation für Levinas dar: Im Unterschied zu Hegel versteht er den Vorrang des Alteritätsbewusstseins wesentlich als einen *moralischen Vorrang*. Mithilfe der Figur der Geisel hat er uns gezeigt, dass ein Subjekt der Verantwortung für den Anderen nicht entgehen kann, auch wenn es sich mit allen Mitteln von dieser frei zu machen versucht. Die Moralität seines Handelns gegenüber Anderen wird so unabdingbar zu einem Teil seines Selbstverständnisses. Trotz ihrer Einigkeit hinsichtlich des Vorrangs des Alteritätsbewusstseins vor dem Selbstbewusstsein formulieren Hegel und Levinas diesen Vorrang also im Einzelnen auf ganz unterschiedliche Art und Weise: Während Hegel mit der Figur des Knechts das Subjekt im Ausgang von einer rekognitiven Abhängigkeit versteht, denkt es Levinas anhand der Figur der Geisel ausgehend von einer moralischen Ausgesetztheit.

Bereits im letzten Kapitel habe ich dafür argumentiert, dass die Entgegensetzung beider Positionen nicht dahingehend verstanden werden sollte, dass sie einander ausschließen, sondern vielmehr so, dass sich beide Positionen notwendig ergänzen, da sie unsere sozialen Beziehungen von zwei unterschiedlichen Seiten her beleuchten: der Seite der Subjektivität und der Seite der Alterität. Die Formen der Asymmetrie, die beide beschreiben, habe ich daher nicht als zwei rivali-

83 Ebd., S. 276.

sierende, sondern als zwei einander komplementär ergänzende Ansätze zur Beschreibung unserer sozialen Verhältnisse verstanden: Die rekognitive Asymmetrie bringt die moralische Asymmetrie hervor, genauso wie umgekehrt die moralische Asymmetrie auf die rekognitive Asymmetrie antwortet. Ich hatte diesbezüglich von der Freilegung einer *doppelten Asymmetrie des Sozialen* durch Hegel und Levinas gesprochen.

Ich will der Idee der doppelten Asymmetrie des Sozialen nun etwas mehr Plastizität verleihen, indem ich sie an einer konkreten sozialen Beziehung deutlich mache: dem *Eltern-Kind-Verhältnis*. Ich wähle dieses Verhältnis, weil sich an ihm auf besonders eindrückliche Weise deutlich machen lässt, inwiefern rekognitive Abhängigkeit und moralische Ausgesetztheit aufeinander bezogen sind. Wenden wir uns zunächst der Perspektive des Kindes zu: Seit geraumer Zeit ist von psychoanalytischer Seite darauf hingewiesen worden, dass sich die Entwicklungsgeschichte des Kindes mit Hegels Theorie der Anerkennung ausnehmend gut beschreiben lässt. Sowohl die Objektbeziehungstheorie als auch die strukturelle Psychoanalyse haben dabei immer wieder auf eben jene Erfahrungsgeschichte rekurriert, die uns Hegel im Kapitel über das Selbstbewusstsein der *Phänomenologie des Geistes* vor Augen geführt hat.⁸⁴ Vor ihrem Hintergrund haben beide Traditionen den Versuch unternommen, zu zeigen, dass die Ontogenese in ihren Anfängen als ein Prozess verstanden werden kann, in welchem das Kleinkind realisiert, dass es für seine Selbstverwirklichung auf die Anerkennung seiner Eltern angewiesen ist. Die Einsicht in seine Abhängigkeit bringt das Kleinkind in der Folge dazu, in der Beziehung zu den Eltern die Oberhand behalten zu wollen. Es handelt mithin aus eben jener Position heraus, welche Hegel das Subjekt seiner Erfahrungsgeschichte zu Beginn der Stufe des sozialen Selbstbewusstseins hat einnehmen lassen. Ähnlich wie dieses gerät das Kind dadurch in einen Kampf um Anerkennung – freilich dreht sich dieser noch nicht um reflektierte und artikuliert Formen seines Selbstverständnisses, sondern um ganz rudimentäre Lebensvollzüge, wie etwa den Zeitpunkt der Nahrungsaufnahme, des Schlafengehens und des körperlichen Kontaktes. In all diesen Bereichen, so lässt sich im Anschluss an Hegel sagen, kommt es zu einem Konflikt, in welchem das Kind seine Bedürfnisse gegen die der Bezugspersonen durchzusetzen versucht. Ebenso wie das hegelsche Subjekt muss nun aber auch

84 Für die Objektbeziehungstheorie: vgl. Jessica Benjamin, *Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht*, Frankfurt am Main 1990, Kapitel 1; sowie: Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, a.a.O., vor allem: S. 153 ff. Zur strukturalen Psychoanalyse vgl. Jacques Lacan »Die Familie« (1938), in: *Schriften III*, aus dem Französischen von Friedrich A. Kittler, Freiburg 1980, S. 39-100.

das Kleinkind zu der Einsicht gelangen, dass es von der Anerkennung seiner Eltern mehr abhängig ist als diese von ihm – so gerät es in eben jene Form der asymmetrischen Abhängigkeit, die Hegel einmal als das »Knechtschaftsverhältnis der Kinder« bezeichnet hat.⁸⁵ Diese wird im Entwicklungsprozess durch eben jene Stufe markiert, auf der das Kind mit allen Mitteln versucht, die Bewunderung seiner Eltern hervorzurufen – das fortwährende Insistieren auf der Aufmerksamkeit der Eltern, das sich in dieser Phase zeigt, kann dabei als exemplarischer Ausdruck der asymmetrischen Abhängigkeit von Anerkennung verstanden werden.⁸⁶

Freilich wird die asymmetrische Abhängigkeit im Eltern-Kind-Verhältnis normalerweise genau deshalb überwunden, weil die Einstellung der Eltern zu meist nicht darauf zielt, ihr Kind in Abhängigkeit zu halten, sondern darauf, es von dieser Abhängigkeit zu befreien. Die Abhängigkeit des Kindes, so hatte ich zuvor bereits gezeigt, wird hier zur Quelle einer Verantwortungsbeziehung, in welcher die Bedürfnisse des Kindes wichtiger sein können als die jeweils eigenen. Deutlich wird das etwa daran, dass Eltern von ihrem Kind nicht die gleiche Form der Rücksichtnahme erwarten, die sie ihm zukommen lassen. Ganz im Gegenteil sind sie in diesem Verhältnis zu einer einseitigen Form der Selbstbeschränkung bereit, um dem Kind zu seiner Selbstverwirklichung zu verhelfen. Im Extremfall kann diese Selbstbeschränkung bis hin zum selbstschädigenden Verhalten reichen, in welchem die Eltern lieber ihre eigene Verletzung in Kauf nehmen, als zuzulassen, dass ihrem Kind eine solche widerfährt. Im Verhältnis von Eltern und Kindern finden wir so auf exemplarische Weise jene asymmetrische Form der Verantwortung, wie sie uns Levinas anhand der Figur der Geisel vor Augen zu führen versucht hat. Angesichts der Verletzlichkeit des Anderen wird hier eine Beziehung in Gang gesetzt, die sich nicht am Prinzip des symmetrischen Ausgleichs, sondern am asymmetrischen Primat des Anderen orientiert.

85 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (1821), in: *Werke*, Bd. 7, Frankfurt am Main 1986, § 180.

86 Zu Recht ist wiederholt betont worden, dass nicht nur das Kind von der Anerkennung seiner Eltern abhängig ist, sondern umgekehrt auch diese von ihm. Vgl. Benjamin, *Die Fesseln der Liebe*, a.a.O., S. 18 f.; sowie: Jacques Lacan, *Das Seminar*, Bd. 4, *Die Objektbeziehung* (1956-57), aus dem Französischen von Hans-Dieter Gondek, Wien 2003, S. 221. Auch wenn diese Beobachtung richtig ist, so befindet sich das Kind doch in viel größerer Abhängigkeit von seinen Eltern, als diese von ihm. Deutlich wird mit der Betonung einer wechselseitigen Abhängigkeit zwischen Kind und Eltern jedoch, dass es sich bei der Asymmetrie des Sozialen nicht um eine absolute, sondern um eine relative Asymmetrie handelt.

Auch wenn uns die Eltern-Kind-Beziehung auf exemplarische Weise vor Augen zu führen vermag, wie sich Knechtschaft und Geiselschaft in unseren sozialen Beziehungen wiederfinden und dass moralische Ausgesetztheit und rekognitive Abhängigkeit in einem dialogischen Verhältnis stehen, so stellt sie letztlich doch eine sehr spezielle Form von sozialer Beziehung dar, die nur schwer beanspruchen kann, ein Modell für unsere sozialen Beziehungen im Ganzen zu liefern. Ich denke jedoch, dass sich eben jene Momente, die in der Eltern-Kind-Beziehung auf so bevorzugte Weise zur Geltung kommen, auch in jener Form der sozialen Beziehung wiederfinden lassen, die von Aristoteles über Hegel bis hin in die Sozialphilosophie der Gegenwart als die grundlegende Sozialbeziehung überhaupt gilt: die Freundschaft. Ohne an dieser Stelle auch nur in Ansätzen den differenzierten Diskussionen über die Freundschaft gerecht werden zu können, will ich zumindest kurz darauf hinweisen, inwiefern die beiden Seiten, welche ich an der Eltern-Kind-Beziehung herausgestellt habe, auch hier eine tragende Rolle spielen.

Als eines der wichtigsten Kennzeichen der Freundschaft überhaupt gilt wohl die wechselseitige Angewiesenheit auf die Wertschätzung des jeweils Anderen. Die Wechselseitigkeit dieser Angewiesenheit lässt aus der Außenperspektive schnell den Eindruck entstehen, dass es sich bei der Freundschaft um eine symmetrische Beziehung handelt. Und das ist auf lange Sicht gesehen auch sicherlich der Fall. Dies schließt aber nicht aus, dass sich die Beziehung aus der Perspektive der ersten Person im je konkreten Fall ganz anders darzustellen vermag. Hier kann die Angewiesenheit auf Anerkennung oftmals bedeuten, dass wir uns dem Urteil des Anderen bereitwillig unterwerfen. So kann sein Rat auf die Frage, ob wohl besser dieses oder jenes zu tun sei, oftmals gerade das entscheidende Zünglein an der Waage sein. Dem freundschaftlichen Urteil sprechen wir in solchen Fällen eine ganz besondere Autorität zu, von der wir uns bereitwillig leiten lassen. Diese Bereitwilligkeit, sich vom Urteil des Anderen abhängig zu machen, scheint mir ein wichtiger Zug dessen zu sein, was Freundschaftsbeziehungen charakterisiert. Dieser asymmetrischen Abhängigkeit – und das scheint mir ein zweiter wichtiger Aspekt von Freundschaftsbeziehungen zu sein – steht auf der anderen Seite eine asymmetrische Ausgesetztheit gegenüber. Diese findet sich etwa in der gesteigerten Rücksichtnahme, die gegenüber dem jeweils Anderen an den Tag gelegt wird. Besonders eindrücklich zeigt sich diese dort, wo ein Subjekt zugunsten des Anderen zu seiner Zurücknahme bereit ist oder dort, wo es lieber selbst eine symbolische Verletzung in Kauf nimmt, als die symbolische Verletzung des Anderen zu ertragen. Eben dieses Übermaß an Rücksicht, das in Freundschaften auf so selbstverständliche Weise eingelagert ist, ist es, welches es manchmal so schwer machen kann, der jeweils anderen Person eine schmerz-

hafte Wahrheit ins Gesicht zu sagen. Auch wenn ein wichtiger Anspruch von Freundschaften sicherlich darin besteht, aufrichtig und ehrlich miteinander umzugehen, so zeugt die Schwierigkeit, die wir mit der Umsetzung dieses Anspruchs haben, doch davon, dass der Schutz der jeweils anderen Person leicht bis zur Selbstverleugnung reichen kann.

Es sind die hier angesprochenen Charakterzüge der Angewiesenheit und der Rücksichtnahme, die deutlich machen, dass soziale Beziehungen in der hier vorgeschlagenen Doppelperspektive weder im Ausgang von einem ursprünglichen antagonistischen Gegeneinander noch von einer urwüchsigen harmonischen Einheit gedacht werden, sondern ausgehend von einem Spannungsverhältnis zweier Asymmetrien, die sich nicht wechselseitig aufzuheben vermögen. Weder lässt sich nämlich die Asymmetrie der Anerkennung gegen die Asymmetrie der Verantwortung aufrechnen noch andersherum die Asymmetrie der Verantwortung gegen die Asymmetrie der Anerkennung – beide Verhältnisse neutralisieren einander nicht, vielmehr verschwistern sie sich zu einer Symmetrie der Asymmetrie, welche den Boden unserer sozialen Verhältnisse bildet.

Ganz zum Schluss will ich noch auf einen weiteren Punkt eingehen, der mit der doppelten Asymmetrie des Sozialen verbunden ist. In gewisser Weise zeigt sich dieser bereits am Eltern-Kind-Verhältnis: Auf ähnliche Weise wie sich das Verhältnis von Eltern und Kindern im Verlauf des Lebens umdreht – während die Kinder zu Eltern werden, können die Eltern im Alter nach und nach auch wieder zu ›Kindern‹ werden –, wechseln auch im Verlauf der sozialen Beziehung die Positionen der Beteiligten: Der Angesprochene wird zum Sprechenden und der eben noch Sprechende wird zum Angesprochenen. Was ich daher bisher als Ineinandergreifen von zwei Formen von asymmetrischen Beziehungen vorgestellt habe, bildet im Rahmen der intersubjektiven Begegnung lediglich den ersten Zug der Kommunikation. Denken wir die intersubjektive Begegnung aber vom *Kreislauf der Kommunikation* her, dann ist klar, dass auf diesen ersten Zug ein zweiter Zug folgen muss, durch welchen die eine Asymmetrie in die andere umkippt.

Ausgangspunkt dieser Kippbewegung ist, dass das Subjekt auf einen Anderen trifft, welcher sich durch seinen Anspruch von dessen Antwort abhängig macht. Das hat zur Folge, dass sich das Subjekt zunächst in der Position des Herrn befindet: Da der Andere von seiner Antwort abhängig ist, hat es eine gewisse Macht über ihn gewonnen – eine Macht, die sich darin zeigen kann, dass das Subjekt den Anderen sogar mit einer Beleidigung zu binden und zu seinem Knecht zu machen vermag. Soweit erscheint die soziale Begegnung als das Geschehen einer einseitigen Asymmetrie, die für verschiedene Ausbeutungsverhältnisse offen ist. Genau an dieser Stelle tritt jedoch jener ›ethische Widerstand‹

auf den Plan, den Levinas zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen zum moralischen Bewusstsein gemacht hat. Was sich von der einen Seite als Macht zur Verletzung erweist, zeigt sich von der anderen Seite als Konfrontation mit der Verletzbarkeit des Anderen. Genau dadurch aber kippt die Macht des Subjekts in eine Ohnmacht um – es kann den Anderen nicht verletzen, ohne moralisch für diese Verletzung einzustehen. Die Herrschaft über die soziale Existenz des Anderen entpuppt sich damit als eine moralische Geiselschaft, in welcher nicht nur das Subjekt Macht über das Selbstverständnis des Anderen besitzt, sondern der Andere zugleich auch mit Macht auf das Selbstverständnis des Subjekts einwirkt, insofern dieses dazu gezwungen ist, sein Handeln in sein Selbstverständnis zu integrieren. Die Antwort auf den Anspruch des Anderen ist daher *zugleich* Ausdruck der Verantwortung wie auch Ausdruck eines bestimmten Selbstverständnisses. Anders gesagt: Der Akt der Verantwortung ist ein Akt der Anerkennung, der selbst wieder nach Anerkennung verlangt. Indem die Antwort der Verantwortung aber selbst nach Anerkennung verlangt, wird das Subjekt zum Anderen des Anderen – wodurch der Kreislauf der Kommunikation von Neuem beginnt, nur diesmal von der genau umgekehrten Seite. Das Subjekt befindet sich jetzt in der Position der Knechtschaft, welche nach der Anerkennung des Anderen verlangt, und der Andere findet sich in der Position der Geiselschaft, in welcher er Verantwortung für eben diese Abhängigkeit von Anerkennung übernehmen muss.

An dieser Bewegung des Umkippens von Knechtschaft in Geiselschaft wie andersherum von Geiselschaft in Knechtschaft zeigt sich, dass beide Positionen in der Kommunikation zunächst nicht fest verteilt sind, sondern dass vielmehr jeder der Beteiligten abwechselnd beide Positionen einnimmt. Aus der Perspektive des Kreislaufs der Kommunikation muss daher nicht nur das Soziale, sondern letztlich sogar das Subjekt selbst als *Kreuzungspunkt* zweier unaufhebbarer Asymmetrien verstanden werden: Es befindet sich sowohl in einer rekognitiven Abhängigkeit als auch in einer moralischen Ausgesetztheit gegenüber dem Anderen. Deutlich wird damit, dass eine Rekonstruktion der subjekttheoretischen Überlegungen von Hegel und Levinas sich nicht zwangsweise für den einen oder anderen Begriff des Selbstbewusstseins entscheiden muss, weil das Subjekt in der Beziehung mit Anderen stets zugleich in eine rekognitive Abhängigkeit und eine moralische Ausgesetztheit eingebunden ist. Das komplementäre Verhältnis, in dem sich die philosophischen Entwürfe von Hegel und Levinas befinden, ist daher weniger Ausdruck eines philosophischen Antagonismus, als vielmehr eines Spannungsverhältnisses, in welchem sich die Subjekte im Sozialen je schon befinden.

