

Branko Klun

University of Ljubljana, Faculty of Theology, Poljanska cesta 4, SI-1000 Ljubljana
branko.klun@teof.uni-lj.si

Andersheit und Verstehen

Eine hermeneutische Annäherung an Levinas

Zusammenfassung

Levinas' Ethik setzt eine radikale Andersheit voraus, die aus (onto)logischer Sicht undenkbar und unmöglich ist. Die jenseits des Verstehens situierte Andersheit des Anderen duldet keine hermeneutische Vermittlung. Dieser Beitrag versucht hingegen zu zeigen, dass Levinas' methodologischer Ansatz, der sich auf eine „Phänomenologie“ des Anlitzes stützt, nicht auf eine hermeneutische Reflexion verzichten kann. Wenn die Hermeneutik und die mit ihr verbundene Ontologie im Unterschied zu Levinas als radikal offen aufgefasst werden, verlieren sie ihren einengenden und gewaltsamen Charakter. Dies führt zur Frage, ob nicht eine Vermittlung zwischen Levinas' Ethik der Alterität und einer (ontologischen) Hermeneutik, die dieser Ethik entsprechen will, möglich ist. Diese Vermittlung zielt nicht auf eine neue Totalität, die das Grundanliegen von Levinas verraten würde, sondern auf ein tieferes Bewusstsein der Andersheit und ihrer Konsequenzen für die Ethik.

Schlüsselwörter

Emmanuel Levinas, Andersheit, Verstehen, Hermeneutik, Ethik

1. Einführung¹

Wenn man den denkerischen Ansatz von Levinas mit einem Wort charakterisieren wollte, eignete sich wahrscheinlich am besten das Wort *Alterität* (*altérité*). Levinas beharrt auf einer *absoluten* Alterität, die keine vorgängige Referenzialität auf etwas (Identisches) voraussetzt und somit nie bloß als „das Andere von (etwas)“ oder „anders als (etwas)“ fungieren kann. Eine solche Andersheit,² die nicht nur relativ, sondern absolut sein will, bedeutet zugleich

¹ Dieser Beitrag wurde verfasst im Rahmen des Projekts J6-7325 „The Return of the Religious in Postmodern Thought as a Challenge for Theology“ finanziert von der *Slovenian Research Agency (ARRS)*.

² Deshalb stellt die Übersetzung der Levinas'schen Alterität ein Problem dar: Der Begriff der Andersheit setzt eine Relation (*wovon* die Andersheit unterschieden und somit anders ist) und Relativität voraus. Aber der künstliche Begriff der „Anderheit“, den einige Übersetzer (z. B. Wenzler, Wiemer)

bevorzugen und der darauf aufmerksam machen soll, „daß es nicht um ein bloßes Anders-sein, sondern um das ‚ein Anderer sein‘ geht“ setzt sich dem Risiko aus, auf den philosophischen Diskurs von Levinas begrenzt zu bleiben und nach außen schwer kommunizierbar zu sein. – Ludwig Wenzler, „Zeit als Nähe des Abwesenden“, in: Emmanuel Levinas, *Die Zeit und der Andere*, übersetzt von Ludwig Wenzler, Meiner, Hamburg 2003, S. 69. In diesem Aufsatz wird der Begriff „Andersheit“ verwendet (wie etwa in Krewanis Übersetzung von *Totalité et infini*), ohne damit Levinas' Anspruch einer absoluten

eine Differenz, die sich auf keine übergreifende Einheit und somit auf keine neue Totalität oder Identität zurückführen lässt. Bekanntlich verbindet Levinas diese absolute Andersheit bzw. das absolut Andere (*l'autre*) mit dem anderen Menschen (*autrui*), der sich in der ethischen Transzendenz seines Antlitzes weigert, von der Macht des Selben und der Totalität vereinnahmt zu werden. Deshalb ist die Beziehung zwischen dem Ich und dem transzendenten Anderen eine außer-ordentliche, d. h. eine para-doxe und para-logische Beziehung, die die absolute Differenz der Beziehungsglieder nicht aufhebt und zugleich den Geburtsort der Ethik darstellt. Für Levinas besteht somit eine klare Trennung zwischen der Ordnung des Seins (Ontologie), wo keine absolute Alterität möglich ist und wo das Eine, das Identische, das Selbe den Sinn bestimmen, und der Ordnung der Ethik, wo die Differenz, die Alterität, das Andere eine neue, ethische Sinnhaftigkeit erschließen.

Das Verstehen steht für Levinas eindeutig auf der Seite der Ontologie: Im Verstehen vollzieht sich das Werk der Totalisierung, der Zugriff des Logos, der keine echte Differenz zulässt und der jede Andersheit in der „Anstrengung des Begriffs“ aufhebt. Natürlich ist es Levinas bewusst, dass sein Insistieren auf der Differenz *vor* der Einheit, auf dem Anderen *vor* dem Selben, auf der Ethik *vor* der Ontologie als unlogisch oder gar als irrational gelten kann. Dennoch lässt er sich aber von diesem Vorwurf nicht beirren und verfolgt unermüdlich sein zentrales Anliegen, auf eine andere, *bessere* Sinnhaftigkeit jenseits der (Seins)Logik hinzuweisen – eine Sinnhaftigkeit, die sich *in der* Differenz und *als* Differenz konstituiert und die als ethische Nicht-Indifferenz (Verantwortung) gedeutet werden muss. Für Levinas besteht zwischen der Ordnung der Ontologie und derjenigen der Ethik eine Kluft, die keine Kompromisse und keine Vermittlung zulässt. Es gibt keine Möglichkeit, zwischen den beiden zu vermitteln, weil in jeder Vermittlung die Andersheit der List der Vernunft (Logos) und des Seins anheimfallen würde. Das hat auch für das Verstehen Konsequenzen. Die Andersheit (als absolute Alterität) kann nie verstanden werden, denn sie verlöre sonst durch ebendiesen Akt ihre Andersheit. Es werden auch nicht verschiedene Stufen oder Möglichkeiten des Verstehens berücksichtigt: Hermeneutik hat keinen Platz im Denken von Levinas, zumindest nicht im strengen philosophischen Sinn.³ Die Hermeneutik steht für ein vermittelndes Denken und obwohl sie sich von der Dialektik Hegels – als einem der Hauptkontrahenten von Levinas – unterscheidet, ist sie nicht imstande, der absoluten Differenz auf die Spur zu kommen und sie entsprechend zu wahren.

Dennoch möchte ich in diesem Beitrag einen Versuch wagen und die scharfe Trennung, die Levinas zwischen der ontologischen Totalität und der ethischen Differenz zieht, aus einer phänomenologisch-hermeneutischen Perspektive neu überdenken.⁴ Eine solche Annäherung oder sogar Vermittlung zwischen der ontologischen und der ethischen Ebene wäre für Levinas auch deshalb inakzeptabel, weil sie von der ontologischen Seite her ihren Ausgang nimmt. Die einzige Verbindung zwischen den beiden Ebenen, die Levinas in seinem zweiten Hauptwerk *Jenseits des Seins* analysiert, betrifft den Übergang von der Ethik zur Ontologie anhand der Präsenz des Dritten und der Suche nach Gerechtigkeit.⁵ Aber diese neue, ethisch gerechtfertigte Ontologie hebt die „vor-ursprüngliche“ ethische Differenz nicht auf. Sie bleibt weiterhin dem Jenseits des Seins verpflichtet und duldet keine vermittelnde Synthese, die eine Rückkehr zum Einheitsdenken der Ontologie erlauben würde.

Wenn ich hier eine Vermittlung von der anderen, ontologischen Seite her vorschlagen möchte, hat das damit zu tun, dass diese Sichtweise meines Er-

achtens von Levinas gezielt eingeengt wird. Bei dieser Einengung kommt es zu Implikationen, die fragwürdig sind und eine tiefere phänomenologische Besinnung benötigen. Eine solche Einengung betrifft auch das Phänomen des Verstehens, das uns als Einstieg in die Auseinandersetzung mit Levinas dienen wird und das aus seiner Sicht unmittelbar mit der Seite der Ontologie verbunden ist.

2. Levinas' Kritik am Verstehen

In seinem frühen Aufsatz „Ist die Ontologie fundamental?“ (1951) präsentiert Levinas seine Kritik an der „zeitgenössischen Ontologie“, mit der Heideggers Ontologie bzw. sein Seinsdenken gemeint ist.⁶ Levinas schreibt zu Recht, dass bei Heidegger das Verstehen mit dem Vollzug der Existenz gleichgesetzt wird. Das Verstehen ist kein Akt der Vernunft, der sich von der Faktizität des Existierens trennen ließe und sich über diese Faktizität erheben könnte. Der Mensch existiert *als* Verstehen bzw. er vollzieht sein „Sein“ als Verstehen. Und man kann auch umgekehrt sagen: Verstehen ist immer zuerst ein Verstehen des Seins und erst innerhalb dieses Horizonts des Seinsverständnisses sind wir imstande sowohl uns selbst als auch das innerweltliche Seiende zu verstehen. Diese neue Konstellation, in der der Mensch, das Verstehen und das Sein untrennbar miteinander verbunden sind, führt nach Levinas dazu, dass „der ganze Mensch (...) Ontologie“ ist.⁷ Beim späteren Heidegger übernimmt das Sein selbst die Initiative beim Verstehen – als die sich „lichtende“ Wahrheit des Seins, worin sich das Verstehen des Menschen ereignet. So kann Levinas schreiben:

Alterität abschwächen oder ihm diesen gar absprechen zu wollen.

3

Bei Levinas kann man durchaus vom Einfluss einer „rabbinischen Hermeneutik“ sprechen, die seine Talmud-Kommentare durchdringt (vgl. Richard A. Cohen, *Ethics, Exegesis, and Philosophy: Interpretation after Lévinas*, Cambridge University Press, New York 2001, S. 164), aber diese – von Levinas durchaus reflektierte – hermeneutische Lese- und Auslegungsart (Emmanuel Levinas, „Exegese und Transzendenz“, in: Bernhard Casper (Hg.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Alber, Freiburg – München 1981, S. 38–40) findet kein Äquivalent in den methodologischen Grundannahmen von Levinas' Philosophie.

4

Hier wird der phänomenologisch-hermeneutische Zugang stark an den methodischen Ansatz des frühen Heideggers gebunden. Damit wird auch einem Verständnis von Hermeneutik der Vorzug gegeben, das eng mit der Ontologie verknüpft ist. Diese „ontologische“ Auffassung von Hermeneutik will aber nicht den Anspruch erheben, für jegliche Hermeneutik maßgebend zu sein, vor allem wenn man sich des großen Spektrums hermeneutischer Ansätze bewusst wird (von den Klassikern wie Gadamer und Ricœur bis zu postmodernen

Versionen der Hermeneutik wie etwa bei Vatimo oder Caputo).

5

„Die Ordnung, das deutliche In-Erscheinung-Treten, die Phänomenalität, das Sein – ereignen sich in der Bedeutung, in der Nähe, ausgehend vom Dritten.“ – Emmanuel Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übersetzt von Thomas Wiemer, Alber, Freiburg – München 1992, S. 349. Der spätere Levinas misst der Ontologie durchaus eine wichtige Rolle zu, aber sie bleibt sekundär und der ethischen Bedeutung der Gerechtigkeit untergeordnet.

6

Emmanuel Levinas, „Ist die Ontologie fundamental?“, in: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, übersetzt von Wolfgang Nikolaus Krewani, Alber, Freiburg – München 1983, S. 103–119. Das französische Original „L'ontologie est-elle fondamentale?“ ist nachgedruckt in: Emmanuel Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, Paris 1991, S. 13–24.

7

E. Levinas, „Ist die Ontologie fundamental?“, S. 105.

„Die Interpretation unserer konkreten Existenz ist abhängig von ihrem Eintritt in die ‚Lichtung‘ des Seins überhaupt. Wir existieren in einem Verstehenskreislauf mit dem Wirklichen – das Verstehen ist das Ereignis selbst, das von der Existenz artikuliert wird.“⁸

Dieser „Verstehenskreislauf“ (*circuit d'intelligence*), der an den hermeneutischen Zirkel erinnert, wird von Levinas mit einer negativen Konnotation besetzt. Er besagt die Verslossenheit in einem zirkulären Geschehen, das den Menschen einengt und gefangen hält. Die Zirkularität wird zum Inbegriff einer Bewegung des Selben, die keine Andersheit kennt und nicht aus sich selbst herauszukommen vermag.

Dieses Gefühl der Gefangenschaft wird durch die spezifische Deutung des Seins potenziert. Bereits im erwähnten Zitat spricht Levinas von einem Verstehenskreislauf mit dem Wirklichen (*le réel*), was eine Gleichsetzung des Seins mit der Wirklichkeit (Realität) suggeriert. In der Tat wird das Sein – wie Levinas bereits in seinen früheren Schriften gezeigt hat⁹ – mit einer allumfassenden Wirklichkeit identifiziert, die als ein anonymes und unpersönliches Wirken des „Il y a“ die Totalität bestimmt. Levinas entwickelt von Anfang an, ja schon in seiner ersten Schrift „Ausweg aus dem Sein“ (*De l'évasion*), in der er für einen möglichen Ausbruch aus der einengenden Faktizität unseres Daseins plädiert, ein eigentümliches Verständnis des Seins, das in immer neuen hermeneutischen Anläufen beschrieben wird und maßgeblich Levinas' Verständnis der Ontologie bestimmt. Wenn das Sein als eine unaufhörliche Tätigkeit der Selbstbestätigung, als ein anonymes und somit unpersönliches Wirken der reinen Aktivität, des reinen Vollzugs des Existierens, interpretiert wird, dann wird so verständlich, dass die Teilnahme an einem solchen Sein nur als drückende Last empfunden werden kann.¹⁰ Levinas bewegt sich gekonnt zwischen der alltäglichen Erfahrung der Schwere unseres Daseins und einer spekulativen und phänomenologisch fragwürdigen Beschreibung eines allgemeinen „Wesens“ des Seins, in dem das Sein auf eine subtile Weise vergegenständlicht wird – zwar nicht als ein „Gegenstand“, aber als ein reines Verb, ein ungreifbares Seinsgeschehen, das gerade aufgrund seiner Unbestimmbarkeit und der Abwesenheit jeden Trägers (jedes Substantivs) sogar noch bedrohlichere Züge annimmt. Dieses Sein ist in seinem Wesen moralisch fraglich: Es „west“ auf die Weise der Selbstbestätigung; es sucht sich selbst und als diese „Selbstsüchtigkeit“ konstituiert es jegliches Selbst. Dieses (verbale) „Wesen“ des Seins, die „essance“, die in sich das „conatus essendi“ von Spinoza verkörpert und sich als (Selbst)Interesse vollzieht, schreit geradezu nach seiner Überwindung in einem „désintéressement“ (das Sich-vom-Sein-Lösen),¹¹ nach einem Ausbruch aus dem Sein, nach einem Jenseits des Seins.

Dieses Sein bleibt stets auf das Verstehen angewiesen. Mehr noch, der Mensch als Hypostase inmitten des Seins¹² wird zu einer „Lichtung“ seiner Wahrheit. Das Sein wird zum verstehenden Horizont, der die Erkenntnis oder das Verstehen jegliches Seienden transzendental bedingt und ermöglicht. Levinas spricht von einem Sein überhaupt (*être en général*) oder einem universalen Sein (*être universel*), das sich nun das einzelne und das partikulare Seiende (*être particulier*) unterwirft.¹³ Dabei handelt es sich um die Herrschaft einer anonymen Allgemeinheit, die jedes Einzelne unter seine Totalität bringt und die drückende Gefangenschaft in der Seinswirklichkeit des „Il y a“ auf der Ebene des Verstehens bzw. des Denkens widerspiegelt. Das Verstehen, das immer und notwendigerweise ein Seinsverstehen ist, bildet einen totalitären „Horizont“, der mit seiner paradoxalen Grenzenlosigkeit alles in seiner Abhängigkeit gefangen hält. Das Verstehen fungiert somit als ein Werk der Ver-

einnahmung; sein „Kreislauf“ besteht in der Bewegung des Selben zum Anderen, wobei dieses Andere auf die Identität mit dem Selben reduziert wird.

Levinas schildert diese ontologische Grundsituation auch in einer Husserl'schen Begrifflichkeit. Das Verstehen bezeichnet die Intentionalität des Bewusstseins, das sich zwar auf etwas anderes bezieht, dennoch aber dieses andere (das Phänomen, das intentionale Objekt) vor dem Horizont seiner eigenen intentionalen Akte erscheinen lässt.¹⁴ Auf diese Weise wird die Intentionalität als Vereinnahmung des Anderen durch das Selbe gedeutet. Das Bewusstsein wird zu einer Exposition oder zur „Expositur“ des Seins – wie das Dasein bei Heidegger –, insofern im und mithilfe des Bewusstseins das Sein zu seiner Manifestation, ja zur Bewusstwerdung kommt und seinen „Lichtstrahl“ auf das ganze Seiende wirft. Soll diese Totalität des Seins gebrochen werden, müsste das Bewusstsein *als solches* in Frage gestellt werden. Das intentionale Bewusstsein müsste seine gründende Rolle verlieren und die Subjektivität neu gedacht werden.

Erst vor dem Hintergrund dieser Voraussetzungen, die Levinas' Verständnis der Ontologie leiten, kann er sein Anliegen einer absoluten Andersheit stark machen. Von Anfang an wird diese absolute Alterität im anderen Menschen gesehen. Nur der andere Mensch stellt eine klare Grenze zum Vermögen meines Bewusstseins und meines Verstehens dar und bleibt eine uneinholbare, ja un-denkbare Andersheit. Diese Erfahrung der Grenze hat einen befreienden Effekt, insofern die Alterität des Anderen die Seinstotalität und die Gefangenschaft des an das Sein „geketteten“ Subjekts bricht. So wird der ethische Appell, der vom Gesicht des Anderen ausgeht, nicht als eine Beschränkung, sondern als eine eigenartige Befreiung bzw. als eine Ermöglichung, eine Einsetzung (*investissement*) meiner Freiheit empfunden.¹⁵

Obwohl der Andere in seiner absoluten ethischen Andersheit das Sein transzendiert, bleibt er doch auf die „Phänomenalität“, auf sein leibliches Erscheinen im Sein angewiesen. Das hat eine äußerst wichtige methodische Bedeutung. Auch wenn der spätere Levinas die Subjektivität als „der-Andere-im-Selben“ (*l'Autre-dans-le-Même*),¹⁶ als die vor-ursprüngliche ethische Differenz vor dem Bewusstsein deutet, kommt er nicht umhin, weiter vom Gesicht des Anderen auszugehen, der trotz seiner ethischen Priorität eine em-

8
Ebd., S. 108.

9
Hier handelt es sich vor allem um die folgenden Werke: Emmanuel Levinas, *Ausweg aus dem Sein*, übersetzt von Alexander Chucholowski, Meiner, Hamburg 2005; Emmanuel Levinas, *Vom Sein zum Seienden*, übersetzt von Anna Maria Krewani, Wolfgang Nikolaus Krewani, Alber, Freiburg – München 1997; E. Levinas, *Die Zeit und der Andere*.

10
Levinas schreibt dem Sein sowohl eine drückende Schwere als auch eine „unerträgliche Seichtigkeit“ zu, wie Rößner treffend formuliert. – Christian Rößner, *Anders als Sein und Zeit. Zur phänomenologischen Genealogie moralischer Subjektivität*, Bautz, Nordhausen 2012, S. 31.

11
E. Levinas, *Jenseits des Seins*, S. 23.

12
E. Levinas, *Die Zeit und der Andere*, S. 26.

13
E. Levinas, „Ist die Ontologie fundamental?“, S. 104, 112.

14
Emmanuel Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übersetzt von Wolfgang Nikolaus Krewani, Alber, Freiburg – München 1987, S. 171–174.

15
Emmanuel Levinas, „Die Philosophie und die Idee des Unendlichen“, in: *Die Spur des Anderen*, S. 204.

16
E. Levinas, *Jenseits des Seins*, S. 69.

pirische Posteriorität besitzt. Gerade die Tatsache, dass der Andere immer in einem Draußen bleibt, auch wenn er sich dabei als derjenige erweist, der mich früher als jede erinnerbare Vergangenheit in Anspruch genommen hat – diese Tatsache deutet darauf hin, dass der phänomenologisch-ontologische Zugang zum Anderen nicht so leicht zu überwinden sein wird.

3. Die „Phänomenologie“ des Antlitzes jenseits des Verstehens

Ist aber Levinas' Kritik am Verstehen gerechtfertigt? Hat seine Deutung des Seins noch etwas mit dem denkerischen Ansatz von Heidegger gemeinsam? Kann die Kritik am Husserl'schen Begriff der Intentionalität aufrechterhalten werden? Wenn wir einen gemeinsamen Nenner für die phänomenologische Artikulation des menschlichen Erkennens oder Verstehens suchten, eignete sich vielleicht am besten der Begriff der „Offenheit“. Ist das Verstehen nicht primär und in erster Linie das Vermögen des Menschen, sich selbst, dem Anderen und der Welt gegenüber „offen“ zu sein? Liegt hier nicht eine grundlegende Positivität des Verstehens, die nicht einmal durch seine Mängel und sein mögliches Versagen erschüttert werden kann? Wenn Heidegger über die „Erschlossenheit“ des Daseins spricht,¹⁷ meint er gerade das Gegenteil zu einer „Verschlossenheit“, die vielleicht auch als Gefangenschaft interpretiert werden könnte. Ähnlich sucht auch der Begriff der Intentionalität des Bewusstseins eine Abgrenzung zur Substantivierung des Bewusstseins, um es nicht als eine in sich geschlossene geistige Sphäre zu verstehen. Das „Bewusstseins von“ in seiner intentionalen Transitivität unterstreicht die Offenheit für das Andere, es „tendiert“ zum Anderen. Levinas würde zwar hinzufügen, dass diese Tendenz der Intentionalität auf eine Vereinnahmung hin ausgerichtet ist und dass das Bewusstsein (*conscience*) deshalb immer auch ein „schlechtes Gewissen“ (*mauvaise conscience*) impliziert.¹⁸ Dennoch aber stellt sich die Frage, ob dieser ursprünglichen Offenheit von vornherein eine negative Konnotation zugeschrieben werden kann. Will der Andere nicht erkannt und verstanden werden in dem, was er ist, in seiner Andersheit und in seinem Selbstsein? Ist diese Intention und die Finalität der Erkenntnis nicht etwas Positives?

Die Frage ist umso wichtiger, als Levinas dem Verstehen *als solchem* die Möglichkeit abspricht, das Andere zu erreichen. Hier geht es nicht um mehr oder weniger, besser oder schlechter verstehen, nicht um verschiedene Möglichkeiten bzw. Modalitäten, in denen sich das Verstehen vollziehen kann, sondern um das Verstehen schlechthin. Der hermeneutische Charakter des Verstehens bleibt deshalb belanglos. Mit dem hermeneutischen Charakter meine ich im Anschluss an Heidegger die zum Verstehen notwendig gehörende Dimension des Möglichen – die im Sinne einer *Modalität* als Möglichkeit vollzogen wird. „Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit“, schreibt Heidegger in *Sein und Zeit*,¹⁹ wobei die Möglichkeit nicht aus der aristotelischen Opposition zur Wirklichkeit (*energeia*) gedacht werden darf. Das Sein vollzieht sich primär als „Möglichsein“, und die Wirklichkeit im geläufigen Sinne wäre nur *eine* Möglichkeit, wie das Sein verstanden werden kann. An dieser Stelle kann auch der entscheidende Unterschied zwischen dem Seinsbegriff von Levinas und der Seinsdeutung von Heidegger verdeutlicht werden. Für Levinas wird das Sein zu einer undifferenzierten *Wirklichkeit* eines anonymen und sich selbst behauptenden Geschehens, für Heidegger hingegen ist das Sein immer ein *Möglichsein* und als solches offen für andere

Möglichkeiten, für ein Anders-sein-können.²⁰ In *Sein und Zeit* ist dieses Sein eine Möglichkeit und ein Vermögen des Menschen (sein Sein-können), und der Mensch (Dasein) ist dazu berufen, seine eigenste und somit eigentliche Möglichkeit des Seins zu vollziehen.

Jedes Verstehen vollzieht sich bei Heidegger als Möglichkeit, was zugleich bedeutet, dass immer auch ein Anders-Verstehen-Können möglich wäre. Die Frage nach der Wahrheit bezieht sich bei diesem hermeneutischen Ansatz nicht mehr auf die Erfüllung der Intentionalität, wie wir vereinfacht für Husserl sagen könnten, sondern sie betrifft die Art und Weise bzw. jene Möglichkeit (oder die Modalität) des intentionalen Zugangs (des Verstehens), die das zu erkennende Seiende in seiner Eigentlichkeit erscheinen (d. h. sein) lässt. Es gibt verschiedene Möglichkeiten des verstehenden Zugangs und sie lassen das Seiende verschieden erscheinen. Das Seiende kann „uneigentlich“ verstanden werden; es kann im Verstehen verstellt und verdeckt werden. Deshalb ist die Phänomenologie nach Heidegger bemüht, „[d]as was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen zu lassen“.²¹ Bei einem eigentlichen Verstehen wird das Seiende nicht vereinnahmt, sondern in seinem Selbstsein – so wie es sich von ihm selbst her zeigt – ermöglicht.

In dieser Positivität muss auch der Begriff des Horizonts verstanden werden. Der Horizont besagt die Offenheit des Verstehens. Diese Offenheit ist nicht leer, sondern sie wird eben als eine Modalität (und in diesem Sinne als eine Möglichkeit) des Verstehens vollzogen. Dieses Verstehen ist immer ein „Seinsverstehen“, aber diese fast tautologische Wortverbindung besagt nichts anderes als die vorgängige Bedingung (die auch transzendental genannt werden kann), wie innerhalb dieser horizonthaften Offenheit „etwas“ überhaupt erscheinen bzw. *sein* kann (als Seiendes verstanden wird). Dieses vorausgehende Verstehen stellt eine Möglichkeit des Verstehens dar, ein mögliches Wie, das aber in seiner jeweiligen „Ausrichtung“ die Art und Weise bestimmt, wie sich ein Seiendes im Verstehen konstituieren kann. Die Frage nach der „Ausrichtung“ des Verstehenshorizonts kann auch als Frage nach dem Sinn betrachtet werden. Der frühe Heidegger spricht in seinen Freiburger Vorlesungen von einem „Bezugssinn“²² – nämlich „in Bezug worauf“ ein Horizont des Verstehens überhaupt strukturiert wird (das Woraufhin eines verstehenden Zugangs). Dieser Bezugssinn muss vom Gehaltssinn²³ eines Phänomens un-

17
Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, Klostermann, Frankfurt am Main 1977, S. 101.

18
Emmanuel Levinas, „Vom Einen zum Andern“, in: *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, übersetzt von Thomas Wiemer, Alber, Freiburg – München 42004, S. 242.

19
M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, S. 51–52.

20
Deshalb kann man bei Heidegger zurecht von einer Phänomenologie der Freiheit sprechen. Vgl. Günter Figal, *Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit*, Athenäum, Frankfurt am Main 1988.

21
M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, S. 46.

22
Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, GA 58, Klostermann, Frankfurt am Main 1993, S. 183; Martin Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, GA 59, Klostermann, Frankfurt am Main 1993, S. 60. Heidegger spricht auch vom „Richtungssinn“. – Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Klostermann, Frankfurt am Main 1975, S. 446f.

23
M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, S. 181; Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, Klostermann, Frankfurt am Main 1995, S. 63.

terschieden werden. Das, was ein Phänomen oder ein Seiendes ist (sein Was, oder sein Gehalt), wird vom Wie (Bezug, Ausrichtung) des verstehenden Horizonts bedingt. Dieses Wie ist aber keine starre und unabänderliche Ausrichtung, sondern eben eine Möglichkeit – was den hermeneutischen Charakter dieses phänomenologischen Ansatzes ausmacht.

Levinas hingegen schreibt dem Horizont eine diametral entgegengesetzte Rolle zu. Die vom Horizont des Verstehens (des Seins) für die Konstitution des Seienden geleistete transzendente Ermöglichung wird von ihm als eine Vereinnahmung des Seienden interpretiert. Innerhalb des Verstehenshorizonts ist es für kein Seiendes möglich, in seinem eigenen „Sinn“ zu erscheinen und somit seine Andersheit zu bewahren. Auf diese Weise streitet Levinas dem Verstehen *als solchem* die Fähigkeit ab, überhaupt etwas anderes als sich selbst zu verstehen. Diese kategorische Zurückweisung jeder Möglichkeit des Verstehens bringt auch die Ablehnung des hermeneutischen Ansatzes mit sich. Levinas ist bemüht zu zeigen, dass die „Erscheinung“ oder besser die „Epiphanie“ des Anderen in seinem Gesicht auf keine Hermeneutik angewiesen ist. Der Andere ist derjenige, der auf keinen Horizont angewiesen ist, der sich aus sich selbst und gemäß sich selbst (*kath'auto*)²⁴ offenbart. Der Andere jenseits des Horizonts befindet sich sowohl jenseits des Verstehens als auch jenseits des Seins.

Levinas' Argumentation ist bekannt und sie beinhaltet eine „pars destruens“ und eine „pars construens“. Levinas versucht zuerst zu zeigen, dass die Art und Weise, wie der andere Mensch in meine Welt eintritt, radikal anders ist als jede sonstige phänomenale Erscheinung. Der/die Andere entzieht sich meinem Verstehen, unabhängig von jeder Modalität (Möglichkeit), in der sich dieses Verstehen vollzieht. Die Grenze, die das Verstehen dabei erfährt, liegt in der prinzipiellen Unmöglichkeit, die absolute Andersheit des Anderen verstehen zu können. Würde die Alterität verstanden, wäre sie keine Alterität mehr.

„Das Antlitz ist gegenwärtig in seiner radikalen Weigerung, enthalten zu sein.“²⁵

Der „Gehaltssinn“ des Anderen ist seine absolute Andersheit, die nie ein Gehalt werden kann. Oder mit anderen Worten:

„Sein formales Charakteristikum – anders zu sein – macht seinen Inhalt aus.“²⁶

Neben dieser formalen Bestimmung liefert Levinas aber auch eine empirisch-phänomenologische Beschreibung der Andersheit des Anderen, der sich der Macht meines Verstehens entzieht und von mir nicht beherrscht werden kann. Den Anderen kann ich nie in meine Gewalt bringen, wenngleich ich ihn physisch töten kann.

Die *pars construens* besteht hingegen im Überbieten dieser ontologischen „Negativität“ des Anderen (im Sinne von Weigerung) durch eine ethische „Positivität“, die sich jedoch jenseits der Ontologie und des Seins manifestiert. Aber die Weise, wie sich der Andere in einem ethisch positiven Sinne gibt, muss *absolut anders* sein – insofern es eine solche Manifestation im Sein gar nicht gibt. Das Gesicht des Anderen drückt sich aus und sein Ausdruck (*expression*) ist der ethische Anspruch, der an mich gerichtet ist. Der Andere spricht mich an vor jeder verlautbaren Sprache im Imperativ einer unabwiesbaren ethischen Forderung. Er gibt mir nichts zu verstehen, sondern er gebietet mir vor jedem Verstehen und versetzt mich in den Zustand eines ethisch Antwortenden, eines Verantwortlichen. Das Gesicht spricht als „der vom Anderen ausgehende Aufruf [*appel*], um mich zur Verantwortung zu rufen“.²⁷ Das Jenseits des Seins und des Verstehens ist keine mystische Transzendenz,

keine Dunkelheit des Un-Sinnes, sondern ein ganz anderer Sinn der ethischen Bedeutsamkeit. Wenn wir bei dieser ethischen Epiphanie des Anderen dennoch von einem Gehaltsinn sprechen dürften, dann müsste die Metapher eines Überfließens oder einer „Übersättigung“, wie Marion das nennen würde,²⁸ herangezogen werden. Der Andere sprengt mein Fassungsvermögen; er ist das ethische Mehr, er ist die Unendlichkeit der ethischen Forderung, die ich nicht in meinem Verstehen fassen kann. In dieser Hinsicht spricht Levinas auch von der Idee der Unendlichkeit, die bereits Descartes ins Staunen versetzte, weil sie ein Paradoxon für das Denken darstellt: Der „Gehalt“ dieser Idee (*cogitatum*) übersteigt unendlich das Vermögen des endlichen Denkens (*cogito*). Und dennoch bedingt sie immer schon dieses Denken, weil dieses erst im Licht jener Idee seine eigene Endlichkeit erkennen kann.

Dieses *Mehr* des Anderen, das vom Selben oder vom Ich nicht übernommen werden kann, führt zu einer Inversion der Beziehung. Nicht das Ich unterhält (aktiver Modus) eine Beziehung zum Anderen, sondern die Initiative verlagert sich gänzlich auf den Anderen, der mich ruft und mich in eine totale Passivität versetzt. Levinas spricht diesbezüglich auch von einer „Umkehrung der Intentionalität“.²⁹ Nicht mein Bewusstsein intendiert den Anderen und macht ihm zum „Gehalt“ oder zum „Gegenstand“ meiner Intentionalität, sondern ich werde vom Anderen „intendiert“ – als Adressat seines ethischen Imperativs. Diese Inversion hat aber tiefere Folgen als sie Levinas in seinem ersten Hauptwerk *Totalität und Unendlichkeit* abschätzen konnte. Derridas Kritik veranlasste ihn zur Rückbesinnung auf den methodischen Status des Ich (des Subjekts), das im Gesicht des Anderen einer absoluten Alterität begegnet, und auf den Status der Sprache, mit der diese Begegnung artikuliert wird. In seinem zweiten Hauptwerk *Jenseits des Seins* geht es Levinas in erster Linie um die Frage nach der ethischen Subjektivität jenseits – oder besser „diesseits“ (*en deçà*) – des Bewusstseins und um den Versuch, in der Sprache jenseits des Gesagten (*le dit*) eine vorgängige ethische Bedeutsamkeit des Sagens (*le dire*) durchklingen zu lassen. Die äußerliche Transzendenz des Anderen führt zur Entdeckung der „inneren Transzendenz“, dass nämlich das Subjekt in seinem tiefsten Kern vom Anderen durchdrungen (und somit ethisch „erweckt“) wird und dass seine Konstitution im (Selbst)Bewusstsein erst eine nachträgliche Synthese darstellt. Tiefer als das bewusste Subjekt waltet eine diachronische Differenz, die als ethische Nicht-Indifferenz oder Verantwortlichkeit keiner bewussten Synthese oder Synchronie fähig ist.

Dieser extreme Zustand (*condition*) oder besser der Un-Zustand (*incondition*)³⁰ des Subjekts kann nicht ins Gesagte und Verstehen überführt werden. Dementsprechend ändert sich auch der Status der Sprache. Das Antlitz spricht. Was aber damit gemeint ist, betrifft nicht den Logos der Sprache, sondern den

24 E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, S. 90.

25 Ebd., S. 277.

26 Ebd., S. 39.

27 Ebd., S. 308.

28 Jean-Luc Marion, *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Presses Universitaires de France, Paris 2001, S. 136–143.

29 E. Levinas, *Jenseits des Seins*, S. 114f.

30 „Un-Zustand“ stellt eine mögliche Übersetzung von „l'incondition du sujet“ dar, die andere assoziiert die (ethische) Unbedingtheit oder, wie in der deutschen Übersetzung, die „Unbedingung des Subjekts“. – E. Levinas, *Jenseits des Seins*, S. 256.

vor-logischen ethischen Anspruch. Die Sprache als hermeneutisches Geschehen gründet in einer Ethik, die „ein-deutig“ ist und keine Hermeneutik duldet. Die Eindeutigkeit des ethischen Anspruchs bzw. der Verantwortung seitens des Subjekts verlangt eine neue Konzeption der Bedeutung. Dem Logos des Seins (Ontologie, Verstehen, Sprache) setzt Levinas eine absolute Alterität des Bedeutens entgegen. Diese neue Bedeutung bzw. Sinnhaftigkeit (*significance*) ereignet sich nicht als Synthese und Sammeln (Logos als „Sammlung“) innerhalb eines Horizonts, sondern als Bruch der Alterität, als unaufhebbare Differenz zwischen mir und dem Anderen, die aber die Bedeutung „des-Einen-für-den-Anderen“ (*l'un-pour-l'autre*)³¹ möglich und ethisch sinnvoll macht.³²

4. Eine phänomenologisch-hermeneutische Vermittlung

Ist es aber notwendig, dass dem Sein und dem Verstehen *als solchem* abgesprochen wird, zum Anderen als Anderem zu gelangen? Und vor allem – kann Levinas wirklich auf die phänomenologisch-ontologische Dimension verzichten, wenn er auch in seinem späteren Werk „von der äußersten Abstraktheit wie von der äußersten Konkretheit des Gesichts des Anderen“ ausgehen will?³³ Solange der andere Mensch, der zwar nicht von dieser Welt ist (im Sinne seiner ethischen Transzendenz), mir dennoch in dieser Welt begegnet, dann wird auch die Differenz in ihrer Vor-ursprünglichkeit nicht bloß spekulativ, sondern *leiblich konkret*: als eine Nicht-Indifferenz der Nähe, die den Anderen zu meinem Nächsten macht. Bei der „Phänomenologie“ des Gesichtes muss man sich jedoch fragen, ob sie ohne einen Horizont auskommen kann, und letztendlich auch, ob das erwünscht ist.

Das große Verdienst der Phänomenologie besteht in der Einbeziehung des Subjekts (des Bewusstseins) in den Erkenntnisprozess. Diese Einbeziehung erfolgt aber nicht, um einem Subjektivismus zu verfallen oder die vermeintliche Objektivität unmöglich zu machen, sondern um die Naivität zu überwinden und näher zur Wahrheit zu gelangen. Es gibt keine „Objektivität“, die sich nicht einem erkennenden Bewusstsein geben würde – und darum gilt es, die intentionale Offenheit des Bewusstseins zur Welt zu reflektieren, weil das Wie seines Intendierens das Was des Phänomens maßgebend mitbestimmt. Wenn Levinas über die Epiphanie des Antlitzes schreibt, setzt er hingegen eine absolute „Objektivität“ (im Sinne von *kath'auto*) dieser Offenbarung voraus. Die Bedeutung des Antlitzes ist auf keinen Horizont angewiesen, da das Antlitz eine absolute „Aus-nahme“ (*ex-ception*) von jeglichem Kontext darstellt. Es ist bereits gesagt worden, dass der „Bedeutungsgehalt“ des Anderen nicht nur in seiner formalen Charakteristik, anders zu sein, besteht. Insofern die ethische Bedeutung des Anderen aber auch inhaltlich bestimmt wird, stellt sich die Frage, ob diese Deutung nicht einer phänomenologischen Naivität anheimfällt: dass nämlich derjenige (eigene) Horizont verdeckt oder vergessen wird, der diese ethische Interpretation des Antlitzes überhaupt ermöglicht. Das Problem der ethischen „Objektivität“ besteht darin, dass die Abwesenheit jeglichen Horizonts (des Verstehens) zu einer absoluten Passivität des Subjekts führt, weil sein aktives, verstehendes Empfangen bekanntlich die absolute Andersheit gefährden würde. Diese „Objektivität“ gewinnt für Levinas auch deshalb eine zentrale Rolle, weil der ethische Anspruch, ja die Ethik als solche nicht relativiert werden darf und vom Subjekt völlig unabhängig bleiben muss.

Könnte mir der Andere in seinem Gesicht aber auch nicht anders erscheinen? Dabei geht es nicht nur um die Frage der alltäglichen Erfahrung, wo

sich die Bedeutung der Anderen aus dem gesellschaftlichen Kontext, aus den Funktionen, die sie bekleiden, konstituiert. Kann ich im Gesicht des Anderen nicht einen mir ebenbürtigen Menschen sehen (anstatt des Lehrers und Unterweisers); kann er mich nicht auf eine solche Weise ansprechen, dass ich ihn gleichbehandeln muss (anstatt einer asymmetrischen Verantwortung)? Levinas schreibt sowohl von der Nacktheit und Armut des Antlitzes als auch von seiner Erhabenheit. Handelt es sich hier nicht um eine Hermeneutik des Gesichts; geht es bei der ethischen Deutung des Gesichts *als Antlitz* nicht um ein hermeneutisches Verstehen des Anderen?³⁴ Levinas meint, dass das Gesicht auch mit Kampf drohen kann, aber „[d]as Antlitz droht mit Kampf wie mit einer Eventualität, ohne daß diese Drohung die Epiphanie des Unendlichen erschöpfen würde, ohne daß diese Drohung das erste Wort des Antlitzes wäre.“³⁵ Offensichtlich kann sich das Gesicht auch als Drohung offenbaren, aber diese „Gegebenheit“ des Antlitzes ist nach Levinas keine ursprüngliche – die Drohung ist nicht die erste oder die ursprüngliche Offenbarung des Gesichts. Darin sieht man unschwer die phänomenologische Frage nach der ursprünglichen Gegebenheit dieses außerordentlichen „Phänomens“ des Anderen. Wenn man beim phänomenologischen Zugang die intentionale Korrelation ernst nimmt, könnte man sich weiter fragen, mit welcher Herangehensweise (Ausrichtung) diese ursprüngliche Gegebenheit zum Erscheinen kommen kann. Wenn das Gesicht mehrere Möglichkeiten hat, sich zu präsentieren (diejenige miteingeschlossen, wo sich das Gesicht nach Levinas aus seiner Präsenz zurückzieht), dann entspricht das mehreren Möglichkeiten unseres intentionalen Zugangs zu ihm. In einer solchen phänomenologisch-hermeneutischen Situation impliziert der intentionale Horizont eine Ausrichtung des Verstehens, die die ursprüngliche Gegebenheit, d. h. die Offenbarung der ursprünglichen ethischen Bedeutung des Anderen ermöglicht.

Wir unternehmen hierbei eine Reduktion, eine Rückführung der ethischen Bedeutung des Gesichts auf die intentionale Offenheit des Subjekts bzw. des Bewusstseins, das sich für diese Bedeutung zuallererst öffnen muss. Wohlgermerkt bedeutet dies für Levinas eine unzulässige Regression zu den transzendentalen Bedingungen der Sinnkonstitution. Dieser setzt er die bereits erwähnte Umkehrung der Intentionalität entgegen. Diese Umkehrung ist aber insofern fragwürdig, als sie den Eindruck vermittelt, wir könnten die Intentionalität selbst zum Gegenstand machen und uns außerhalb von ihr befinden. Aber dann wird sie, wie Ruud Welten treffend bemerkt,³⁶ nur noch zu

31

E. Levinas, *Jenseits des Seins*, S. 300. Mehr dazu vgl. Didier Franck, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, Presses Universitaires de France, Paris 2008.

32

Der Bruch der Alterität bedeutet zugleich einen positiv verstandenen „Abgrund der Vernunft“. Siehe: Christoph von Wolzogen, *Emmanuel Levinas – Denken bis zum Äußersten*, Alber, Freiburg – München 2005, S. 190).

33

E. Levinas, *Jenseits des Seins*, S. 141.

34

Auch wenn in diesem Beitrag keine näheren Bezüge zu Paul Ricœur hergestellt werden, gibt es viele Parallelen zu seiner „hermeneutisch gewordenen Phänomenologie“. – Jean

Grondin, *Hermeneutik*, übersetzt von Ulrike Blech, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2009, 83. Mehr zur Frage nach einer (poetisch-metaphorischen) Annäherung an die Transzendenz bei Ricœur vgl. Janez Vodičar, „Živa metafora kot možna pot do transcendence“, *Bogoslovni vestnik* 77 (2017) 3–4, S. 565–576, S. 573.

35

E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, S. 286.

36

Die Kritik zielt zwar auf Marion, der von Levinas die Idee der Umkehrung der Intentionalität übernimmt. Sie kann aber analog auch für Levinas gelten. Vgl. Ruud Welten, „Saturation and Disappointment: Marion according to Husserl“, *Bijdragen: International Journal*

einer Metapher. Auch das „Sich-vom-Gesicht-her-Angerufen-Wissen“ muss auf die eine oder andere Weise intentional bewusst bzw. verstanden werden. Wenn die Intentionalität in ihrer Offenheit, in ihrem hermeneutischen „Möglichkeitsein“ aufgefasst wird, dann verliert sie den von Levinas kritisierten ver-einnahmenden und totalitären Charakter.

Die intentionale Korrelation, deren Bruch für Levinas eine notwendige Bedingung für die Offenbarung der Andersheit darstellt, könnte zu einer neuen Herausforderung werden. Die ethische Bedeutung, die Levinas so meisterhaft beschreibt, gäbe den Anstoß, nach der entsprechenden Offenheit des Bewusstseins zu fragen. *Wie* muss ich mich öffnen, damit mich in der phänomenalen Erscheinung des Gesichts – das zu mir spricht – seine *unendliche ethische Bedeutung* „treffen“ und betreffen kann?³⁷ Das sich dabei bildende Verstehen *versteht* den Anderen *als Anderen*, als denjenigen, der sich nie auf die aktuelle Erkenntnis von ihm reduzieren lässt. Zum Verstehen kann auch das Verstehen von etwas Unbegreiflichem gehören, ohne dass damit die Unbegreiflichkeit greifbar oder verstehbar gemacht würde.³⁸ Wenn wir das Verstehen in seinem Möglichkeitscharakter ernst nehmen, dann kann immer ein Anders-Verstehen-Können gesucht werden. Dann geht es nicht um ein „Anders als Verstehen“, nicht um ein „Jenseits des Verstehens“, sondern um die Suche nach einem Anders-Verstehen, das dem Anspruch des sich offenbarenden Phänomens zu entsprechen bemüht ist.

Wenn dem Verstehen eine hermeneutische Offenheit eigen ist, dann muss auch das Sein seine drückende Schwere verlieren und in seinem Möglichkeitsein, Seinkönnen erfahren werden. In seinen frühen Vorlesungen spricht Heidegger neben dem Gehalts- und dem Bezugssinn auch vom „Vollzugssinn“ eines Phänomens.³⁹ Der Gehaltssinn des Phänomens konstituiert sich im „Geschehen“ (Ereignen, Vollzug) des Phänomens – wie dieses Phänomen im faktischen Leben vollzogen wird. Das heißt aber, dass der tiefste Horizont des Verstehens nicht etwas Statisches oder Theoretisches wäre, sondern dass er sich als eine Modalität des Seins ereignet. Der vom Menschen gebildete Horizont des Verstehens wird „gelebt“ bzw. er ist eine „Existenzweise“,⁴⁰ eine Modalität seines Seins. So könnte die Frage nach dem entsprechenden Horizont auch als Frage nach derjenigen Modalität (bzw. Möglichkeit) meines Seins gedeutet werden, die die Erscheinung des Anderen in seiner transzendenten ethischen Bedeutung ermöglicht. Wie muss ich „sein“ – wozu untrennbar auch ein entsprechendes Verstehen gehört –, damit sich im Gesicht des Anderen seine „Epiphanie“ ereignen kann? Freilich bringt mein Horizont diese Epiphanie, die vom Anderen aus initiiert wird, nicht hervor, aber sie erscheint trotzdem nicht, wenn ich mich dazu nicht entsprechend öffne.⁴¹

Auf diese Weise treffen sich die ontologische und die ethische Dimension. Der ontologische Horizont ist kein Werk der Totalität mehr, sondern die Suche nach derjenigen Modalität des Seins, die mir die „Wahrheit“ des Anderen erscheinen lässt – und diese Wahrheit ist die ethische Bedeutsamkeit, die an die äußerste Grenze des Verstehens und des Seins stößt. Es ist interessant zu bemerken, dass sich auch bei Levinas Anknüpfungspunkte finden, die dieser neuen Konstellation nahekommen. So spricht er von einer Umkehrung der üblichen Logik, wo das ethische Gebot des Anderen erst im vorgängigen Gehorsam (d. h. in einer entsprechenden „gehorchenden“ Offenheit) vernommen wird,⁴² wo erst in der Verantwortung der Befehl zu ebendieser Verantwortung vernommen wird. Dadurch kommt es nach Levinas zu einer Umkehrung der Heteronomie in Autonomie, obwohl diese Autonomie weiterhin unter der Perspektive der ethischen Differenz und Diachronie betrachtet wird. Ist ein sol-

cher Gehorsam eine aktive Leistung des Subjekts oder ein passives Erleiden? Auf keinen Fall ist es ein Kadavergehorsam. Zum gehorsamen Subjekt gehört ein Wollen. Ich muss den Ruf des Anderen hören wollen. Ich muss mich entscheiden, den Anderen in seiner ethischen Erhabenheit anzuerkennen. „Im Empfang des Antlitzes öffnet sich der Wille der Vernunft“, schreibt Levinas.⁴³ Ohne aktive Disposition ist kein Empfang möglich – sonst müsste man von einer bloßen Widerfahrnis der Andersheit sprechen.⁴⁴ Im (wohl)wollenden Empfang des Antlitzes öffnet sich mein Wille der ethischen Bedeutung (der „höheren Vernunft“ wie sie Marion nennen würde)⁴⁵ jenseits der üblichen Logik. Ich will den Anderen in seiner Alterität und Priorität Raum gewähren – und mich selbst in meinem Je-schon-zur-Verantwortung-gerufen-sein wahrnehmen.⁴⁶

Es ist wichtig zu betonen, dass dieser Versuch einer Vermittlung zwischen dem „objektiven“ Ruf des Anderen und dem aktiven Bemühen des Subjekts,

in *Philosophy and Theology* 65 (2004) 1, S. 79–96, S. 89–90, doi: <https://doi.org/10.2143/bj.65.1.503907>.

37

Mit dieser Frage soll nicht die Priorität des Anderen in Frage gestellt werden. Vielmehr geht es um ein Wie des Entsprechens (dem Anspruch einer unendlichen Bedeutung). Deshalb muss dieses Entsprechen nicht schon auch als symmetrisches Verhältnis aufgefasst werden.

38

„Es ist das Eigentümliche des phänomenologischen Verstehens, daß es gerade das *Nicht-verstehbare* verstehen kann, gerade indem es dieses in seiner Unverstehbarkeit radikal *beläßt*.“ – M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, S. 131. Hier könnte man auch Heideggers Thematik des „Entzugs“ heranziehen, dessen Ursprung nach Prole „unzweideutig auf die intersubjektiven Relationen der Alterität und der Fremdheit hinweist“. – Dragan Prole, „Vom Ursprung der Phänomenologie des Fremden. Eine Vorgeschichte des Begriffs des *Entzugs*“, *Synthesis Philosophica* 32 (2017) 1, S. 179–192, S. 189, doi: <https://doi.org/10.21464/sp32113>.

39

M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, S. 181. Heidegger nennt diese Sinndimension auch den „lebendigen“ Sinn (Ebd., S. 171).

40

Vgl. Robert Petkovšek, „Die Idee des Guten in Heideggers existenzialer Analyse“, *Bogoslovna smotra* 82 (2012) 1, S. 43–64, S. 56.

41

In einer Situation, wo der Andere Opfer von Gewalt wird, erlischt nicht die Epiphanie seines Antlitzes. Der Ruf bzw. der ethische Anspruch des Antlitzes ist immer schon da, aber der Täter kann sich offenbar dem Ruf verschließen und den Anderen auf das „Objekt“ seiner eigenen Intentionalität reduzie-

ren. Man könnte zwar argumentieren, dass die Frage, *wie* der Täter auf den Ruf antwortet (diese Freiheit des Wie würde Levinas durchaus anerkennen), nicht die absolute Priorität des Rufes in Frage stellen kann (angerufen worden zu sein erfolgt vor jeder Freiheit), doch welchen Sinn hätte dann noch der Ruf, wenn er vom Angerufenen nicht auf die eine oder andere Weise „wahr“-genommen bzw. verstanden wird? Diese Annahme des Rufes muss mit einem gewissen Wie des Verstehens verbunden sein.

42

Levinas nennt es den „Gehorsam, der allem Hören des Gebotes vorausgeht“. – E. Levinas, *Jenseits des Seins*, S. 325.

43

E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, S. 317.

44

Ähnlich könnte man sich fragen, wie eine vollkommen passive Verantwortung die Subjektivität des Subjekts bestimmen kann. Vgl. Josip Oslić, „Etika Drugoga u Emmanuel Lévinasa“ [*The Ethics of the Other in Emmanuel Lévinas*], *Bogoslovna smotra* 71 (2001) 1, S. 17–54, S. 49.

45

Jean-Luc Marion, *The Visible and the Revealed*, übersetzt von Christina M. Gschwandtner et al., Fordham University Press, New York 2008, S. 148.

46

Ähnlich argumentiert auch Paul Ricœur, der angesichts des Rufes des Anderen für eine „Fähigkeit des Empfangs“ (*capacité d'accueil*) seitens des Selben (*Même, Soi*) plädiert. Diese Fähigkeit des Empfanges erfordere für Ricœur mehr noch auch Urteilsfähigkeit (*discernement*) und die Fähigkeit der Anerkennung (*reconnaissance*). – Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990, S. 391.

diesen Ruf zu verstehen und ihm zu entsprechen, nicht den absolut unbedingten und unendlichen Charakter dieses Rufes und der Ethik gefährdet. Das Verstehen ist kein Werk der Vereinnahmung und Totalität. Es ist kein apriorisches Bilden von Horizonten, die von vornherein jede Erscheinung gemäß einem egoistischen Willen beschränken und verstellen. Gemeint ist vielmehr eine hermeneutische Suche nach dem richtigen Verstehen und somit nach der Wahrheit. Diese Hermeneutik bleibt nicht auf der Ebene der theoretischen Sichtweise, sondern sie betrifft das ganze „Sein“ des Subjekts (Verstehen als eine Weise zu sein). Wie muss ich „sein“, welche äußerste Möglichkeit meines Seins muss ich entwickeln, damit mich der Andere in seiner unendlichen Bedeutsamkeit (be)treffen kann, damit ich auf die abgründige Tiefe meines Seins stoßen kann, nämlich auf das Paradoxon eines „Für-den-Andere-Seins“. In dieser äußersten Situation kommen sich die ontologische und ethische Dimension nahe – nicht um eine neue Synthese oder Totalität zu bilden, sondern als nie endendes Fragen nach dem ethischen Sinn des Seins und nach der Seinsweise der ethischen Transzendenz.

5. Schluss

Levinas war sich bewusst, dass seine Kompromisslosigkeit einer absoluten Differenz zwischen dem Sein und dem Anderen, zwischen Ontologie und Ethik, Kritik hervorrufen wird und er versuchte diese Kritik von vornherein zu entkräften. Im fünften Kapitel von *Jenseits des Seins* präsentiert er die zu erwartenden Einwände, die auf die scheinbare Selbstwiderlegung eines radikalen Alteritäts- bzw. Differenzdenkens abzielen: „Wie sollte die Bestreitung des Anspruchs auf ein Jenseits-des-Seins Sinn haben, wenn dieser Anspruch nicht zu verstehen wäre? Gibt es überhaupt eine Negation, die nicht den Sinn dessen, wovon die Negation Negation ist, bewahrt?“⁴⁷ Das sind für ihn aber „altbekannte Einwände“, die seine Suche nach einer ganz anderen Bedeutsamkeit, nach einer „vor-ursprüngliche[n] Vernunft der Differenz“⁴⁸ nicht erschüttern können. Einen Verbündeten für sein Denken findet Levinas im Skeptizismus. Obwohl der radikale Skeptizismus aus rein logischer Sicht sich selbst widerlegt und logisch unmöglich scheint, taucht er in der Geschichte der Philosophie immer wieder auf. Diese ständige Rückkehr des Skeptizismus ist für Levinas ein Zeichen für die Fragwürdigkeit der vermeintlichen Ursprünglichkeit des abendländischen (onto)logischen Denkens.

Dieser Beitrag reiht sich nicht unter solche kritischen Stimmen zu Levinas ein, die ihm logische Inkonsistenz vorwerfen oder seinen gesamten denkerischen Ansatz in Frage stellen. Es wird lediglich der Frage nachgegangen, ob Levinas' ethischer Ansatz eines Kompromisses mit der Hermeneutik bzw. mit der Ontologie fähig ist. Dabei wird nicht ausgegangen von einem bestimmten und bereits vorausgesetzten Hermeneutik- bzw. Ontologiebegriff, sondern von einer Offenheit – im Sinne von Möglichkeit –, die sowohl das Verstehen der Hermeneutik als auch das Verständnis von Sein (bzw. der Ontologie) radikal befragen und umwandeln kann. Nicht jede Vermittlung muss auf eine Hegel'sche Versöhnung hinauslaufen. Es muss auch eine Vermittlung möglich sein, die die Unendlichkeit nicht preisgibt, sondern sich ihrem Anspruch erst öffnen will.

Branko Klun

Drugotnost i razumijevanje
Hermeneutički pristup Levinasu

Sažetak

Levinasova etika pretpostavlja radikalnu drugotnost kakva je iz (onto)logičkog gledišta nemisliva i nemoguća. Drugotnost drugog smještena je onkraj razumijevanja i ne izdržava hermeneutičku medijaciju. Oprečno tome, ovaj rad pokušava pokazati da Levinasov metodološki pristup, a koji se oslanja na »fenomenologiju« lica, ne može biti bez hermeneutičke refleksije. Ako su hermeneutika i ontologija (koja se na hermeneutiku nadovezuje) domislive radikalnom otvorenosti, više ne sadrže opresivnu i nasilno osobnost koju im Levinas pripisuje. Vodi nas to do pitanja o tome postoji li mogućnost medijacije između Levinasove etike drugotnosti i (ontološki) hermeneutike koja bi takvoj etici odgovarala. Takva medijacija ne bi ciljala na razvijanje nove potpunosti koja bi izdala glavnu Levinasovu brigu, već bi zamislila dublju svjesnost o drugotnosti i njenim posljedicama za etiku.

Ključne riječi

Emmanuel Levinas, drugotnost, razumijevanje, hermeneutika, etika

Branko Klun

Alterity and Understanding
A Hermeneutical Approach to Levinas

Abstract

Levinas' ethics presupposes radical alterity, which is unthinkable and impossible from the (onto)logical point of view. The alterity of the other is situated beyond understanding and does not tolerate any hermeneutic mediation. This paper, in contrast, tries to show that Levinas' methodological approach, which relies on a "phenomenology" of the face, cannot do without a hermeneutical reflection. If hermeneutics and ontology (which is related to it) are conceived of in a radically open manner, they no longer possess the oppressive and violent character which Levinas ascribes to them. This leads to the question of whether there exists a possibility for mediation between Levinas' ethics of alterity and (an ontological) hermeneutics which could correspond to his ethics. Such a mediation would not aim at devising a new totality which would betray the main concerns of Levinas, but rather envisages a deeper awareness of alterity and its consequences for ethics.

Keywords

Emmanuel Levinas, alterity, understanding, hermeneutics, ethics

Branko Klun

Altérité et Compréhension
Une approche herméneutique de Levinas

Résumé

L'éthique de Levinas présuppose l'altérité radicale, une qui est impensable et impossible du point de vue (onto)logique. L'altérité de l'autre est située au-delà de la compréhension et ne tolère aucune médiation herméneutique. Par contre, cet article vise à montrer que l'approche méthodologique de Levinas, qui repose sur une « phénoménologie » du visage ne peut se passer d'une réflexion herméneutique. Si l'herméneutique et l'ontologie (qui lui est liée) sont conçues

de manière radicalement ouverte, elles ne possèdent plus le caractère oppressif et violent que leur attribue Levinas. Ceci nous amène à la question de savoir s'il existe une possibilité de médiation entre l'éthique de l'altérité de Levinas et une herméneutique (ontologique) qui pourrait correspondre à son éthique. Une telle médiation ne viserait pas à concevoir une nouvelle totalité qui trahirait les préoccupations principales de Levinas, mais envisagerait plutôt une prise de conscience plus profonde de l'altérité et de ses conséquences pour l'éthique.

Mots-clés

Emmanuel Levinas, altérité, compréhension, herméneutique, éthique