

DIE ERFAHRUNG DES GANZ ANDEREN — ALTERITÄT UND EXTERIORITÄT ALS ZENTRALE BEGRIFFE DER PHILOSOPHIE VON EMMANUEL LEVINAS

Michael Domes

UDK 1 Levinas, E.

Erste Annäherung

»Die Beziehung zum Anderen stellt mich in Frage, sie leert mich von mir selbst; sie leert mich unaufhörlich, indem sie mir so unaufhörlich neue Quellen entdeckt.«¹ Dieser Beziehung, durch die der einzelne Mensch fähig wird, »er selbst zu werden und seine Zeit als die unvertretbar nur von ihm selbst zu lebende zu verantworten«² gerade in der Erfahrung des ganz Anderen, möchte ich in diesem Artikel anhand der Philosophie von Emmanuel Levinas einen Raum geben.

Levinas kehrt das traditionelle Verhältnis von Ontologie und Ethik um, um so der zwischenmenschlichen Begegnung eine existentielle Priorität vor allen anderen Seinsbereichen einzuräumen. Die intersubjektive Begegnung ist für ihn mit der Erfahrung einer moralischen Verantwortung und verpflichtenden Hinwendung zum anderen Menschen verknüpft, durch die der Egozentrismus des Menschen durchbrochen wird und er so zur moralischen Person reift.³ Er interpretiert die 'Autonomie' des Subjekts neu, um sie so mit der Idee eines sozialen Pluralismus zu verbinden.⁴ Zunächst ist die Philosophie

- 1 Lévinas, Emmanuel: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Übersetzt, herausgegeben und eingeleitet von Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg/München, 1983, 120.
Die Zitation richtet sich in dieser Arbeit immer nach der Paginierung der Übersetzung von Wolfgang Nikolaus Krewani.
- 2 Casper, Bernhard: Alltagserfahrung und Frömmigkeit. In: Böckle, Franz et al. (Hrsg.): Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Freiburg im Breisgau, 1980, Teilband 25, 58.
- 3 Vgl.: Honneth, Axel: Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie, Frankfurt am Main, 2000, 160ff.
- 4 Vgl.: Krewani, Wolfgang Nikolaus: Einleitung. Endlichkeit und Verantwortung. In: Lévinas, a. a. O., 51.

von Emmanuel Levinas jedoch eine Philosophie der Verantwortung von zwei Personen, nach der das eine Ich verantwortlich ist für den einen Anderen.⁵

In einem ersten Schritt skizziere ich knapp Levinas' Kritik der traditionellen Philosophie.

Im Anschluss daran erläutere ich die Philosophie von Emmanuel Levinas anhand seines Werkes 'Die Spur des Anderen' und gehe hier insbesondere auf die Begriffe Totalität, Alterität, Exteriorität und Spur ein.

Abschließend gebe ich einen kurzen Ausblick auf mögliche Anwendungsgebiete der Ethik von Levinas — verstanden als stilles, aber keineswegs stummes Fundament professionellen sozialen Handelns.

Levinas' Kritik der traditionellen Philosophie

Levinas kritisiert die abendländische ontologische Philosophie als Philosophie des Selben, als »das Denken, das von dem Einen — dem Ursprung — ausgeht und zu dem Einen — dem Ziel — zurückkehrt.«⁶ Diese Philosophie strebt nach Wahrheit, verstanden als freier Zustimmung zu einer Aussage. Diese Form der Freiheit kann somit auch als Weigerung des denkenden Ich, sich von Fremdem, von Anderem verändern zu lassen, gesehen werden, als Erhaltung seiner Identität. Die Aufgabe der Philosophie besteht dann darin, alles Andere auf das Selbe zurückzuführen, zu reduzieren. »In dieser Reduktion des Anderen auf das Selbe stellt sich nicht irgendein abstraktes Schema dar, sondern das menschliche Ich«⁷, das seine Existenz als Verselbigung des Verschiedenen vollzieht.⁸

Diese Autonomie setzt voraus, dass die Freiheit sich aus sich selbst heraus rechtfertigen kann. Es kommt zu einem Ausschluss alles Transzendenten. Alles Andere wird überwunden, erobert und beherrscht und so in das autonome Ich integriert.⁹ »Erst im Besitz vollendet das Ich die Identifikation des Verschiedenen.«¹⁰

Erkenntnis bedeutet hiernach dann die Entsprechung zwischen Denken und Gedachtem. Die radikale Andersheit des Anderen wird aufgehoben, den

5 Im Rahmen dieses Artikels gehe ich nicht näher auf das Phänomen 'des Dritten' bei Levinas ein. Vgl. hierzu: Habel, Thorsten: *Der Dritte stört. Emmanuel Levinas — Herausforderung für Politische Theologie und Befreiungsphilosophie*, Mainz, 1994.

6 Staudigl, Barbara: *Ethik der Verantwortung. Die Philosophie Emmanuel Lévinas als Herausforderung für die Verantwortungsdiskussion und Impuls für die pädagogische Verantwortung*, Würzburg, 2000, 30.

7 Lévinas, a. a. O., 186.

8 Vgl.: Ebd., 185ff.

9 Vgl.: Ebd., 188f.

10 Ebd., 190.

eigenen Maßstäben angepasst¹¹ und »<entfremdet>, weil seiner apriorischen Fremdheit beraubt!«¹² Sie wird Objekt, Thema und begriffener Begriff. In dieser Ontologie der Immanenz ist sich das denkende Ich selbst der eigene Maßstab.¹³ Dies heißt aber zugleich, dass ein Individuum nicht in seiner Singularität erfasst wird, sondern in seiner Allgemeinheit.¹⁴ Das Anderssein des Anderen, die Singularität des Individuums, das als einziges existiert, wird so negiert. Es gibt nur noch das Eine, das in seiner Identität und Totalität existiert.¹⁵

Das Ich (in) der Totalität

Das absolut Andere kann somit dem Ich nicht erscheinen, ohne auf seine radikale Andersheit zu verzichten. Es tritt in eine Ordnung ein und wird Teil der in dieser Weise begriffenen Totalität, in der nichts Ungewöhnliches existiert.¹⁶ Das Andere wird von dem erkennenden Subjekt wie ein Objekt erfasst und so verstanden.¹⁷ Dieses Verstehen vollzieht sich als Akt der Gewalt¹⁸ und der (partiellen) Negation, die die Unabhängigkeit des Anderen verneint. Es hört zwar nicht auf, zu existieren, geht aber dennoch in den Besitz des Ich über und wird dadurch partiell verneint. Es dient dem Genuss des Ich, das in der Herrschaft über die Dinge seine Bedürfnisse befriedigt.¹⁹ »Das Bedürfnis ist... die Angst des Ich um sich, die ursprüngliche Form der Identifikation, die wir Egoismus genannt haben.«²⁰ Das Andere geht so in der Vorstellung

11 Vgl.: Staudigl, a. a. O., 36f.

12 Alkofer, Andreas-Pazifikus: *Ethik als Optik und Angesichtssache*. E. Levinas und Spuren einer theologischen Fundamentalkasualistik, Münster, 1997, Studien der Moralthologie, Band 3, 22.

13 Vgl.: Ebd., 22f.

14 Vgl.: Lévinas, a. a. O., 190.

15 Vgl.: Staudigl, a. a. O., 33.

16 Vgl.: Lévinas, a. a. O., 240f.

17 Vgl.: Dirscherl, Erwin: *Identität jenseits der Totalität oder: Die Passivität des inkarnierten Bewusstseins und die Rekurrenz des Sich bei Emmanuel Levinas*. In: Freyer, Thomas; Schenk, Richard (Hrsg.): *Emmanuel Levinas — Fragen an die Moderne*, Wien, 1996, *Passagen Philosophische Theologie*, Band 9, 139f.

18 Dieses Verstehen als Bewusstsein von ist zugleich auch Bewusstsein des Ganzen. Aufgrund dessen, dass es aber nicht nur ein Ich oder Bewusstsein ist, das dieses tut, muss es letztendlich zu einem Kampf der Totalitäten kommen. Die Ontologie ist so ein kriegerisches Denken, das die Andersheit dem denkenden Ich unterwirft und dadurch auch den Weg zu (politischen) Totalitarismen ebnen kann. Vgl. hierzu: Staudigl, a. a. O., 33–36.; Alkofer, a. a. O., 23f., 40–44.

19 Vgl.: Lévinas, a. a. O., 115f.

20 Ebd., 218.

des allmächtigen autonomen Ich und dessen Sinnggebung auf.²¹ Es tritt ein in den Bereich der wahren Erkenntnis, hat einen Sinn und wird dadurch quasi neutralisiert. Das Ich hingegen ruht in der Wahrheit in seiner Identität und verändert sich somit nicht.²²

Diese Herrschaft des Ich über das Andere, über das Sein ist jedoch zugleich eine Gefangenschaft im Sein. Sie ist Alleinsein und Einsamkeit. Das Ich kann zwar alles, was ihm im Bereich des Seins begegnet, transzendieren. Diese Transzendenz bleibt aber eine eingeschlossene, eine immanente, da sie doch immer wieder eine Rückkehr des Selben zu sich ist, in der sich jede Begegnung mit dem Anderen in Eigentum und Besitz verwandelt. Eine wirkliche Transzendenz, die diese Einsamkeit des Ich und die damit verbundene Synchronie des Seins und der Zeit, der Gleichzeitigkeit, durchbricht, ereignet sich aber nur als Verhältnis zum Abwesenden, ist Bewegung der Diachronie.²³

Das Ich ist somit einerseits Teil einer Totalität, des Einen, steht aber zugleich auch außerhalb dieser Totalität, ist für sich eine eigene Totalität, indem es sich die Welt zum Gegenstand macht.²⁴ Es erscheint als Unterbrechung des anonymen *Il y a* und nimmt es dadurch als Sein auf sich.²⁵ Aufgrund der Unmöglichkeit einer radikalen Transzendenz durch die Totalität des Selben wird jedoch das *Il y a* in die Innerlichkeit des Ich hypostasiert, das so in der Immanenz des Selben gefangen bleibt.²⁶

»Aber ist die Beziehung des Menschen zum Sein allein Ontologie? ... Unterhält der Mensch, soweit er Kreatur ist oder geschlechtliches Wesen, keine andere Beziehung zum Sein als die der Herrschaft über es oder der Knechtschaft, des Tuns oder des Erleidens?«²⁷ Als Antwort auf diese Totalität versucht Levinas, die radikale Exteriorität und absolute Andersheit des Anderen — »... das ist der absolut Exteriore, der völlig Irreduzible, das unbegreifbar Ek-zendente, ist der Austritt aus der Einheitssphäre des Ich oder des total-

21 Vgl.: Ebd., 138.

22 Vgl.: Ebd., 209–213.

23 Vgl.: Wenzler, Ludwig: Nachwort. Zeit als Nähe des Abwesenden. Diachronie der Ethik und Diachronie der Sinnlichkeit nach Emmanuel Levinas. In: Levinas, Emmanuel: Die Zeit und der Andere. Übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Ludwig Wenzler, Hamburg, 2003, 69f., 84f.

24 Vgl.: Krewani, Wolfgang Nikolaus: Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen, Freiburg/München, 1992, 112.

25 Vgl.: Wenzler, Nachwort. Zeit als Nähe des Abwesenden, a. a. O., 69.

26 Vgl.: Klun, Branko: Das Gute vor dem Sein. Levinas versus Heidegger, Frankfurt am Main, 2000, Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie, Band 6, 103f.

27 Lévinas, a. a. O., 80.

isierenden Seins...«²⁸ — zu retten und sich dadurch jedweder Ontologisierung des Anderen zu widersetzen.²⁹

Die absolute Exteriorität und Alterität des Anderen

Radikale Transzendenz ist nur möglich in einem wirklichen Über-sich-hinaus ohne die Absicht der erfüllten Rückkehr zu sich. Transzendenz in diesem Sinn *ist* nicht, sondern ereignet sich in der Beziehung zur Exteriorität³⁰, die gerade keine starre Seinsbeziehung darstellt und somit nicht in die Totalität des Selben rückgeführt werden kann. Nur in dieser Behauptung der Trennung zwischen der Innerlichkeit des Ich und der Exteriorität kann es die Idee des Unendlichen — Transzendenz als unendliche und nie ankommende Bewegung — geben.³¹ Das Ich wird in seinem Inneren von einem Anderen außerhalb des Seins getroffen, es ereignet sich eine Transzendenz in der Immanenz des Ich.³²

Die Idee des Unendlichen ist somit »eine Beziehung mit dem Äußeren, mit dem Anderen, ohne daß dieses Außerhalb dem Selben integriert werden könnte.«³³ Das Außerhalb wird durch diese Unendlichkeit des absolut Anderen, der dadurch nicht in die Identität des Ich integriert werden kann, konstituiert. Die Idee des Unendlichen ist so ein Denken, das immer mehr denkt, als es denkt. Ein Denken aber, das mehr denkt, als es denkt, ist Begehren.³⁴

Das Begehren ist klar von der Zuneigung der Liebe und dem Mangel des Bedürfnisses zu unterscheiden. »Das Bedürfnis öffnet eine Welt, die für mich ist, sie vollzieht sich im Genuß und kehrt stets zu mir selbst zurück.«³⁵ Das Begehren hingegen ist unersättlich, weil es nach keiner Nahrung verlangt. Es kann nicht befriedigt werden und bezeugt hierdurch gerade die radikale Exteriorität und Andersheit des Anderen. » Das wahre Begehren ist dasjenige, das durch das Begehrte nicht befriedigt, sondern vertieft wird. Es ist Güte... Es ist der Mangel im Sein, das vollständig *ist* und dem nichts mangelt.«³⁶ Das

28 Alkofer, a. a. O., 25.

29 Vgl.: Ebd., 25f.

30 Für eine ausführliche Darstellung des Verständnisses von Exteriorität sei verwiesen auf: Treziak, Heinrich: *Die konkrete Intentionalität der Exteriorität. Untersuchungen zur Apriori-Struktur der Intersubjektivität nach E. Levinas*, Regensburg, 1975.

31 Vgl.: Staudigl, a. a. O., 46ff.

32 Vgl.: Dirscherl, a. a. O., 145.

33 Lévinas, a. a. O., 197.

34 Vgl.: Ebd., 196–202.

35 Habel, a. a. O., 28.

36 Lévinas, a. a. O., 202.

Begehren des Anderen entsteht so jenseits allen Mangels und aller Befriedigung. Das Ich richtet sich auf den Anderen und gefährdet dadurch die Identifikation mit sich selbst. Die Beziehung zum Anderen — heteronome Erfahrung — stellt das Ich in Frage, leert es und gleichzeitig eröffnet sie ihm so auch immer neue Quellen.³⁷

Die Idee des Unendlichen als Begehren hat somit auch die Strenge einer moralischen Forderung. Die (soziale) Beziehung zum Anderen, den das Ich nicht begreifen kann, destruiert die selbstherrliche Freiheit des Ich, stellt sie mehr und mehr in Frage und verschärft die Verantwortlichkeit des Ich. Diese Situation ist dann moralisches Bewusstsein, Bewusstsein des Vorranges des Anderen vor dem Ich, Begehren.³⁸

Der Andere kommt so von ganz außerhalb und erscheint dem Ich. Dieses Erscheinen, die Weise des Anderen sich dem Ich darzustellen, ist das Antlitz.

Der Andere erscheint dem Ich jenseits allen Maßes. Er erscheint als Antlitz, das durch sich selbst bedeutet, unmittelbar — reiner Ausdruck. »Im Antlitz *unterstützt* das Ausgedrückte den Ausdruck, drückt selbst seinen Ausdruck aus, bleibt immer Herr des Sinnes, der von ihm ausgeht.«³⁹ Diese Anwesenheit des Anderen, der sich im Antlitz zeigt, lässt sich jedoch nicht in eine starre Form pressen, kann nicht be-griffen werden. Das Antlitz ist jedweder Form entkleidet. Es ist durch und durch nackt. Diese Nacktheit ist zugleich Not und Elend, die direkt auf das Ich zielt. Das Antlitz zeichnet sich gerade durch diese Niedrigkeit aus.⁴⁰

Das Ich kann sich dem Antlitz des Anderen jedoch nicht entziehen oder den Anderen, trotz seiner Niedrigkeit, in die bestehende Ordnung integrieren. »Dieses Antlitz entzieht sich der Gewalt, die im Ergriffenwerden durch das Sehen besteht. Es gibt sich nicht durch Gesehenwerden kund, es *spricht*«⁴¹ und zeigt sich so dem Ich. Das Sagen des Blicks kommt aus einer absoluten Exteriorität, trifft das Ich aber in der Welt. Dadurch unterbricht und verwirrt es die bisherige Ordnung.⁴² »Das wahre Außen ist in diesem Blick, der mir alle Eroberung untersagt.«⁴³ Das Antlitz hat sich so den Machtkompetenzen und Einwirkungsmöglichkeiten des Ich entzogen. Das Ich kann nicht mehr können.⁴⁴ Das Antlitz (er)fordert trotzdem gerade hierdurch eine Antwort des

37 Vgl.: Ebd., 200–202, 218–221. Vgl. hierzu auch: Klun, a. a. O., 105–109.

38 Vgl.: Ebd., 202–208.

39 Ebd., 199.

40 Vgl.: Ebd., 198f., 221–224.

41 Wenzler, Nachwort. Zeit als Nähe des Abwesenden, a. a. O., 71.

42 Vgl.: Delhom, Pascal: Der Dritte. Lévinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit, München 2000, Phänomenologische Untersuchungen, Band 14, 102f.

43 Lévinas, a. a. O., 198.

44 Vgl.: Habbel, a. a. O., 34.

Ich. Dem Sagen des Blicks korrespondiert nicht das Sehen, das das Gesehene ergreift und sich vorstellt, sondern das Hören als Sprechen-lassen des anderen Antlitzes, das durch den Anderen erst ermöglicht wird.⁴⁵

Das Antlitz markiert so die Grenze der Objektivierbarkeit.⁴⁶ Es nötigt sich dem Ich auf. Das Ich kann nicht taub gegen den Anruf durch den Anderen sein. Es 'muss' ihn hören und wird von ihm heimgesucht. An diesem Punkt kehrt sich die Dimension der Niedrigkeit des Anderen in eine Dimension der Höhe um. » Hier entsteht nicht eine Beziehung zu einem sehr großen Widerstand, sondern eine Relation zum absolut Anderen, zum Widerstand dessen, was nicht widersteht, eine Relation zum ethischen Widerstand.«⁴⁷ Das Ich ist dem Anderen verpflichtet. Der Andere ruft das Ich in die Verantwortung — eine Verantwortung, die jeder Freiheit vorausgeht.⁴⁸

Das Ich angesichts des Anderen

Dieser Verantwortung kann sich das Ich nicht entziehen. Es muss sich ihr stellen und je mehr sich das Ich dieser Verantwortung stellt, umso mehr wächst seine Verantwortung. Es ist dies ein anderes Können, ein Können, das aus Unvermögen besteht.⁴⁹ »Die Orientierung des Subjekts auf das Objekt hat sich in Nähe verwandelt, das Intentionale ist Ethik geworden...«⁵⁰ Das Ich ist in Berührung mit der absoluten und unvorstellbaren Singularität des Anderen.⁵¹ Diese Nähe ist die Beziehung zu einer Einzigartigkeit ohne jedwede Vermittlung. Sie ist eine An-klage des Ich durch den Anderen, eine Forderung, die an das Ich ergeht.⁵²

Diese Forderung kann aber nur ein Bewusstsein vernehmen, das in seiner egozentrischen Autonomie erschüttert ist und nicht mehr aktiver Initiator aller Bewegungen ist.⁵³ Es kommt so zu Transformation des Bewusstseins des Ich. Das Bewusstsein kann nicht mehr in den Kategorien beschrieben werden, mit denen es ein Objekt intendiert. Der Verantwortung des Ich korrespondiert

45 Vgl.: Alkofer, a. a. O., 31.

46 Vgl.: Janssen, Paul: Im Gefolge der Phänomenologie: Emmanuel Lévinas. In: Ströker, Elisabeth; Janssen, Paul: Phänomenologische Philosophie, Freiburg/München, 1989, Handbuch Philosophie, Band 8, 343.

47 Lévinas, a. a. O., 199.

48 Zum Verständnis von Freiheit vgl.: Lévinas, a. a. O., 187ff., 202–208, 324–329; Janssen, a. a. O., 342.

49 Vgl.: Lévinas, a. a. O., 226.

50 Ebd., 274.

51 Vgl.: Ebd., 275.

52 Vgl.: Alkofer, a. a. O., 71.

53 Vgl.: Wenzler, Einleitung. Menschsein vom Anderen her, a. a. O., XI.

keine entsprechende Bewusstwerdung. Die unmittelbare Nähe ist eine Verantwortung, die Besessenheit ist. »Die Unmittelbarkeit ist die den Besessenen besitzende Nähe des Nächsten, die das Bewußtsein überspringt...«⁵⁴ Das Bewusstsein kehrt somit zur Besessenheit zurück. Die Nähe ist daher eine Verantwortung, die nicht auf die autonome Freiheit des Ich verweist. Das Ich ist Geisel des Anderen.⁵⁵ Gerade dadurch aber wird es in seine ethische Freiheit eingesetzt.⁵⁶

Aufgrund der (unendlichen) Verantwortung des Ich für den Anderen verwandelt sich auch das Ich selbst. Das Ausgesetzt-sein und das Sich-nicht-entziehen-können des Ich in der Anklage durch den Anderen meinen etwas anderes als die bloße Passivität (des Erleidens) wider den eigenen Willen, deren Gegenpol die Aktivität des eigenen Bewusstseins ist. Die in dieser Weise verstandene Passivität des Ich bedeutet noch in der Form der Negativität innerhalb einer Totalität.⁵⁷ Die Passivität des Ich durch den Ruf in die Verantwortung meint jedoch eine Passivität, »die passiver ist als alle Passivität, sofern sie das bloße Gegenteil der Aktivität ist...«⁵⁸ Das Für-sich des Bewusstseins verwandelt sich so in ein Für-den-Anderen-sein. Das aktive Ich wird umgekehrt zu einer grenzenlosen Passivität des Sich, zu einem Akkusativ, dem kein Nominativ vorausgeht.⁵⁹ »Aus dem Sattel des Ich sagenden Nominativ gehoben findet sich das Ich im Anklagefall des Akkusativ angesprochen, immer schon angeklagt, einzustehen für den Anderen vor aller Differenzierung der Alternative von Aktivität und Passivität, von Autonomie und Heteronomie.«⁶⁰ Das Ich im Akkusativ hat so keine Zuflucht mehr im Sein, ist ausgestoßen: »... das Sich ist die unauflöslche Identität, ohne jedes Bedürfnis, seine Identität zu rechtfertigen oder zu thematisieren. Das Sich ist »an sich und in sich« wie in seiner Haut.«⁶¹

Das Ich wird somit zuerst durch die Verantwortung für den Anderen in seiner Identität entfremdet, erhält aber gleichzeitig hierdurch eine neue Identität. Es ist an-und-in-sich offen und in diesem Sinn äußerst verwundbar. Das Ich als Sich kann sich der Verantwortung nicht entziehen, sich dem Anderen nicht verschließen. Diese Verantwortung bestätigt die Einzigkeit und Unvertretbarkeit des Ich. »Die Einzigkeit des Ich liegt in der Tatsache, daß

54 Lévinas, a. a. O., 281.

55 Vgl.: Ebd., 281ff., 288–291.

56 Vgl.: Wenzler, Nachwort, Zeit als Nähe des Abwesenden, a. a. O., 82.

57 Vgl.: Dirscherl, a. a. O., 144.

58 Lévinas, a. a. O., 271.

59 Vgl.: Habbel, a. a. O., 38.

60 Alkofer, a. a. O., 78.

61 Lévinas, a. a. O., 306.

niemand an meiner Stelle antworten kann.«⁶² Gerade dadurch wird das Ich in sein Selbstsein eingesetzt. Es wird zu dieser Ver-antwortung erwählt und erhält so eine neue 'Autonomie'.⁶³

Dadurch ist die unüberwindbare Trennung von Anderem und Ich, die absolute Differenz umgeschlagen in Nicht-Indifferenz für den Anderen.⁶⁴ Nicht-Indifferenz bedeutet in diesem Kontext das Umschlagen der Distanz und Trennung in Nähe und Beziehung, die die Differenz nicht auslöscht.⁶⁵ Das Ich antwortet auf den Ruf des Anderen, indem es als Sich verantwortlich ist für den Anderen. Die Passivität des Ich als Sich ereignet sich in der Substitution, in der das Ich sich in seinem Geiselstand an die Stelle des Anderen setzt.⁶⁶ Die Substitution ist zugleich das Ereignis der Geburt des Subjekts. Das Sich wird so zum Subjekt in der unmittelbaren, unbedingten Passivität. Die Verantwortung des Ich ist gleichbedeutend mit Subjektivität.⁶⁷

Die Spur

In der Verfolgung durch den Anderen wird das Ich somit ohne die Vermittlung des Logos getroffen und berührt. Diese Näherung macht jede Thematisierung als Beziehung unmöglich, sie ist diese Beziehung selbst, »die als anarchische der Thematisierung widersteht.«⁶⁸ Das Ich ist der bleibenden Beruhigung und Forderung, die immer mehr anwächst, je mehr das antwortende Ich sie annimmt, ausgesetzt. Das gebietende Sprechen des Antlitzes des Anderen hat daher keinen Anfang beziehungsweise kein Prinzip, von dem es ausgeht.⁶⁹

Der Andere ist Träger der Spur eines Rückzugs, die ihn zum Antlitz weihet.⁷⁰ Diese Spur bedeutet jedoch nicht im Sinne eines Zeichens oder einer Mitteilung. Sie ist nicht ein Zeichen wie jedes andere. Trotzdem hat sie nicht keine Bedeutung, sie bedeutet nicht nichts. Die Spur weist auf etwas hin, was schon vorübergegangen ist, ohne dass es möglich ist, dieses Vorübergegangene klar zu identifizieren. Das Antlitz hält sich in dieser Spur des Abwesenden.⁷¹ »Aber seine Verbindung mit dem absolut Abwesenden, von dem er

62 Ebd., 224.

63 Vgl.: Wenzler, Einleitung. Menschsein vom Anderen her, a. a. O., Xiff.

64 Vgl.: Habbel, a. a. O., 40.

65 Vgl.: Alkofer, a. a. O., 35.

66 Vgl.: Habbel, a. a. O., 40.

67 Vgl.: Krewani, Emmanuel Lévinas, a. a. O., 228, 232.

68 Lévinas, a. a. O., 323.

69 Vgl.: Wenzler, Einleitung. Menschsein vom Anderen her, a. a. O., XV.

70 Vgl.: Lévinas, a. a. O., 322.

71 Vgl.: Wenzler, Nachwort. Zeit als Nähe des Abwesenden, a. a. O., 79f.

(der Andere) herkommt, *bezeichnet* dieses Abwesende *nicht*, *enthüllt es nicht*; und dennoch hat das Abwesende im Antlitz eine Bedeutung.«⁷² Das Abwesende offenbart sich also nicht in der Spur, vielmehr zeugt die Spur von etwas, jemandem, der beim Verwischen seiner Spur die eigentliche Spur hinterlassen hat.⁷³ »Wer Spuren macht, indem er seine Spuren auslöscht, hat mit den Spuren, die er hinterlassen hat, nichts sagen oder tun wollen. Er hat die Ordnung auf irreparable Weise gestört. Er ist absolut vorbeigegangen. *Sein* auf diese Weise des *Eine-Spur-Hinterlassens* ist Vorbeigehen, Aufbrechen, Sich-Absolvieren.«⁷⁴ Das Antlitz ist so in der Spur des absolut vergangenen Abwesenden und lässt sich hierdurch nicht in die Ordnung der Immanenz einfügen. Die Transzendenz als immer verfllossene Transzendenz des Transzendenten bleibt erhalten.⁷⁵ Die Bedeutung der Spur konkretisiert sich auf diese Weise im Bedeuten des Antlitzes. Das Antlitz ist kein Zeichen, das auf die Transzendenz hinweist, sondern ihre Spur, die ihm Antlitz die Leere einer unwiederholbaren Abwesenheit ist. Die Spur bedeutet gerade aufgrund ihrer Leere und Verlassenheit. Die Nacktheit des Antlitzes unterbricht so die Ordnung durch die Leere seiner Not.⁷⁶ »Gerade die Blöße des Antlitzes ist die Blöße der Transzendenz, vor der ich mich schäme.«⁷⁷

Das Rätsel ist so die Transzendenz selbst — die Nähe des Anderen als eines Anderen. Das Bedeuten des Rätsels kommt demnach aus einer unumkehrbaren Vergangenheit. Die Spur bedeutet jenseits des Seins.⁷⁸ »Diese Weise zu bedeuten, die weder darin besteht, sich zu entbergen noch zu verbergen,... diese Weise, die Alternativen des Seins absolut hinter sich zu lassen, dies verstehen wir unter dem Personalpronomen der dritten Person Singular, unter dem Wort *ille*.«⁷⁹ Illeität bezeichnet das Jenseits von Sein. Ille kann deshalb auch nie zu einem Gegenüber, zu einem Du werden, das bereits seinen Eintritt in die gemeinsame Welt voraussetzen würde. Es bleibt abwesend.⁸⁰ »Das Pronomen Ille drückt seine nicht ausdrückbare Unumkehrbarkeit genau aus,... die in diesem Sinn absolut uneinnehmbar ist oder absolut, Transzendenz in einer absoluten Vergangenheit.«⁸¹ Auf diese Weise ist die Illeität die

72 Lévinas, a. a. O., 227.

73 Vgl.: Klun, a. a. O., 227.

74 Lévinas, a. a. O., 231.

75 Vgl.: Ebd., 228.

76 Vgl.: Klun, a. a. O., 228.

77 Hoff, Ansgar Maria: Die Physiologie des Antlitzes. Zur Ethik von Emmanuel Levinas. In: Philosophisches Jahrbuch 105 (1998), 150.

78 Vgl.: Lévinas, a. a. O., 254f.

79 Ebd., 255.

80 Vgl.: Klun, a. a. O., 228f.; Wenzler, Nachwort. Zeit als Nähe des Abwesenden, a. a. O., 80f.

81 Lévinas, a. a. O., 229f.

Unendlichkeit des absolut Anderen, die der Ontologie entgeht.⁸² Die Spur zieht das Ich in die Verantwortung hinein und zieht sich zugleich zurück aus dem Sein, wie es das Ich versteht. Das ethische Vorgehen, das das Ich durch das Antlitz des Anderen hindurch trifft, ist somit immer schon vorübergegangen. Die Illeität kommt in die Spur des Antlitzes des Anderen, jedoch ohne ihn mit sich auszufüllen, sie erscheint ohne Erscheinung. Das Antlitz ist so durch sich selbst Transzendenz, kann aber gleichzeitig in sich sein, weil es in der Spur der Illeität ist.⁸³

In der Spur der Illeität jedoch wird die Synchronie gestört.⁸⁴ Das, was sich dem Ich darbietet, ist bereits entchwunden, endgültig vorbeigegangen, absolut und nicht mehr synthetisierbar in die Ordnung der Gegenwart als Ziel—oder Ursprungspunkt. Die Zeit des Anderen ist eine andere Zeit, abgetrennt und dennoch anwesend.⁸⁵ »Von daher eine Diachronie, die das Subjekt verwirrt, die aber die Transzendenz kanalisiert.«⁸⁶ Diese Zeit ist eine andere Zeit. Sie ist nicht Gegenwart, Dauer oder Gleichzeitigkeit. Vielmehr ereignet sie sich als Verhältnis zum Abwesenden, als Verhältnis der Nicht-Gleichzeitigkeit. Die Diachronie kann sich jedoch nur ereignen in Synchronie und als deren Aufbrechen. Als anarchische, unvordenkliche Störung bricht sie in die synchrone Zeit der Gegenwart, des Selben ein und kann so zur Befreiung werden. So öffnet sich die Diachronie sowohl in eine unvordenkliche Vergangenheit, wie auch in eine uneinholbare Zukunft.⁸⁷ »Zeit wird damit zu einer Kategorie der *verbindenden Trennung* zwischen Anderem und Ich. Denn: Durch die nicht-erinnerbare und unvordenkliche Zeit bleibt das Antlitz vom Ich absolut getrennt, aber durch die Diachronie, die die Synchronie der Zeit in der Begegnung zerreißt, verbindet sie den Anderen und das Ich.«⁸⁸

Sagen und Gesagtes

Das Antlitz erscheint so dem Ich, wobei seine Erscheinung über die bloße Erscheinung hinausgeht: »Das Antlitz spricht. Die Erscheinung des Antlitzes ist die erste Rede.«⁸⁹ Dieses Sprechen bedeutet jedoch vor jeder verbalisierten

82 Vgl.: Ebd., 230.

83 Vgl.: Hoff, a. a. O., 150–153.

84 Vgl.: Lévinas, a. a. O., 255ff.

85 Vgl.: Alkofer, a. a. O., 81.

86 Lévinas, a. a. O., 238f.

87 Vgl.: Wenzler, Nachwort. Zeit als Nähe des Abwesenden, a. a. O., 84ff.

88 Habbel, a. a. O., 35.

89 Lévinas, a. a. O., 221.

Aussage und Thematisierung und eröffnet dadurch erst den Raum der Kommunikation.⁹⁰ »Diese Nähe der Beziehung... ist die ursprüngliche Sprache, Sprache ohne Worte und Sätze, reine Kommunikation.«⁹¹ Die Nähe des Anderen betrifft das Ich. Das Ich ist ihr unmittelbar ausgesetzt und wird in die Verantwortung gerufen. Die Nähe bedeutet somit als Sagen, das nicht im Gesagten absorbiert werden kann, jenseits der Synchronie und des Gesagten, in dem das Ich und der Andere zu einem unter vielen, zu einem Thema werden. In der Aufrichtigkeit des Sagens gelangt das Ich zur Aufrichtigkeit in der Verantwortung vor und für den Anderen.⁹² Das Sagen »drückt so den Antwortversuch des Ich auf den Ruf in die Verantwortung *ohne* Erwartung einer Widerrede aus.«⁹³ Das Sagen verwandelt sich jedoch im konkreten Vollzug in Gesagtes, in objektivierende und objektivierbare Rede: Diese muss deshalb immer wieder widerrufen werden, um sich so auf das ursprüngliche Sagen zurück zu beziehen.⁹⁴ Dieses Widerrufen ist unabdingbar, um das Sagen nicht im Gesagten zu verraten, wenngleich auch im Verrat dennoch auf das Sagen verwiesen wird. Es besteht somit zwischen dem Gesagten und dem Widerrufenen ein diachronischer Bruch. Diese Unterbrechung — Verstrickung des Sagens im Gesagten — darf jedoch nie aufhören; die Unterbrechung muss sich immer wieder neu unterbrechen. In diesem Sinne ist die Sprache ein zweifaches Versprechen: Zum einen ist die Sprache ein Sich-Versprechen, das Sagen verspricht sich im Gesagten. Zum anderen ist die Sprache aber zugleich auch ein Versprechen im Sinne einer Verheißung, die Sprache verspricht so mehr als gesagt werden kann.⁹⁵ »Die Sprache, nicht als Zuspruch des Seins, sondern als das Sagen der Verantwortung, wäre somit die Verheißung eines unendlichen Sinnes des Menschen.«⁹⁶

Die Beziehung zum Anderen reduziert sich somit im Ausgang von der Subjektivität als Sich, in der das Ich der Verantwortung antwortet, nicht immer nur auf eine andere Form der Suche nach Gewissheit, nach Übereinstimmung mit sich selbst, sondern kann im Gegenteil dadurch Mitteilung und Transzendenz werden und sein.⁹⁷ »Die Kommunikation mit dem Anderen kann nur als gefährliches Leben Transzendenz sein, als ein schönes Wagnis, das eingegangen werden muß.«⁹⁸

90 Vgl.: Wenzler, Nachwort. *Zeit als Nähe des Abwesenden*, a. a. O., 87.

91 Lévinas, a. a. O., 280.

92 Vgl.: Dirscherl, a. a. O., 141–152.

93 Habbel, a. a. O., 78.

94 Vgl.: Wenzler, Nachwort. *Zeit als Nähe des Abwesenden*, a. a. O., 88.

95 Vgl.: Klun, a. a. O., 309–312.

96 Ebd., 312.

97 Vgl.: Lévinas, a. a. O., 321f.

98 Ebd., 322.

Ausblick

Der Philosophie, die Ethik von Levinas, ist so die »Weisheit der Liebe im Dienst der Liebe.... Systemkritische Liebe, die das Hin und Her zwischen der Strenge und Gleichmacherei der Gerechtigkeit und der konkreten Sorge um den Anderen, vor allem den Marginalisierten aufrecht erhält.«⁹⁹

»Ethik bleibt (aber dennoch) eine Krisendisziplin: das »Normale«, also das scheinbar reibungsfrei Funktionierende, das bürgerlich Konsensfähige, konturiert sich von den Rändern her, von der Erfahrung, daß Leben fortwährend auch als beschädigtes und beschädigendes erfahrbar wird... «¹⁰⁰ Professionell Tätige in sozialen Arbeitsfeldern, seien es Ärzte, Psychologen, Therapeuten, Pädagogen oder Sozialarbeiter haben konstitutiv mit Menschen, die sich in Krisen mitunter an den Rändern des 'Normalen' befinden, mit Menschen, die anders sind, zu tun. Das Verhältnis Professionell Tätiger-Klient ist in diesen Bereichen häufig von einer starken Asymmetrie bzw. einem starken Machtgefälle geprägt und oszilliert so zwischen den beiden extremen Polen eines primär (wohlfahrts-)staatlichen Handelns verbunden mit einer expertokratischen Haltung und einer reinen empathischen Hilfebeziehung. Deshalb bedarf es, jenseits eines ausdifferenzierten, normierten Ethik-Codes oder einer konkreten Handlungsethik, einer ethischen Fundierung, auf der sich dann das weitere professionelle Handeln aufbauen kann, um das dem Handeln inhärente Machtpotential nicht zu missbrauchen.

Hier eröffnet sich ein Raum der Übertragung der Ethik Levinas' — der Ethik Levinas' einen Raum geben bedeutet aber zugleich auch, aufzuzeigen, wo die Grenzen dieses Raums beginnen, wieweit die Anschlussfähigkeit 'der Spur des Anderen' reicht und ab welchem Punkt man diese Spur notwendig wieder verlassen muss, um nicht den Fehler zu begehen, die Ethik Levinas' leichtfertig und undifferenziert total zu übertragen. Es geht nicht um eine vorschnelle, übereilte Kategorisierung und Integrierung in eine starre Systematik. Dies würde eine unzulässige Simplifizierung der Ethik von Levinas darstellen. Vielmehr eröffnet die Radikalität des Ansatzes von Levinas — »... der extreme Humanismus einer sich verpflichtenden Hinwendung zum anderen Menschen«¹⁰¹ — neue Perspektiven, die nicht einfach ignoriert werden können. Es geht primär nicht um eine neue Option für den Anderen. »Unterhalb der Option liegt die Optik des Anderen, dessen Wahrnehmung. Es ist nicht die Frage, ob ich mich zum Anderen/ zur Anderen verhalte, sondern daß ich mich zum Anderen verhalten *muß* angesichts seiner Fragilität — und

99 Alkofer, a. a. O., 91.

100 Ebd., 261.

101 Taureck, Bernhard H. F.: Emmanuel Lévinas zur Einführung, Hamburg, 2002 (3., überarbeitete Auflage), 12.

zwar ständig und alltäglich.«¹⁰² In diesem Sinne verstehe ich die Ethik von Levinas als ständiges, nicht abzuschließendes Korrektiv, das verhindert, dass der einzelne Mensch vergessen wird, als den »utopischen Entwurf der Gerechtigkeit«¹⁰³, der nicht einfach systematisch-politisch interpretiert werden kann, der aber immer wieder mit Nachdruck auffordert, den eigenen Blick zu schärfen, sich in die Spur des Anderen als Verantwortung für den und vor dem Anderen zu begeben.

Die professionellen Selbstverständlichkeiten werden auf der Basis der Alterität beständig hinterfragt und in Frage gestellt. »Solches Erweckt— und Belehrt—Werden vom Anderen ist ein Ereignis, mit dem man nie fertig ist. Es versetzt in die Wachheit einer unendlichen Beunruhigung.«¹⁰⁴

Ich denke, dass die Philosophie von Levinas so nicht nur vielleicht, sondern ganz evident eine wichtige Anregungs— und Beunruhigungsquelle, sowie ein stetes Korrektiv für professionell Tätige in sozialen Arbeitsfeldern darstellen kann — als stilles, aber keineswegs stummes Fundament.

102 Alkofer, a. a. O., 267.

103 Habel, a. a. O., 137.

104 Wenzler, Einleitung, Menschsein vom Anderen her, a. a. O., XXVf.