



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Philosophie der Theorie und Praxis
mit Bezügen auf die Verbindlichkeit des je „Anderen“
bei E. Levinas und V. Havel.“

Verfasserin

Marta Holzschuster

Angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. Phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A296

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Philosophie

Betreuer:

Em. O. Univ.-Prof. Dr. Michael Benedikt

Danksagung

Mein besonderer Dank gilt Univ.-Prof. Dr. Michael Benedikt, der mich mit seinen wissenschaftlichen Kenntnissen unermüdlich unterstützte. Für die Korrekturen sowie für die vorbereitende Arbeit bedanke ich mich herzlich bei meiner Freundin Mag. Susi Beiweis.

Inhaltsverzeichnis

Einführung	5
------------------	---

I. Teil

Philosophie des Anderen	9
Drei Entscheidungsphasen von Levinas Philosophie	14
Idee des Unendlichen	16
Begehren	20
Ethische Beziehung	22
Ich-Du-Beziehung	24
Subjektivität	25
Nähe	31
Stellvertretung	34
Der Andere	37
Die Andersheit	43
Die Sprache	45
Der Fremde	51
Die Epiphanie	55
Die Asymmetrie	56
Verantwortung	59
Subjektivität – Wille	63
Verfolgung	64
Freiheit	66
Menschsein	69
Der Dritte	71
Gerechtigkeit und Handlung	79
Philosophie und Politik	83
Ethik und Politik	84

II. Teil

Wieso Václav Havel?	88
Wissenswertes zu einigen biographischen Daten	89
Der erste philosophische Blick auf die Welt	91
Die Praxis des Theoretischen	92
Der Begriff der Freiheit	94
Der Begriff der Wahl-Freiheit	95
Verantwortung und Globalisierung	97
Signifikante Gemeinsamkeiten	99
Medien	104
 Zusammenfassung.....	 106
 Literaturnachweis	 110
Sigelinverzeichnis	110
Primärliteratur	111
Sekundärliteratur	111
 Lebenslauf	 119
Abstract	120

Einführung

Der Titel dieser Arbeit „Philosophie der Theorie und Praxis mit Bezügen auf die Verbindlichkeit des je ‚Anderen‘ bei Emmanuel Levinas¹ und Václav Havel“ stellt den Begriff der Verantwortung, ins Zentrum der Betrachtungen, dennoch ist es unumgänglich, diesen entscheidenden Aspekt in einem größeren (nicht vollständigen) Rahmen der Philosophie Levinas‘ vorzustellen, um einigermaßen der Einseitigkeit des Blickes entgegenzuwirken und vor allem die dichte Verwobenheit des Begriffes der Verantwortung mit den anderen Begriffen aufzuweisen sowie das konstitutive und verbindende Moment – das Verhältnis des Einen zum Anderen als auch zu den Anderen – mitberücksichtigen. Die Ethik ist nach Levinas keineswegs die Sorge um sich selbst, es ist die Sorge und Verantwortung für den Anderen, der den uneingeschränkten Vorrang vor dem Selbst einnimmt.

Die Beschäftigung mit der philosophischen Ausarbeitung der Ethik als *prima philosophia* von Emmanuel Levinas, die sich mit keiner bisherigen normenethischen Theoriebildung erfassen lässt, eröffnete in einer eindringlichen Weise die pragmatische Konkretheit des spezifischen Denkweges der immer werdenden Beziehungsproblematik der Menschheit. Die Beziehungen zwischen den Menschen mussten nach den zwei Weltkriegen des 20. Jahrhunderts radikal neu durchdacht werden, was Levinas mit seiner Philosophie, die dem Anderen, dem Nächsten uneingeschränkten Vorrang zusprach, vollzogen hatte.

Der philosophisch-phänomenologische Ansatz weist in den Analysen eine kritische Auseinandersetzung mit der klassisch griechischen Denkweise aus, sowie eine bewahrende Rückbindung an das jüdische Denken, die keineswegs in einer theologisierenden Betrachtung mündet. „Das Biblische kann nur als Illustration erwähnt werden“ (AG, 11) wird zum Motto seiner Denkweise, in der die Differenz zwischen Philosophie und Religion inhärent ist. Gerade in dieser Differenz liegt eine große Herausforderung für den Rezipienten, diese als solche nicht nur im theoretischen Rahmen zu erkennen, sondern sie selbst im Alltag zu verinnerlichen, denn darin besteht eine unermessliche Chance, sich jeglichen religiösen Dogmen zu entledigen und die reine (ethische) ‚Religiosität‘ im täglichen Tun fortwährend zu

¹ Der Name ‚Levinas‘ wird ohne *accent aigu* (Lévinas) geschrieben, da Levinas selbst diese Schreibweise bevorzugte. Bei den Zitaten bzw. den Literaturangaben halte ich an die jeweilige Originalschreibweise.

praktizieren. Die Zeitlosigkeit der Talmudthemen, deren Bedeutung jenseits der Situation liegt, erlaubte ihm Bezug auf aktuelle Themen zu nehmen. Brumlik weist darauf hin, dass Levinas die universalistischen Normen des Judentums so auszulegen vermag, dass sie brauchbare Impulse „für eine ethische Lebensführung im „Zwanzigsten Jahrhundert“ liefern², und schließlich ist es Levinas selbst, der in diversen Interviews und Aufsätzen den Bezug auf aktuelle politische Ereignisse nimmt dabei hebt er den Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen bei Kant hervor, der nicht nur das praktische Verhalten revolutioniert, sondern auch das Verhältnis zwischen der Theorie und der Praxis einer neuen Betrachtungsweise einbringt (vgl. AG, 12). Worauf es hier ankommt, ist der Versuch, jene Spur aufzuweisen, die keine uneinholbare Opposition zwischen der Theorie und der Praxis ausmacht, sondern den Anwesenheits- vs. Abwesenheitsmodus des Konkreten markiert.

Im Zentrum des ersten Teiles steht die Grunderfahrung des Menschlichen, die auf einer vorphilosophischen Erfahrung gründet und nicht von einem geschichtlichen Moment abhängt. Die Beziehung zum Anderen, von Angesicht zu Angesicht, ist vornhinein ethischer Art, es ist der (Un-) Ort, an dem die Menschlichkeit erfahren wird. Die ethische Beziehung ist eine Beziehung zur Transzendenz oder eine ‚Beziehung ohne Beziehung‘ (TU, 110), sie sprengt das Seinsgeschehen in seiner Einheit durch die Trennung. Die ethische Beziehung ist mit der Entwicklung des (ethischen) Subjekts ‚verstrickt‘, dessen Subjektivität als der-Andere-im-Selben nicht im Bewusstsein entsteht, sie geht auf die nicht zu gegenwärtigende Zeit der Epiphanie des Anderen in Distanz zum „Im Anderen bei sich Sein“ Hegels, zurück. Levinas spricht von einer dia-chronen Verstrickung der Subjektivität zwischen dem Selben und dem Anderen. Die ethische Beziehung wird von einer radikalen Trennung, als ‚absolute Differenz‘ (vgl. TU, 278) gedacht, die Idee des Unendlichen setzt diese Trennung voraus (vgl. TU, 66), diese Beziehung ist unumkehrbar, asymmetrisch somit wendet er sich gegen das Reziprozitätsdenken einer Ich-Du-Philosophie Bubers und deren moralische Gegenseitigkeit. In der Begierde vollzieht sich die ethische Bewegung des Ich zum Anderen, aber keineswegs wegen des ‚Ich‘, sondern ihre Begründung liegt beim Anderen. Das differenzierte Moment zwischen dem Ich und dem Anderen, das sich jeglicher begrifflichen Charakterisierung, jedem Erscheinungsbild entzieht, ist die Andersheit des Anderen, des Fremden (vgl. TU,

² M. Brumlik: Phänomenologie und theologische Ethik. 1990 : 138

170) doch bei der konkreten Identität kommt es zur Thematisierung, Klassifizierung, Differenzierung der Andersheit, wobei das *Andere* das *Selbe* nicht selten stört und beunruhigt, es wird oft mit der Frage der Zugehörigkeit verbunden (vgl. WGD, 98).

Das Subjekt wird angerufen, aufgefordert von dem Anderen, von seinem Blick, seiner Exteriorität zur Verantwortung, dieser Ruf richtet sich ausschließlich an das Subjekt, welches sich nicht vertreten lassen kann, sie geht nur das ‚einzelne Ich‘ an. Im Ruf wird das ethische Subjekt konstituiert. Die Verantwortung des Subjekts geht so weit, dass es die Verantwortung für die Taten des Anderen trägt, Levinas nennt es den Übergang zum Für-den-Anderen-sein (vgl. JS, 122). Die Frage, ob der Andere die Verantwortung für mich übernimmt, bedarf keiner Antwort, die Beziehung des Einem zum Anderen ist eine radikal asymmetrische Beziehung. Im Antlitz des Anderen zeigt sich die Rede als Anruf, Bitte, Unterwerfung, Unterweisung und als Imperativ: „Du sollst nicht töten“. Diese wortlose, vor-sprachliche Sprache, die er Sagen nennt, bedeutet Ausgesetztheit ‚des Ich‘ an den Anderen, sie ist die Bedingung aller Kommunikation (vgl. JS, 116) sowie allen Funktionieren des vernünftigen Denkens (vgl. JS, 294), womit sich die Vorgängigkeit der Sprache gegenüber dem Denken bestätigt. Die Sprache, in der sich die Sozialität realisiert (vgl. TU, 282), stellt eine Beziehung zur Transzendenz her. Aus dem Sagen, das zur ethischen Ordnung gehört, entsteht das ‚inhaltlich‘ Gesagte der ontologischen Ordnung (vgl. JS, 112) dieses Sagen, das vor jeglichem Gesagten steht, ist die Verantwortung und Stellvertretung für den Anderen (vgl. JS, 108). Es kommt zur Gleichung zwischen der ethischen und der sozialen Beziehung.

Das Antlitz des Anderen ruft das Subjekt der Verfolgung zu einer unermesslichen, unendlichen Verantwortung, der es sich nicht entziehen kann und die der Freiheit vorausgeht (vgl. HaM, 95). Der Ursprung der Verantwortung für den Anderen wird in der Sensibilität als Verwundbarkeit, Nähe geortet, sie ist „die Fähigkeit geschlagen zu werden“ (HaM, 94). Durch mein Leiden werde ich für das Leiden des Anderen berührt (Wenzler in: HaM XIX). Das Leiden erlaubt den Übergang zum nächsten Themenkomplex, in dem ‚das Ich‘ für den Dritten die Verantwortung übernimmt. Es entstehen Begriffe wie das Denken, das Bewusstsein, die Gerechtigkeit und die Verantwortung wird objektiviert. Der Dritte oder die vielen Anderen werden verglichen, thematisiert, abgewogen. Die Unmittelbarkeit des Anderen geht zwar verloren, aber durch die Infragestellung der sozialen Ungerechtigkeit beim konkreten Einzelnen wird in jedem Einzelfall neu geprüft, ‚ich‘ muss somit zwischen dem einem

Anderen und den vielen Anderen abgewogen werden. Die Gerechtigkeit muss wieder aus der Unmittelbarkeit der Nähe überprüft werden, sie muss der Maßstab für die Gerechtigkeit bleiben und nur so kann es zu einer Differenzierung der Gleichheit im Sinne von Individualität, zum Übergang der Ethik in die Politik kommen.

Das Hauptaugenmerk des ersten Teiles liegt im Versuch, die Grundzüge von Levinas' Denkansatzes darzulegen, die sich zwangsläufig auf einige ausgewählte Themen beschränken. Der Andere steht zwar im Mittelpunkt seiner Studien, dennoch wäre der ausschließliche Fokus auf den Anderen unvollständig und irreführend, denn das, was den Anderen von den anderen Anderen unterscheidet, ist nicht nur meine grenzenlose Verantwortlichkeit gegenüber dem einem Anderen, sondern in weiterer Folge zu allen Anderen, darum ist es nur nachvollziehbar, wenn ich den Begriff der Ethik der Verantwortung für angemessen halte.

In der vorliegenden Arbeit wird der Versuch unternommen, vor allem an dem entscheidenden Begriff von Levinas, den Begriff der Verantwortung, der zum Konstituenten des sozialen Lebens gehört, durch die Konfrontation mit dessen konkreter Anwendung, seine ethische Bedeutung nachzuweisen, diesem Aspekt widme ich mich im zweiten Teil der Arbeit.

Die Arbeit ist in zwei (ungleichlange) Themenblöcke eingeteilt, die einerseits ihre Unabhängigkeit voneinander bewahren und andererseits durch das Einbeziehen der wichtigsten Begriffe Levinas' auf das Denken und Handeln einer anderen Persönlichkeit des öffentlichen Lebens der heutigen Tschechischen Republik nämlich Václav Havel im zweiten Teil, eröffnete sich ein Raum, in dem es zur Verschränkung des Denkens des Anderen, der Alterität mit den wichtigsten Kategorien der Verantwortung und der Gerechtigkeit kommt. Man könnte von einem dialogischen Charakter beider Ebenen sprechen, der dazu aufruft, trotz der Diversität der Diskurse – theoretisch vs. konkret-praktisch – einen gemeinsamen Schwerpunkt auszuloten, indem sich das theoretisch-formale der Unersetzlichkeit des Anderen im konkreten Moment der Begegnung mit dem Anderen, die sich als eine Situation des Einen für den Anderen darstellt, wiederfindet. Im zweiten Teil versuche ich, die Berührungspunkte, nicht nur die der beiden singulären Grundbegriffe (der Andere und die Verantwortung), die ohnehin eine ganze Reihe anderer Begriffe wie z.B. der Dritte, die Gerechtigkeit implizieren, aufzuzeigen, sondern die Trennung, in der die

„praktische“ Philosophie die theoretische Grenze durch die Tatsächlichkeit der Erfahrungen, d.h. die Praxis von Havel, die diese Theorie transformiert, herauszuarbeiten. Diesen, auf dem ersten Blick eher „unzulässigen“ Schritt kann ich dadurch begründen, dass es sich vorwiegend um eine Untersuchung der beiden Begriffe handelt, die nicht nur das philosophische Denken des 20. Jahrhunderts mitgestalteten, sondern ihre praktische Anwendung im ethischen Sinne erlangte Unbedingtheit eines verpflichtenden Wertes, womit sich eine dialogische Dimension zwischen der philosophischen Ethik und der Ethik des praktischen Handelns eröffnete, was sich überzeugend im Verhältnis von Václav Havel zur Philosophie und Politik manifestiert. Ein treffendes Argument liefert bereits Platons sittlich-politisches Konzept der Philosophie „mit konkreten Vorgaben für die Anwendung in Wirklichkeit“³, sowie Levinas selbst, wenn er von den Politikern das Äußern der moralischen Bedenken einfordert⁴.

³ M. Erler: Platon. 2006 : 189

⁴Vgl. P. Hayat: Vorwort zu „Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte“ von E. Lévinas. 2006 : 16

I. Teil

Die Philosophie des Anderen

Der Begriff ‚des Anderen‘ nimmt einen zentralen Ausgangspunkt, einen Angelpunkt in der Philosophie von Levinas ein. Von diesem Begriff her entwickelt er die Suche nach den Möglichkeiten den Anderen als Anderen zu denken, denn „[d]ieses Denken appelliert an die ethische Beziehung – gewaltloses Verhältnis zum Unendlichen als dem schlechthin Anderen, zum Fremden“⁵. Der Andere legt ‚Zeugnis‘ von dem Unendlichen ab. Dieses Unendliche aber ist der philosophische Name Gottes. Die Beziehung zu Gott ist (nur und als) Beziehung zum Anderen (EE, 6).

Mit der Phänomenologie Husserls sowie mit der Daseinsanalyse Heideggers setzt sich Levinas kritisch auseinander und gleichzeitig davon ab, denn er will zum Anderen als dem Anderen vordringen, im Gegensatz zur Phänomenologie, in der der Andere als ein Gegenstand des transzendentalen Bewusstseins erscheint. Doch bereits die abendländische Philosophie „fällt mit der Enthüllung des Anderen zusammen; dabei verliert das Andere, das sich als Sein manifestiert, seine Andersheit“ (SpA, 211⁶). Lévinas stellt bereits am Anfang von ‚Totalität und Unendlichkeit‘ fest, dass sich seine Kritik nicht in einer ontologischen Reduktion des Anderen auf das Selbe erstreckt, sondern indem er den Selben durch den Anderen in Frage stellt, „es ist das kritische *mise en question* der Freiheit, Spontaneität und kognitiven *emprise* des Ego, das alle Andersheit auf sich selbst zu reduzieren sucht“.⁷ Im folgenden Zitat hebt er den Vorrang der Metaphysik, die er der Ethik gleichsetzt, hervor: „Die Metaphysik, die Transzendenz, der Empfang des Anderen durch das Selbe, des anderen Menschen durch mich, ereignet sich [...] als „Ethik“, (TU, 51). „Dieses ‚dem Anderen sagen‘, diese Beziehung mit dem Anderen als Gesprächspartner, diese Beziehung mit einem *Seienden* geht aller Ontologie voraus. Sie ist die äußerste Beziehung zum Sein. Die Ontologie setzt die Metaphysik voraus“ (TU, 58).

Levinas folgt keineswegs der abendländischen Vorrangstellung der Vernunft und des Selbst, es ist eine Philosophie des Seins, der Immanenz und der Autonomie, sowie

⁵ J. Derrida: Die Schrift und die Differenz. 1976 : 127

⁶ Die meisten und oft zitierten Werke von E. Levinas werden mit Sigel angegeben, deren Auflösung erfolgt nach der Zusammenfassung.

⁷ S. Critchley: Ethische Sprache und Methode. 1994 : 644

des Selbstbezuges: „durch alle Abenteuer hindurch findet sich das Bewusstsein als es selbst wieder, es kehrt zu sich“ zurück (SpA, 211), wie die „Urgestalt des Abendlandes“ Odysseus (SpA, 22), der immer wieder den Heimweg nach Ithaka zurückfindet, was der dialektischen Struktur dieser Philosophie entspricht. Der zurückkehrenden Bewegung stellt Levinas „eine Bewegung des Selben zum Anderen, die niemals zum Selben zurückkehrt“, „die sich nicht in der Identifikation wiedergewinnt“, die er als „heteronome Erfahrung“ bezeichnet, entgegen (SpA, 215), dieser, das Bewusstsein transzendierende Bewegung entspricht „die Geschichte Abrahams“, der, sowie seine Nachfahren „für immer sein Vaterland“ ohne Hoffnung auf Wiederkehr bewusst verlässt, diese Bewegung wird Liturgie genannt: „Sie ist die Ethik selbst“ (SpA, 218). Der Lohn dieser Bewegung als Werk liegt gerade im Verzicht des Erfolgs. „Es verlangt infolgedessen die *Undankbarkeit* des Anderen. Die Dankbarkeit wäre gerade die *Rückkehr* der Bewegung zu ihrem Ursprung“ (SpA, 216). Das Konzept der beiden entgegengesetzten Bewegungen impliziert eine weitere Opposition, da Odysseus als der Held des Mythos und Abraham als der Held der Geschichte auftreten, stehen Mythos und Geschichte entgegen.

Die Infragestellung des Selben durch den Anderen wiederholte sich auf den Höhepunkten der Philosophie als „wunderbare Augenblicke“ (HaM, 97): das Jenseits des Seins bei Platon; das Eindringen der wirkenden Kraft des Intellekts bei Aristoteles; die Idee des Gottes in uns, die unsere endlichen Kräfte übersteigt, die Übersteigung der theoretischen Vernunft in praktische Vernunft bei Kant; das Streben nach Anerkennung durch den Anderen bei Hegel selbst; die Erneuerung der gelebten Zeit bei Bergson; die Nüchternheit der klaren Vernunft bei Heidegger (vgl. ZU, 116).

Levinas übt Kritik an dieser Denkweise: „In Platons „Timaios“ umschließt am Ende der Zirkel des *Selben* den Zirkel des *Anderen*. Alles beruhigt sich [...] im *Selben*, wie bei Hegel, und doch in Distanz zu dessen Primat der ‚Selbstverwirklichung im Anderen‘, besteht Identität des Identischen und des Nicht-Identischen. Und die Beunruhigung des *Selben* durch das *Andere* wird als ein Ungenügen gedacht“ (WGD, 99), d. h. er wendet sich gegen philosophische Tradition, die das Andere im Selben und die Pluralität der Einheit unterordnet und die Autonomie zu ihrem obersten Prinzip erhebt⁸. Levinas hebt jedoch auch den positiven Beitrag anerkennend hervor, denn „darin besteht, das unvergängliche Verdienst des ‚wunderbaren Volks der Griechen‘ und die eigentliche Stiftung der Philosophie: nämlich an die Stelle der magischen Kommunion der Arten und der

⁸ Vgl. T. Wiemer: Die Passion des Sagens. 1987 : 36

Vermischung getrennter Bereiche eine spirituelle Beziehung gesetzt zu haben, in der die Seienden an ihrem Platz bleiben, aber untereinander kommunizieren“ (TU, 59). Gleichzeitig erkennt er in der identifizierenden Vernunft eine Herrschaft der Gewalt, sie gleicht dem Mythos, obwohl sie sich dessen Entmachtung zum Ziel gesetzt hatte: „Die Komplizität von theoretischer Objektivität und mystischer Kommunion wird zur Zielscheibe Levinas werden. Vormetaphysische Einheit ein und derselben Gewalt“⁹.

Trotz der großen Inspiration durchs Heideggers Philosophie, findet er eine negative Bewertung für Heideggers Vorrang des „Seins“ vor dem Seienden sowie der Ontologie vor der Metaphysik, der diese Tradition bejaht, in der die Dominanz des Selben über das Andere weiterhin vorherrscht, in der die Freiheit der Gerechtigkeit vorausgeht (vgl. SpA, 195). „Die Heideggersche Philosophie¹⁰ bezeichnet den Höhepunkt eines Denkens, das das Endliche nicht auf das Unendliche bezieht [...], [sie ist der] Höhepunkt eines Denkens, das für jede Defizienz nur Schwäche ist und Fehler, den man gegen sich begeht; sie ist Zielpunkt einer langen Tradition von Heldenstolz, Herrschaft und Grausamkeit“ (SpA, 193). Kant (bzw. seine praktische Philosophie) scheint nach Fischer der einzige Philosoph zu sein, den Levinas vom Vorwurf die Ontologie vor die Ethik gestellt zu haben, ausgenommen hat.¹¹

Diese wenigen Sätze genügen, um zu erkennen, dass Levinas die bisherige ‚fundamentale Gewissheit‘ in Frage stellt, somit muss er sich zu den Quellen der Ontologie begeben. Die heutige Philosophie setzt für den Geist, der die Erkenntnis des Seins erkennt, eine *faktische* Situation voraus (vgl. ZU, 11). Das Verständnis des Seins bedeutet - vor allem seit Husserl und Heidegger - nicht bloß eine theoretische Haltung, sondern das ganze Verhalten des Menschen. Der ganze Mensch ist Ontologie (vgl. ZU, 12). Das Sein verstehen heißt *Dasein*. Denken heißt nicht mehr Betrachtung, sondern ‚Sich-einmischen‘, eingebunden sein in das Gedachte (vgl. ZU, 13). Levinas resümiert, dass die Daseinsanalyse und die Analyse der ‚*haecceitas*‘, seines ‚Da‘, im Prinzip nichts anderes als die Beschreibung des Wesens der

⁹ J. Derrida: Die Schrift und die Differenz. 1976 : 134

¹⁰ Levinas schreibt, dass ‚Sein und Zeit‘ von Heidegger „einer der schönsten Bücher in der Geschichte der Philosophie“ sei. Ethik und Unendliches. 1986 : 26. E. Weber erläutert das schwierige Verhältnis zum Heidegger so: „Bewundert er die Genialität des Ansatzes und die Analysen in *Sein und Zeit*, so kritisiert er den „Primat der Ontologie“, die „als Erste Philosophie <...> eine Philosophie der Macht“ ist und die [...] zu einer „Ontologie der Natur“ wird [...]. Der bei Heidegger manifestierte „Primat des Selben über das Andere“ findet seine höchste Bestätigung in den abschätzigen Bemerkungen über das Für-den-anderen-sterben, denen Lévinas den Text „Mourir pour...“ entgegnet hat.“ E. Weber: Verfolgung und Trauma. 1989 : 17f

¹¹ Vgl. N. Fischer/ D. Hattrup: Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen. 1998 : 8

Wahrheit, der Bedingung der Verstehbarkeit des Seins ist (vgl. ZU, 15). Die Ethik ist nach Levinas keineswegs nur ein Moment des Seins, es ist die Möglichkeit des Jenseits des Seins. „Es ist diese Bedeutung des Jenseits, der Transzendenz, und nicht die Ethik, der unsere Untersuchung nachgeht“. Diese Bedeutung ist Ethik, die sich als der-Eine-für-den-Anderen strukturiert (vgl. GP, 107).

Olivetti betont, dass Levinas sich sowohl von der Subjektivität der abendländischen Philosophie als auch von der Ontologie distanziert, er analysiert die Wichtigkeit der Bedeutung der Subjektivität aus der Levinas zur Ontologie gelangt. Die Subjektivität gestaltet sich als „Subjektion“; als „eine Passivität, die passiver ist als alle Passivität [...], die das denukleierte Ich, das Mich, die Subjektion definiert“.¹²

Levinas will die Beziehung zum Menschen, zum Anderen als eine ethische Bewegung formulieren, wobei er das bisherige Seinsverstehen völlig neu überdenken will, indem er einen Weg aus dem Sein sucht. Da die ethische Bewegung im Sein gründet, bedeutet der Auszug aus dem Sein eher „eine Öffnung des Seins auf ein anderes hin“ oder anders „die Suche nach einer neuen Sprache“.¹³

Um den Anderen, als den Anderen zu begegnen, ihn in seiner Andersheit anzuerkennen, hat Levinas, so Letzkus¹⁴, sowohl auf griechische als auch jüdische Wurzeln zurückgegriffen:

a) Gebot des Seins in seiner Wahrheit

b) Gebot des Anderen in seiner Exteriorität und Unendlichkeit.

Ihre Wirksamkeit kann sich nur in ihrer gegenseitigen Wiederholung und Unterbrechung zeigen: „als Gebot des Seins, das sich dem Gebot des Anderen verpflichtet weiß und diesen Anderen zugleich auf sich selbst verpflichtet. Ein Sein, das dem Anderen *als* Anderen *sein* läßt, und sich selbst in seinem *conatus* unterbricht, sich öffnet und frei gibt für diesen Anderen – anders ist als Sein“.¹⁵

Levinas war es wichtig aufzuzeigen, „daß die ethische Beziehung des Menschen zum Anderen letztlich älter ist als seine ontologische Beziehung zu sich selbst (Egologie) oder der Totalität der Dinge, die wir die Welt nennen (Kosmologie)“.¹⁶ Er entzieht der Wissenschaft sowie der überlieferten Philosophie ihre Vorrangstellung indem er seiner Ethik bzw. Metaphysik den Vorrang zuspricht, aus dem sich erst der

¹² M. Olivetti: Philosophische Fragen an das Werk von Emmanuel Levinas. 1984 : 42ff; 48

¹³ T. Wiemer: Die Passion des Sagens. 1987 : 28

¹⁴ Vgl. A. Letzkus: Levinas liest Derrida. 2006 : 156

¹⁵ A. Letzkus: Levinas liest Derrida. 2006 : 156

¹⁶ U. Bernhardt zitiert Lévinas aus: *Face to Face with Lévinas* von R. Kearey (Hg.). 1986 : 21, in: Vom Anderen zum Selben. 1996 : 32

Sinn ergibt, und versucht den Anderen bzw. die Beziehung zum Anderen jenseits der Ontologie anzusiedeln dabei wählt er einen zunächst missverständlichen Ausdruck, der diese Beziehung beschreiben soll: die Religion, die allerdings weder der theologischen noch mystischen Bedeutung entspricht. Die Religion als Beziehung zu einem Menschen, als eine Beziehung zwischen den Menschen, darf nicht auf ein Verstehen zurückgeführt werden, das eine Wiederaufrichtung der Totalität erlaubt (vgl. TU, 46).

In der Philosophie des Anderen ist der Andere „als das radikal Andere, [...] als Andersheit eines Seins, das sich zu mir selbst in einer meta-ontologischen Signifikanz enthüllt – eben als die Andersheit des anderen Menschen, der eben weit mehr ist als nur der Mitmensch“.¹⁷

Drei Entwicklungsphasen von Levinas' Philosophie

Capurro fasst die drei von Strasser¹⁸ aufgestellten Entwicklungsphasen in Levinas Philosophie zusammen, die ich mit Waldenfels¹⁹ Einschätzungen wiedergeben möchte. Levinas spricht selbst von zwei Phasen seiner Philosophie, von einer vorkritischen und einer kritischen Phase (vgl. SpA, 19).

Die erste Phase – „Kritik der Ontologie“ (1930-1950).

Hier distanziert sich Levinas sowohl vom phänomenologischen Idealismus Husserls als auch von Heideggers Fundamentalontologie. Sein Weg führt von der Existenz zum Existierenden. Charakteristische Denkmotive: „Der Existierende (das Subjekt, das Dasein) verhält sich immer bereits zum Sein. Aus diesem Sich-verhalten erwachsen allererst Bewusstsein und ursprüngliche Zeitlichkeit“²⁰. Das ziellose, wertlose Sein der „il y a“ Momente kann erst im Sich-Verhalten des Subjekts zum Andern eine Wende zum Sinnvollen, Guten erfahren. Die Diskontinuierlichkeit der Zeitlichkeit entsteht durch immer wieder erneutes Versuchen bei der Verwirklichung des Guten.²¹

¹⁷ A. Münster: Von der Ich-Du-Philosophie Martin Bubers zum Denken des Anderen in der Philosophie von Emmanuel Lévinas. 1991 : 133

¹⁸ Vgl. S. Strasser: Jenseits von Sein und Zeit. Kapitel: Die Kehre im Denken von Levinas. 1978 : 219

¹⁹ Vgl. B. Waldenfels: Phänomenologie Frankreichs. 2010 : 221f.

²⁰ B. Waldenfels: Phänomenologie in Frankreich. 2010 : 221

²¹ Vgl. B. Waldenfels: Phänomenologie in Frankreich. 2010 : 221

Die zweite Phase:

„Metaphysik statt Fundamentalontologie“ betrifft das Werk „Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität“ (Orig.1961). In der Kritik steht die Totalität der Seinslehren, bei denen er das ethische Verhältnis zum Anderen vermisst, denn sie berücksichtigen weder die Transzendenz des menschlichen noch des göttlichen Anderen, d.h. das Unendlich-anders-sein. Diese von den Ontologien vergessene Größe – die sowohl die ontologische als die logische Totalität sprengt – wird ‚Exteriorität‘ genannt. Es ist eine radikale, metaphysische Dimension. Levinas entwirft eine Metaphysik der Exteriorität, die Ethik fasst er als erste Philosophie auf.

Die dritte Phase:

„Ethik als Erste Philosophie“ bezieht sich vor allem auf das Werk „Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht“ (Orig.1974), sie kann als „der konsequent durchgehaltene Versuch, das Andere in bezug auf das Sein zu denken“ bezeichnet werden.²² Diese Phase wird als die eigentliche Wende bzw. die zweite (d.h. eine vorkritische und kritische) Phase seiner Philosophie dargestellt. Man kann sie als die Suche nach der Spur des Unendlichen, der göttlichen Transzendenz, jenseits der Sprache der Ontologie bezeichnen. Gesucht wird sie nicht im Logos des Gesagten (dit), sondern im Sagen (dire), in der „Ent-stellung“ oder Ent-situierung des Subjekts, das für den Anderen im wörtlichen Sinne ver-antwortlich ist, indem es sich exponiert. Die „Exposition“ ist eine leibliche Bewegung im Gegensatz zur Intentionalität des Bewusstseins.²³

Münster erfasst Levinas' „Denken der Gestalt des Anderen“ als a) ein Versuch der Weiterentwicklung der Husserl'schen transzendentalen Phänomenologie der Intersubjektivität mittels der Einführung ethischer Prinzipien, wie das Prinzip der ‚Verantwortung‘ und der ‚Nicht-Indifferenz‘; b) als eine Weiterführung und Präzisierung der von Husserl nur angedeuteten Themen, wie die Funktion des Antlitzes, „als dem Zeichen der mich ethisch betreffenden Subjektivität der Alterität (Andersheit) des Anderen“ sowie dessen „Spur des Unendlichen“; c) als ein Überwindungsversuch des Begriffs „Mitsein“ von Heidegger, dem er eine „neue Beziehungsqualität des „*face à face*“ bei der Gegenwärtigkeit des Anderen in mir selbst“ gegenüberstellt.²⁴

²² B. Waldenfels: Phänomenologie in Frankreich. 2010 : 222

²³ Vgl. R. Cappuro: Sprengsätze. 1991 : 130f.

²⁴ Vgl. A. Münster: Von der Ich-Du-Philosophie Martin Bubers zum Anderen in der Philosophie von Emmanuel Lévinas. 1991 : 130f.

Anschließend möchte ich die Sicht von Ludwig Wenzler anführen, der den ‚irreführenden‘ Begriff der Kehre (Wende) einer Neuinterpretation zuführt. In der Grundbewegung von Lévinas‘ Denken geht es darum, „die Kehre als ständig neu aufbrechender und neu zu inszenierender Übergang vom Seinsvollzug und von der Ontologie zur Begegnung mit dem Anderen, zur Nähe des Anderen“ zu sehen (Wenzler in ZA, 91).²⁵

Ein wesentlicher Aspekt dieser sog. Wende darf nicht unerwähnt bleiben, den Critchley nicht wie üblich als eine Überwindung der Ontologie, „sondern eher als die Dekonstruktion der Grenzen der ontologischen Sprache durch die destabilisierende Praxis des Schreibens“ bezeichnet: „Die ethische Sprache [...] bewegt sich in einer Ökonomie des Verrats, wo das Sagen das Gesagte spaltet, und das Gesagte, das in ihm gefangen ist, zu spalten heißt, das Sagen zu verraten und ein anders Sagen zu fordern“.²⁶ Das Bemühen des Philosophen um das Ethische, besteht demnach als Oszillation in einer spiralförmigen Bewegung zwischen der Ordnung des Sagens und der Ordnung des Gesagten.²⁷

Die Idee des Unendlichen

Levinas will in seinem Werk ‚Totalität und Unendlichkeit‘ den philosophischen Vorrang der Idee des Unendlichen behaupten. Er stellt es „als eine Verteidigung der Subjektivität dar [...], die in der Idee des Unendlichen begründet ist“ (TU, 27). Die Subjektivität empfängt den Anderen als Gastlichkeit, in der sich die Idee des Unendlichen erfüllt (vgl. TU, 28f). Die Begegnung des Ich mit dem Anderen vollzieht sich als das „Menschliche im Endlichen, das Mehr oder Weniger“ (TU, 62). Die Idee des Unendlichen lehrt uns etwas, was wir nicht schon bereits wissen (vgl. SpA, 197), hier liegt eine Abgrenzung zur sokratischen Maieutik (TU, 93). In der Idee des Unendlichen denkt das Subjekt ‚mehr als es denkt‘, Levinas nennt dieses Verhältnis wiederum ‚Denken‘ bzw. ‚Empfang‘: „Denken heißt, die Idee besitzen oder unterwiesen werden“ (TU, 294), d.h. im Denken empfängt das Subjekt den Anderen und seine unaufhörliche Unterweisung. Der Akt des Denkens geht dem Gedanken,

²⁵ Vgl. Gelhards Erklärungen zum Begriff „Kehre“. In: A. Gelhard: Levinas. 2005 : 86

²⁶ S. Critchley: Ethische Sprache und Methode. 1994 : 650

²⁷ Vgl. S. Critchley: Ethische Sprache und Methode. 1994 : 651. Vgl. dazu Kapitel II: Reduktion in JS : 106-110

der den Akt denkt, voraus, im Akt ist „wesensmäßig eine Gewalt enthalten, die Gewalt der Transitivity, die der Transzendenz des Denkens abgeht. [...] Was als wesentliche Gewalt im Akt aufbricht, ist der Überschuß an Sein über das Denken hinaus, das das Sein zu enthalten meint, ist das Wunder der Idee des Unendlichen“ (TU, 29).

Das Unendliche²⁸, kann nicht mittels einer Definition bestimmt werden, es kann auch nicht erblickt werden. Es signalisiert sich „als der Thematisierende, als derjenige, von dem aus jedes Ding in seiner Identität fixiert werden kann; [...] es signalisiert sich nicht nur, sondern spricht, ist Antlitz“ (TU, 140; vgl. TU, 87). Auf die Frage, ob das Unendliche „etwas ist“ oder ist es nur eine Eigenschaft der Andersheit als „unendlich anders“, antwortet Levinas, dass es ein Bereich ist, in dem solche Unterscheidungen keine Gültigkeit haben. „[W]enn das Unendliche *ein* Unendliches wäre, unter dem es Substanz gäbe [...], dann wäre es keinesfalls das absolut Andere, es wäre ein anderes ‚Selbes‘. [...] Ich meine, daß Gott keinen Sinn hat außerhalb der Suche Gottes“ (WG, 122f.).

Levinas geht der Frage nach, „ob es möglich ist, legitimerweise von Gott zu sprechen, ohne die Absolutheit, die sein Wort anscheinend bedeutet, zu beeinträchtigen“ (WGD, 14f). Um diese Frage beantworten zu können, ist ein neues Denken notwendig; dieses Denken benötigt ein Denken von Relation ohne Korrelate, ein Denken ohne Korrespondenz zwischen Noesis und Noema (vgl. WGD, 14f). „Ein Denken des Absoluten müßte sein Gedachtes also zugleich berühren und nicht berühren“.²⁹ Diesen ‚unmöglichen‘ Gedanken versucht Levinas als „Denken des Absoluten, ohne daß dieses Absolute als ein Ziel und Ende erreicht würde“, zu bestimmen: „Die Idee des Unendlichen [ist] vom Bewußtsein losgelöstes Denken“ (WGD, 17). Das Denken der Idee des Unendlichen ist älter als das Denken des Endlichen, als das *cogito*; es trägt das ganze Denken. Dieses Denken „ereignet sich nicht als vorstellende, vergegenwärtigende und sinnverleihende Aktivität des Cogito, vielmehr als ein Überschrittenwerden, als eine Passivität“.³⁰

Das Denken der Idee des Unendlichen im Endlichen eröffnet eine neue Bedeutung, in der das Verhältnis des Einen zum Anderen im Zentrum steht, in der sich die Konkretheit des Gedachten finden und erweisen lässt. Das Verurteiltsein ist meine Hingebung zum Anderen, für den ich verantwortlich bin, Hingabe ist immer schon

²⁸ Im Begriff des Unendlichen zeichnet sich nach Wolzogen eine große Nähe zu Cohen auf. Er zeigt auf die Entsprechung zwischen dem zentralen Begriff der Nicht-Indifferenz von Lévinas und dem unendlichen Urteil von Cohen. In: Ch. Wolzogen: Negation und Alterität. 2009 : 102

²⁹ L. Wenzler: Berührung durch Trennung. 1993 : 302

³⁰ L. Wenzler: Den Anderen anders denken. 1991 : 20

meiner Subjektivität eingeschrieben. Es ist die gleichzeitige Forderung und Verantwortung, es ist ein „für-den-anderen-Menschen und dadurch Zu-Gott! In dieser Weise denkt ein Denken, das mehr denkt, als es denkt“ (WGD, 20f).

Levinas greift den Gedanken der Idee des Unendlichen von Descartes auf, denn dieser Gedanke liefert ihm eine ‚Formel‘, nach der eine echte Transzendenz zu denken ist: „als Cogitatum, das den ‚Rahmen‘ jeder Cogitatio sprengt, als Ideatum, das seine Idee [...] übersteigt“³¹, d. h. die Transzendenz übersteigt die intentional-noematische Struktur. Die Anwesenheit der Idee des Unendlichen - der Idee-des-Unendlichen-in-uns (vgl. WGD, 16) – die der Mensch trotz aller Erwartungen im Endlichen vorfindet, führte Descartes auf den Unendlichen (Gott) zurück. Dadurch, dass der Mensch, d.h. das endliche Denken des Menschen nicht fähig ist, die Idee des Unendlichen, die Descartes der Idee der Vollkommenheit und der Idee des Gottes gleichsetzte, aus sich selbst herauszubringen, musste die Idee des Unendlichen, vom Gott selbst in uns hineingelegt worden sein.³²

Levinas sieht die Bedeutung der Idee des Unendlichen nicht im ‚Gottesbeweis‘, sondern in ihrer paradoxen Struktur eines Mehr im Weniger, eines Gedanken, in den mehr hineinkommt als er, der endliche Gedanke, zu fassen vermag, eines Gedanken, der „unablässig mehr denkt, als er zu denken vermag“³³. Die Alterität des Unendlichen wird infolge des Denkens, das es denkt, nicht aufgehoben. Die Idee des Unendlichen erfasst das Unendliche nicht. „Es bleibt von mir, der es denkt, getrennt und gerade dies macht das erste Kennzeichen seiner Unendlichkeit aus“³⁴. Die Idee des Unendlichen setzt die Trennung des Selben vom Anderen, die Trennung vom Sein und dem Seienden voraus, sie bleiben absolut getrennt (vgl. TU, 145, 66). Die Trennung des Selben ereignet sich in der Gestalt des Lebens. Wenzler zeigt, dass im Denken der Idee des Unendlichen das Denken von seinem Gedachten transzendiert wird, d. h. das Gedachte kann vom Denken nicht vollständig erfasst werden, denn es bleibt zugleich *außerhalb* des Denkens, somit stellt es eine paradoxe ‚Beziehung ohne Beziehung‘ dar.³⁵

Die Sinnhaftigkeit des Unendlichen im Endlichen, des ‚Mehr im Weniger‘ wird im Bereich des Zwischenmenschlichen deutlich. Die cartesische Idee des Unendlichen aktualisiert Levinas im Antlitz des anderen Menschen, im hörenden Gehorsam, im

³¹ R. Funk: Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Lévinas. 1989 : 422f.

³² Vgl. E. Lévinas: Über die Idee des Unendlichen in uns. 1984 : 38

³³ Vgl. T. Wiemer: Die Passion des Sagens. 1987 : 37

³⁴ S. Strasser zitiert Lévinas aus „La Philosophie et l'idée de l'infini. 1978 : 8

³⁵ Vgl. L. Wenzler: Berührung durch Trennung. 1993 : 302

Antworten auf dessen unabweisbaren Anspruch, sowie im konkreten ethischen Engagement. Ausschließlich im Kontext einer so verstandenen uneinholbaren ethischen Verpflichtung wird das Unendliche denkbar.³⁶ Die Idee des Unendlichen, das unendlich Mehr, das im Weniger enthalten ist, ereignet sich konkret in der Gestalt einer Beziehung von dem Antlitz des Anderen her. Die Idee des Unendlichen geht über meine Vermögen hinaus. Sie kommt nicht aus unserem Grund *a priori*, und daher ist sie die Erfahrung schlechthin (vgl. TU, 280). Die Erfahrung, die Idee des Unendlichen findet ihre Bewährung in der Beziehung des Anderen, somit ist die Idee eine soziale Beziehung (vgl. SA, 198), diese Beziehung erzeugt wiederum den Überschuss des Guten über das Sein sowie den Überschuss der Mannigfaltigkeit über das Eine (vgl. TU, 422).

Das Unendliche öffnet für sich die Ordnung des Guten, sie widerspricht nicht den Regeln der formalen Logik, sondern geht über sie hinaus (vgl. TU, 81; 148). Levinas übernimmt das Motiv des Guten Jenseits des Seins (*epékeina tes usías*) von Platon³⁷, denn das Gute wurde von der Totalität des Wesens getrennt gesehen; so kann er behaupten, dass das Unendliche sich für die Ordnung des Guten öffnet (vgl. TU, 146). Das Gute als Wahrheit spricht bereits zu uns, bevor wir es suchen. Wir sind nicht im Stande es selbst zu enthüllen, es offenbart sich.³⁸ „Platon deduziert in keiner Weise das Sein aus dem Guten: Er setzt die Transzendenz als etwas, das die Totalität überschreitet“ (TU, 146). Da die Transzendenz ethisch ist, bedeutet sie als Verantwortlichkeit für den Anderen, „Sich-dem-Anderen-Unterwerfen“ (vgl. GP, 106).

Levinas zieht eine strikte Trennung zwischen der Innerlichkeit und der Exteriorität³⁹. Staudigl betont die Wichtigkeit dieser Trennung, denn nur in ihr, „in der Existenz von Innerlichkeit und Exteriorität kann es Unendliches, kann es Transzendenz als Bewegung des Über-sich-Hinaus uns Auf-das-Unendliche-Zu geben“. Die Beziehung zur Exteriorität wird als Ereignis, als ‚Bewegung auf den Anderen zu‘ gesehen.⁴⁰

Die Idee der Exteriorität, die die Suche nach der Wahrheit leitet, ist nur als Idee des Unendlichen möglich (vgl. TU, 80); in ihr geht die Bewegung vom Gedachten aus,

³⁶ Vgl. T. Wiemer: Die Passion des Sagens. 1987 : 38

³⁷ Dass Platon aus dem Jenseits des Seins wiederum eine Idee und eine Erkenntnisquelle gemacht hat steht hier nicht zum Thema. JS, 58

³⁸ Vgl. S. Strasser: Jenseits von Sein und Zeit. 1978 : 62

³⁹ Exteriorität nimmt eine zentrale Rolle im Werk ‘Totalität und Unendlichkeit’ ein, dessen Untertitel lautet: Versuch über die Exteriorität. (Anmerkung von H. M.)

⁴⁰ B. Staudigl: Emmanuel Lévinas. 2009 : 38

nicht vom Denker. Das Unendliche ist nicht ‚Gegenstand‘ der Erkenntnis, sondern dasjenige, was das Begehren weckt (vgl. TU, 81).

Zeillinger verdeutlicht den Unterschied im Alteritätsverhältnis der beiden Hauptwerke. In *Totalität und Unendlichkeit* steht die Alterität als ‚Exteriorität, „für die paradigmatisch der Andere als Gegenüber im „von-Angesicht-zu-Angesicht““ fungiert. In *Jenseits des Seins* geht Levinas vom ‚Anderen-im-Selben‘ aus, und „damit von einer (traumatischen) Besessenheit, in der der Andere sich nicht *mir-gegenüber* (*vis-a-vis*) befindet, nicht aus einer Exteriorität heraus begegnet, sondern allein *in-mir* (*dans la Môme*) erfahrbar wird. Paradigmatisch für diese Alteritätsbeziehung ist daher nicht mehr das *face-en-face*, sondern die Erfahrung der Verwundbarkeit“.⁴¹ Die Idee der Exteriorität, die die Suche nach der Wahrheit leitet, ist nur aus der Idee des Unendlichen möglich, in der die Bewegung vom Gedachten ausgeht und nicht vom Denker. Sie ist die einzige Erkenntnis, bei der diese Inversion vorkommt – Erkenntnis ohne *a priori* (vgl. TU, 81). Strasser hebt hervor, dass der Bezug zum Unendlichen, d. h. zum radikal Anderen dem ganzen Geistesleben des Menschen zugrunde liegt und dass die Idee des Unendlichen der Unterscheidung zwischen der Theorie und Praxis vorausgeht⁴². Die Idee der Unendlichkeit gründet keineswegs in der Theorie, sie entzieht sich der Finalität einer intentionalen Meinung: „Mein tiefstes Denken, das alles Denken trägt, mein Denken des Endlichen, es ist die eigentliche Diachronie der Zeit, die Nicht-Übereinstimmung [...]: eine Weise ‚verurteilt zu sein‘ vor jedem Bewusstseinsakt“ (WGD, 19f). Die Idee des Unendlichen ereignet sich im Gegensatz der Rede, in der Sozialität (vgl. TU, 282).

Begehren/ Verlangen (*désir*)

Auf welche Weise betrifft das Unendliche das Endliche? Nach Wiemer betrifft das Unendliche das endliche Denken, indem es in ihm ein Verlangen nach dem Unendlichen wachruft.⁴³ Levinas nennt das Denken, das mehr denkt, als es denkt, das Begehren, dieses „ermißt“ die Unendlichkeit des Unendlichen, im Gegensatz zu Descartes, für den die Idee des Unendlichen dem Bereich der Theorie, des Wissens angehört (vgl. EU, 71). „Das Unendliche im Endlichen, das Mehr im Weniger, das

⁴¹ P. Zeillinger: >eins, zwei, viele..< 2010 : 232

⁴² Vgl. S. Strasser: *Jenseits von Sein und Zeit*. 1978 : 8

⁴³ Vgl. T. Wiemer: *Die Spur, das Echo und die Exegese*. 1991 : 21

sich durch die Idee des Unendlichen vollzieht, ereignet sich als Begehren“ (TU, 62f.). Der Begriff steht im Gegensatz zur Zuneigung der Liebe und dem Mangel der Bedürfnisse. „Das metaphysische Begehren strebt nach *ganz Anderen*, nach dem *absolut Anderen*“ (TU, 35). Metaphysik hat einen dynamischen Charakter, als eine „Bewegung, die nicht beim Begehrenden selbst bleiben kann, sondern über dieses hinaus will, zum Anderen hin“. ⁴⁴ Charakteristisch für das metaphysische Begehren ist die Tatsache, dass das Begehren ohne Befriedigung auskommen muss, denn dadurch a) öffnet es die eigentliche Dimension des Hohen (vgl. TU, 38); b) wird die Andersheit des Anderen bezeugt (vgl. TU, 201). Das Begehren hat seinen Ursprung keineswegs im Begehrenden, er wird von Außen vom Begehren erfasst, aber „je mehr sich das Begehren dem Begehrenswerten nähert, desto mehr entfernt es sich von der Befriedigung, desto begehrender wird es“. ⁴⁵ Das Grundgeschehen des Begehrens beschreibt Gelhardt als das Ansprechen des anderen Menschen bzw. das Antworten auf seinen Anspruch. ⁴⁶ „Das wahre Begehren ist dasjenige, das durch das Begehrte nicht befriedigt, sondern vertieft wird. Es ist Güte“ (SpA, 29; vgl. TU, 36). Das Begehren ist die Be-un-ruhigung des *Selben* durch das *Andere*, das seinerseits sowohl die Suche als auch Frage und Warten ist (vgl. WGD, 99). Der Beziehung zum Anderen *mangelt* es nach Zeillinger an nichts, obgleich das Begehren die Autonomie des Subjekts zerbricht, dennoch nur „um es zu öffnen auf eine nicht mehr einholbare Alterität“. Somit ist das Begehren „unser soziales Sein selbst“ ⁴⁷.

Cappuro hebt die Unterscheidung Levinas' zwischen „derjenigen Intentionalität, die den mentalen Akt vom Gegenstand trennt [...] und derjenigen des Begehrens („*désir*), die das Endliche transzendiert. Dieser Unterschied zwischen „Objektivität“ und „Transzendenz“ ist grundlegend“. ⁴⁸ Das Begehren des Unendlichen hat die Strenge der moralischen Forderung (vgl. SpA, 207).

⁴⁴ R. Capurro: Srengssätze. 1991 : 134

⁴⁵ T. Wiemer: Die Spur, das Echo und die Exegese. 1991 : 21

⁴⁶ Vgl. A. Gelhard: Levinas. 2005 : 52

⁴⁷ P. Zeillinger: Phänomenologie des Nicht-Phänomenalen. 2005 : 169

⁴⁸ R. Cappuro: Sprengsätze. 1991 : 136. Vgl. Lévinas: Totalität und Unendlichkeit: „Die ‚Intentionalität‘ der Transzendenz ist nach ihrer Art einzig. *Die Unterscheidung der Objektivität und der Transzendenz wird als allgemeiner Index für alle Analysen dieser Arbeit dienen*“. 2002 : 61

Ethische Beziehung

In der zwischenmenschlichen Beziehung des Selben zum Anderen, in der im Angesicht des Anderen der einzigartige Anspruch des Anderen an mich ergeht, liegt das Fundament einer ethischen Beziehung: „Die erste Beziehung des Menschen zum Sein verläuft über seine Beziehung zum Menschen“ (SF, 35). Die ethische Beziehung kann als eine asymmetrisch-performative Beziehung bezeichnet werden, als ein (An-)Ruf des Anderen an ‚das Ich‘ und als das Geben einer Antwort ‚des Ich‘ an den Anderen.

Levinas setzt sich zum Ziel, „den Primat des Ethischen, also der Beziehung von Mensch zu Mensch – der Bedeutung, der Unterweisung, der Gerechtigkeit –, herauszustellen, den Vorrang einer irreduziblen Struktur zu erweisen, auf die sich alle anderen stützen“ (TU, 108). Das Verbot des Tötens: „Du sollst nicht töten“ impliziert eine soziale Komponente: „Du wirst machen, daß der Nächste lebt“ (VF, 120), das bedeutet, dass sein Tod mich früher betrifft als mein eigener Tod, aber auch, dass ich meine Gleichgültigkeit gegenüber den Gründen, Umständen, die seinen Tod betreffen, ablege, d. h. dass ich nicht zum Komplizen seines Todes werde (vgl. VF, 120). Die Voraussetzung der Sozialität liegt im menschlichen Dasein, dieses „ist sozial, bevor es vernünftig ist“.⁴⁹ Die letztendliche Erfahrung der Beziehung liegt „im Von-Angesicht-zu-Angesicht der Menschen, in der Sozialität im moralischen Sinn. [D]ie Moral hat eine unabhängige und vorrangige Tragweite“ (EU, 59). Die ethische Beziehung zwischen dem Selben und dem Anderen stellt ein Faktum des moralischen Bewusstseins dar.

Die Begegnung mit dem Anderen unterbricht das bisherige Macht-, Gewaltdenken, die Ungerechtigkeit, den Egoismus der Ontologie (vgl. TU, 56), die Reduktion des Anderen auf das Selbe (vgl. TU, 55), somit jede ontologische Beziehung. Der Gedanke des Antlitzes „impliziert die philosophische Vorgängigkeit des Seienden vor dem Sein“ (TU, 65). Das ethische Bewusstsein erwacht „[i]n der konkreten Zeit zwischenmenschlicher Beziehung, d. h. in einer in sich, weil mit dem Anderen geteilten Zeit“.⁵⁰

Ein wesentlicher Unterschied zu den bisherigen Theorien der intersubjektiven Beziehungen besteht darin, dass Levinas die Partikel ‚wie‘, das das Subjekt und den

⁴⁹ Ch. v. Wolzogen: Zwischen Emphase und Verdacht. 1995 : 206

⁵⁰ A. Letzkus: Levinas liest Derrida. 2006 : 141

Anderen auf eine Vergleichsebene bringt, somit jegliche Unterscheidungsmerkmale nivelliert bis verschwinden lässt, beseitigen will. Die soziale Beziehung besteht nicht ‚in gleicher Weise wie‘, sondern sie ist eine „absolute Differenz“, sie entzieht sich den Erklärungsversuchen der formalen Prädikativen Logik (vgl. TU, 278), es ist „die unermüdliche Sorge“ um den noch entfernten Menschen in seiner Nacktheit (vgl. WGD, 33).

Die Metaphysik spielt sich zwar in den ethischen Beziehungen ab, dennoch ist es ausschließlich die Ethik, die den theologischen Begriffen ihre Bedeutung verleiht: „Im Gegensatz zu jeder Art von Beziehung mit dem Sakralen schließt die ethische Beziehung aus ihrer Definition jede Bedeutung aus, die ihr *ohne das Wissen* dessen, der sie unterhält, zukommen könnte“ (TU, 109). Wichtig ist, dass Levinas den „Einfall“ Gottes ins Denken stets an die Verantwortung koppelt und die religiösen Gefühle finden erst in der Beziehung zum Nächsten ihren Ausdruck: „Gottesfurcht wäre konkret erst als Sorge um den Nächsten“ (AS, 46f, vgl. UG, 173). Die, das Jenseits öffnende Andersheit des Anderen öffnet gleichzeitig die Beziehung zum Anderen bzw. zu den anderen Menschen, zur Sozialität im Sinne der sozialen Gerechtigkeit. Erst durch den Anderen kann es zur ‚Berührung mit dem Göttlichen‘ kommen, indem ausschließlich ich alleine die uneingeschränkte Verantwortung für den Anderen übernehme und die mir Gott keineswegs abnehmen kann (vgl. SF, 32). Im folgenden Zitat illustriert Lévinas mit Hilfe von Begriffen, die teilweise neue Bedeutungen⁵¹ tragen, die Entfaltung der ethischen Beziehung vom Begriff des Anderen aus, worin sich die ungeheuerere Verquickung und Abhängigkeit der einzelnen Schritte verdeutlicht: „[D]as Andere ist *der Andere*; das Herausgehen aus sich selbst ist Annäherung an den Nächsten; die Transzendenz ist Nähe, die Nähe ist Verantwortung für den Anderen, Stellvertretung für den Anderen, Sühne für den Anderen, Bedingung – oder Un-bedingung – der Geiselschaft; die Verantwortung als Antwort ist das vorgängige *Sagen*“ (WGD, 43). Levinas beschreibt hier den neuen ethischen Weg einer Beziehung, der seinen Ausgang beim Anderen bzw. bei der Andersheit einnimmt und in der absoluten Verantwortung für den Anderen ihren Höhepunkt erreicht, die Ethik ist demnach die Infragestellung meiner Spontaneität durch den Anderen (TU, 51). Es ist nicht mehr die ontologische Andersheit, die sich schließlich einem Prinzip unterordnet, nicht die Reduktion des Anderen auf das Selbe, nicht mehr die Absolutheit des Bewusstseins sowie keine Rückführung auf das Allgemeine

⁵¹ Die ethische Sprache realisiert sich nach Wiemer nicht so sehr in der Erfindung neuer Worte als durch eine neue Lektüre der alten Worte. Vgl: T. Wiemer: Die Passion des Sagens. 1987 : 219

und Identische. Die ethischen Prinzipien auf der Grundlage eines kognitiven Wissens formulieren zu wollen, ist eine Anmaßung, für Levinas geht die konkrete ethische Beziehung jeglichem Denken von Ethik voraus: „Dieser Nachträglichkeit des Theoretischen wegen ist [sein] Bemühen als ‚Ethik der Ethik‘, als ‚Metaethik‘, als ‚Proto-Ethik oder auch als ‚Ethik gegen Ethik‘ charakterisiert worden“.⁵² Ihm geht es nicht um einen neuen Ethikaufbau, sondern um die Suche nach ihren Sinn (vgl. EU, 69).

Ich-Du-Beziehung

Levinas geht in der Ich-Du-Beziehung über das dialogische Denken Bubers hinaus, dessen „unvergesslichen“ Beitrag er dennoch hoch schätzt. Es war Martin Buber der die dia-logische Beziehung aufwertete, er erkannte die Fähigkeit zur Konstruktion einer autonomen, nicht vom Bewusstsein abhängigen Sinnordnung: „Die Dimension der Gemeinschaft ist eine durchgehend sinnvolle Ordnung ethischer Beziehungen, die Beziehung mit der nie assimilierbaren und somit im eigentlichen Sinne un-begreif-baren, mit Zugriff und Besitz unvereinbaren Andersheit des Nächsten“ (AS, 39). Habbel zeigt auf, dass die Schwerpunkte der beiden Philosophen bei der Übertragung von der biblischen in die philosophische Sprache unterschiedlich ausgerichtet sind, uns somit liegt die Mensch-Gott-Beziehung Bubers im Gegensatz zu Levinas Mensch zu Mensch Beziehung vor. Wenn Buber von einer Beziehung Mensch zu Mensch spricht, spricht er gleichzeitig von einer Mensch-Gott-Beziehung, denn „in jedem Du reden wir das ewige an“⁵³. Levinas widerspricht Bubers Annahme von der Göttlichkeit des dialogischen Du, in dem sich die Beziehungen der Menschen kreuzen; das Gebet kann niemals der Kategorie des Dialogs angehören (vgl. AS, 46f.). Beide Philosophen gehen von einer Grundsituation der Begegnung aus, in der sich die unterscheidenden Gesichtspunkte positionieren: Ich-Du-Beziehung Bubers vs. die ethische Beziehung des ‚Der-Eine-für-den-Anderen‘ von Levinas. Es ist in erster Linie der Gegensatz von Gleichheit und Asymmetrie, denn

⁵² H-D. Gondek: Gesetz, Gerechtigkeit und Verantwortung. 1993 : 315f.

⁵³ Vgl. T. Habbel: Der Dritte stört. Habbel zitiert Buber aus: Ich und Du. 1983 : 13

„Die Gleichheit von Ich und Du konstituiert keine Verantwortung“⁵⁴, sie lässt die Andersheit des Anderen wiederum in der Identität aufgehen.

Levinas kritisierte nicht nur den Wahrheitsbegriff Bubers, sondern sprach sich vehement gegen die Reziprozitätsannahme der Ich-Du-Philosophie aus: a) Im Vordergrund steht die Zweiheit, dadurch wird der Trennung zwischen den Subjekten – der autonomen Personen – nicht genügend Rechnung getragen; b) Die Beziehung der Zweiheit⁵⁵ bezieht sich lediglich auf die Freiheit des Menschen, dabei schafft sie es nicht zur Basis zu werden, weil Buber den ontologischen Horizont nicht verlässt.⁵⁶

Der nächste disjunktive Ansatzpunkt liegt im Begriff der Gerechtigkeit: „Als reziproke Beziehung zum Anderen beginnt die Gerechtigkeit bei Buber bereits bei Ich-Du. In unserer Perspektive dagegen würde die ethische Ungleichheit – oder, [...] die Asymmetrie des intersubjektiven Raumes – aufgrund der politischen Ordnung der Bürger eines Staates in die ‚Gleichheit der Personen‘ übergehen“⁵⁷.

Die Subjektivität

Das kritische Verhältnis zur philosophischen Tradition veranlasst Levinas, einen anderen Weg zur Seinfrage und der Frage des Menschen einzuschlagen. Auch wenn er die bisherige Übermacht der Vernunft kritisiert, sind es gerade die Vernunft und die Freiheit des Subjekts, die die Subjektivität von dem Anderen empfangen können. Der Bereich der konkreten Leiblichkeit der Subjektivität ist der Bereich der Sensibilität, der Empfindung als Offenheit gegenüber dem Anderen, als Empfang des Anderen: „Dieses Buch (TU) stellt die Subjektivität als etwas dar, das den Anderen empfängt, es stellt sie als Gastlichkeit dar. In der Gastlichkeit erfüllt sie die Idee des Unendlichen“ (TU, 28). Das reine oder das unmittelbare Sinnliche wird als Genuss, Schmerz oder als Poesie erlebt und wird „als Nähe im allgemeinen Sinne bezeichnet“⁵⁸, hier übt er Kritik an der Konzeption des „Genusses“ bei Hegel, Marx und Feuerbach.

⁵⁴ T. Habel: Der Dritte stört. Habel zitiert Lévinas aus *Martin Buber und die Erkenntnistheorie*. 1994 : 71

⁵⁵ Bubers Beziehung: Ich-Du; Wir-Ihr; Sie als Ihr-Wir geht über die Frage des Einzelnen hinaus. Siehe Bubers' Bibel-Übersetzung v.a. der Propheten.

⁵⁶ Vgl. Taureck: Emmanuel Lévinas. 2002 : 37

⁵⁷ Habel zitiert Lévinas aus *Außer sich*. 1991 : 44

⁵⁸ W. N. Krewani: Es ist nicht alles unerbittlich. 2006 : 323

Geht es in *Totalität und Unendlichkeit* um die Verteidigung der Subjektivität, so wird dieses Vorhaben einer Ausarbeitung der Subjektivität des Subjekts, mit neuen Akzent-Setzungen zur Konkretheit des Menschen, im zweiten Hauptwerk weiter fortgesetzt: „Das vorliegende Buch entwickelt die Bedeutung der Subjektivität aus der außer-ordentlichen Alltäglichkeit meiner Verantwortung für den anderen Menschen.“ Die einzigartige Subjektivität ist dem Anderen absolut verpflichtend verantwortlich. Es ist eine Bewegung vom „*der-Eine-für-den-Anderen*“ bis zum „*der-Eine-Geisel-des-Anderen*“ (JS, 309). „Weil die Subjektivität Sensibilität ist [...] deshalb ist das Subjekt aus Fleisch und Blut“ (JS, 175). Die Subjektivität wird als die Verstrickung des Anderen im Selben bezeichnet (vgl. JS, 69). Auch die nächsten Thesen erfassen sein Vorhaben: „In der Subjektivität eine Ausnahme erkennen, die das Gefüge von *sein und Seiendem* in ihrer Differenz durcheinanderbringt“ (JS, 19). „Es wird daher zu zeigen sein, daß die Ausnahme des „Anderen gegenüber dem Sein“, jenseits des Nichtseins, die Subjektivität oder die Menschlichkeit bedeutet, das Sich, das die Vereinnahmungen durch das *sein* ausschlägt“ (JS, 35).

Der anfänglichen Skepsis gegenüber dem Sinnlichen folgt eine völlig neue Einschätzung, das Sinnliche und der Leib erscheinen „als die bevorzugten Medien des anderen“. Die beiden Begriffe - natürliche und ethische - Sinnlichkeit müssen strikt auseinandergehalten werden: „Sinnlichkeit als Sein ohne Seiendes und Es-gibt einerseits und Sinnlichkeit als Idee des Unendlichen und Denken andererseits“⁵⁹. Der frühe Levinas ortet die Sinnlichkeit in der Liebe, später heißt es dagegen: „Die Sensibilität kann nur [...] Ausgesetztheit gegenüber dem Anderen oder Sagen sein“ (JS, 168).

Levinas geht von zwei unterschiedlichen Ordnungen aus, beide sind für das Subjekt konstitutiv:

a) Erstens ist es die Ordnung der Ontologie, für die ist Erkenntnis, das Allgemeine, die Vernunft, maßgebend. Die Frage nach der Transzendenz zum Anderen wird aufgeworfen. Bezeichnend für das Wesen des Subjekts ist, dass es sich im Sein zu behaupten versucht, was sich im Begriff des *conatus essendi* von Spinoza

⁵⁹ W. N. Krewani: Es ist nicht alles unerbittlich. 2006 : 257

verdeutlicht, es ist der Wille zur Macht. Wenzler nennt diese Ordnung, die Ordnung des Seinsvollzugs.⁶⁰

b) Zweitens ist es die Ordnung der Ethik oder die Ordnung des „Seins-für-den-Anderen“⁶¹, die von der Sinnlichkeit, von der Begegnung mit dem Anderen und von der Zwischenmenschlichkeit ausgeht. Hier liegt das Wesen des Subjekts in der Aufforderung zur Verantwortung für andere Subjekte.

Die Spannung zwischen den beiden Ordnungen wird im Riss zwischen ‚Ich‘ (moi) und ‚Sich‘ (soi) deutlich, Wenzler spricht vom „ontologischen Ich“ und „ethischen Sich“, die gerade in ihrer Gegensätzlichkeit zur „untrennbaren Identität“ des Subjekts gelangen⁶².

Beide Ordnungen finden, wie Staudigl berichtet ihren Schnittpunkt im Menschen, allerdings wird der Ethik absolute Primordialität zugeschrieben. In der Ethik geht es um die Existenz des Menschen mit dem Anderen, ihr Stellenwert ist höher als alle Logik; der Mensch *ist*, bevor er denkt und erkennt, weil er „den Gedanken einer Ordnung *über* der Erkenntnis schon in sich trägt“ (AS, 9). Doch der Erkenntnisgedanke war in der traditionellen Philosophie an Ethik und Ontologie gekoppelt, „denn um das Sollen zu akzeptieren, muß das Sein erkannt werden können“⁶³. „Die Erkenntnis ist immer eine Entsprechung zwischen Denken und Gedachten. Letztlich liegt im Bereich der Erkenntnis eine Unmöglichkeit, aus sich selbst herauszutreten; von daher kann die Sozialität (*socialité*) nicht die gleiche Struktur haben wie die Erkenntnis“ (EU, 46).

Wenzler unterstreicht die Wichtigkeit der Wechselwirkungen beider Ordnungen, deren Einzelunterscheidungen jedoch aus dem Geschehenkomplex erst abstrahiert werden müssen⁶⁴, wichtig ist ihre gegenseitige Unableitbarkeit.

Levinas betont die ethische Dimension der Subjektivität, d.h. der Konkretheit der leibhaften Subjektivität entspricht die Ethik. Die Subjektivität verlor ihren Selbstbesitz, ihre Stellung, die sie zum Prinzip erklärte, jetzt bedeutet sie das Zerschneiden der Identität, eine Ich-Enteignung, eine Kontraktion. Die Subjektivität ist nicht für sich Selbst, sondern für den Anderen da, der früher ist als das Subjekt, das Selbe. Das Früher des Anderen ist anarchisch, die Subjektivität ist nun der Andere-in-mir, die

⁶⁰ Vgl. L. Wenzler: Menschsein vom Anderen her. 2006 : 160

⁶¹ L. Wenzler: Menschsein vom Anderen her. 2006 : 160

⁶² Vgl. L. Wenzler: Zeichen und Antlitz. 1991 : 118

⁶³ B. Staudigl: Ethik der Verantwortung. 2000 : 16f

⁶⁴ Vgl. L. Wenzler: Zeichen und Antlitz. 1991 : 117

Andersheit des Anderen bzw. die Transzendenz. Hier wird die Asymmetrie der Beziehung deutlich, denn das Selbst trägt die ethische ‚Beschaffenheit‘ als Bedingung dieser Beziehung vor der Beziehung in sich (vgl. AS, 43). Den Zugang zum Anderen hat nur das passive Subjekt, seine leibliche Passivität ist passiver als jede Passivität, es ist die ethische Passivität, die im Bruch zu eigener selbstverwirklichender Aktivität steht. Die Passivität des Subjekts angesichts des unendlich Anderen, ist die neue Leiblichkeit (incarnation). Der Leib tritt als „passiver Vollzug der ethischen Transzendenz auf“⁶⁵, das ‚Sich‘ ist die ethische Transzendenz des inkarnierten Subjekts. Der Leib wird gegenüber dem Anderen als die Offenheit, ein Ausgesetzt-Sein (exposition) sowie ein Dem-Anderen-ausgeliefert-Sein bezeichnet (vgl. JS, 10, 50, 115, 164). Die Subjektivität in ihrer humanen Ausprägung gelangt gerade durch die negativ konnotierten Begriffe wie Verwundung, Entfremdung, Ausgesetztsein zur Identität. Die Ausgesetztheit des Subjekts, d.h. das Subjekt ist dem Anderen ausnahmslos ausgesetzt, ohne sich ihm selbst verschließen können, sowie das Eingestehen für den Nächsten geschieht in der Passivität, „in diesem Sich-vom-Sein-Lösen der Subjektivität, in dieser Sensibilität oder Empfindlichkeit der Sinne“ (JS, 50). Diese Passivität kann niemals in Aktivität übergehen, sie geht dieser Unterscheidung bereits voraus, sie kann auch vom Bewusstsein nicht übernommen werden, denn „[w]ird die menschliche Subjektivität als Bewusstsein aufgefasst, so ist es eine Aktivität“ (ZU, 79). „Passivität meint hier nicht Untätigkeit oder Antriebslosigkeit, sondern die Tatsache, daß angesichts des anderen Menschen das Bewußtsein seine erste Stelle verliert, seine Funktion als Initiator aller geistigen Bewegungen“.⁶⁶

Levinas hatte sich vorgenommen, der Konzeption der meisten Philosophen zu widersprechen, die die Identität des Sich-selbst als Rückkehr des Bewusstseins zu sich beschrieben (vgl. SpA, 304). Gegenüber dem Bewusstsein als Akt der Identifikation stellt er eine Subjektivität vor, die sich nicht auf das Bewusstsein und die Thematisierung zurückführen lässt (vgl. JS, 221). „Die Selbstheit ist eine unauflösbare Einheit, die sich niemals von sich getrennt hat“ (SpA, 306). Das *Ansich-und-insich-selbst* sowie die Kontraktion der Selbstheit ist der Leib (vgl. SpA, 311). „Die Rückkehr des Ich zu Sich in der Besessenheit ist nicht eine Reflexion des Ich über sich [...], sondern die Reduktion des Ich auf sich, Rückkehr des Ich zur Passivität des Sich. In

⁶⁵ W. N. Krewani: Es ist nicht alles unerbittlich. 2006 : 252

⁶⁶ L. Wenzler: Menschsein vom Anderen her. 1989 : XI

diesem Sinne ist die Subjektivität kein Für-sich, sondern ein An-sich-und-in-sich“ (SpA, 313), Gelhard schreibt: „Diese Subjektivität sagt nicht ‚Ich‘, sondern antwortet „hier, sieh mich“. ⁶⁷

In der Beschreibung der Transzendenz der Leiblichkeit steht der Begriff der Rekurrenz im Gegensatz zur Reflexivität des Bewusstseins, er bezeichnet „das Vor-den-eigenen-Anfang-Zurückgehen des Subjekts. [Seine] Herkunft setzt die Leiblichkeit des Subjekts voraus“ [...], die er „auch als Geschöpflichkeit deutet: als Gerufensein vor dem Sein. Beim Rückgang in diese Herkunft trifft er auf das, was er „Sich“ nennt: Ich-im-Akkusativ, jemand, der, noch bevor er sich selbst hat, schon sich ‚vorgeladen‘ findet“ (JS, 227f.). „Die Rekurrenz ist Aufrichtigkeit, Sich-Verströmen, Sich-‚Ausliefern‘ an den Nächsten“ (JS, 327), sie ist auch „eine Umkehr im Prozeß des Seinsaktes“ (SpA, 307).

Die Rekurrenz der Kontraktion ist das Sich Diesseits seiner selbst (vgl. JS, 240f.). Dadurch, dass das Sich des Subjekts bereits aus absoluter Passivität gebildet wurde, weil es ihm unmöglich war, sich selbst zu bilden, muss es seinen Ursprung im Vergangenen vor aller Erinnerung suchen, „in einer uneinholbaren Zeit, [...] in einer Zeit der Geburt oder Schöpfung, [...] die sich nicht in Erinnerung überführen läßt. Die Rekurrenz ist vergangener als alle erinnerbare Vergangenheit. [...] Die Rekurrenz des Sich verweist zurück an ein Diesseits der Gegenwart, in der alle im Gesagten identifizierte Identität konstituiert wird“ (JS, 232). Die Nähe des Anderen, „das Nahekommen des Nächsten heißt Spaltung des Subjekts“ (JS, 385), d. h. im Einbruch des Anderen in das Selbe, kommt es zur Trennung des Subjekts von sich selbst, das Subjekt bemüht sich hinter das Sinnliche zu treten: „Das Sinnliche ist nicht mehr mein Besitz, [...] sondern für den Anderen. [...] Im Entzug des Sinnlichen ist der Andere präsent“. ⁶⁸ Der Ort der Subjektivität ist im Sich, sie ist „ein unersetzbares Sich-selbst“, es ist bereits früher als das Ich außerhalb des Bewusstseins. Das Subjekt ist eine passive Rückbezogenheit. Es ist nicht das Ich im Nominativ, als Setzung des Subjekts, sondern das Sich im Akkusativ (vgl. JS, 190). Auf der Suche nach der Herkunft der Subjektivität – das *Vor-den-eigenen-Anfang-Zurückgehen des Subjekts* – trifft er auf das, was er „Sich“ nennt: „Ich-im-Akkusativ, jemand, der, noch bevor er er selbst ist, bevor er sich selbst hat“ (JS, 228), d. h. das Sich ohne Herkunft, dem es verwehrt bleibt sich im Nominativ zu übernehmen, das

⁶⁷ A. Gelhard: Levinas. 2005 : 87

⁶⁸ W. N. Krewani: Emmanuel Lèvinas. 1992 : 236

Sich ist kein Träger der Identität (vgl. JS, 231), Sich ist Niederlegung oder Niederlage der Identität des *Ich* (vgl. JS, 50). Die Identität des Sich besteht in der Einzigkeit des Vorgeladenen, die wiederum darin besteht, die Schuld der Anderen zu tragen (vgl. JS, 248). Die Vorladung lädt zur „unausweichlichen Verantwortung, in der das Sich als Sich vorgeladen ist“ (JS, 235). Das Sich muss in der Asymmetrie als Einziges die ganze Verantwortung übernehmen, in dieser Einzigkeit kommt es zur Erfüllung des Begriffs Sich, „es wird wiederum universales Subjekt, aber in einem neuen Sinne: ‚Das Sich ist sub-iectum‘: es findet sich unter der Last des Universums – für alles verantwortlich“⁶⁹, das Sich erweist sich als Gabe und als Träger der Welt (vgl. JS, 242, Anm.12). Die Subjektivität in der Verantwortung ist die grenzenlose Passivität des Anklagefalls (vgl. JS, 248).

Das Erreichen der neuen ethischen Identität des Subjekts geht mit dem Verlust der selbstbehauptenden Identität zusammen, diesen Übergang ermöglicht die Sinnlichkeit, die ohne den Anderen bloße biologische Bestimmung des Menschen wäre. Von der Sinnlichkeit her ist das Subjekt für den Anderen Verwundbarkeit: „Die Verwundbarkeit, das ist das Besessensein durch den Anderen“ (HaM, 95). Ich leide *für* und *mit* dem Anderen, „[f]ür den Anderen leiden, das heißt, ihn als Last ertragen“ (HaM, 95). Der Weg zum Anderen ist die Sinnlichkeit, die sich in der Ambivalenz von Genuss und Verwundbarkeit vollzieht (vgl. JS, 49, 167) und eben durch diese Körperlichkeit wird das Subjekt angesprochen von dem Anderen, das Subjekt ist dem Anderen ausgesetzt. Der Akt der Ansprache hat subjektkonstituierende Funktion.

Dank der Unmöglichkeit der Selbstbildung (vgl. JS, 232), verdankt sich das Sich nicht seiner eigenen Initiative, es „entsteht als unauflösbare Verknüpfung in einer Verantwortung für den Anderen“ (JS, 234). Ich kann mich des Sich nicht entledigen, das bedeutet, ich kann die Verantwortung nicht loswerden, die ausschließlich nur mir auferlegt wurde, ich kann jedoch den Anderen trotz der lähmenden Verfolgung verzeihen, worin der Vorrang des Sich vor jeder Freiheit liegt (vgl. JS, 283f, Anm.29). Der Verlust der Vorrangstellung des Subjekts in der Beziehung bedeutet das Erwachen zur Menschlichkeit, diese liegt nicht im Vermögen des Bewusstseins, sondern in der Verantwortung (vgl. ZU, 142). Die eigentliche Subjektivität des Subjekts ist die Stellvertretung (vgl. JS, 47). Das ethische Sich findet seine Entsprechung in der ethischen Beziehung, zudem wiederholt sich im ‚der-Andere-in-mir‘ die ethische Struktur der Subjektivität (vgl. JS, 278). Der Andere „ist derjenige,

⁶⁹ W. N. Krewani: Es ist nicht alles unerbittlich. 2006 : 329

der durch seinen Anspruch Verantwortung und die Existenz als ethisches Subjekt grundlegt“.⁷⁰

Zusammenfassend kann man sagen, dass Levinas die Subjektivität immer wieder von neuen Gesichtspunkten erfasst, wodurch sich die Unmöglichkeit einer einfachen Erklärung verdeutlicht: „Subjektivität des Subjekts ist ebendies: Verwundbarkeit, dem Leiden ausgesetzt sein, Sensibilität, Passivität, [...] unwiederbringliche Zeit, uneinholbare Dia-chronie der Geduld, Ausgesetztheit“ (JS, 121), es ist die Umkehrung der Subjektivität ins ‚Passive‘.

Nähe

Der Begriff der Nähe erfährt im *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (JS) vor allem in Verbindung mit der Sensibilitätsanalyse eine neue ethische Dimension. Hier wird die Nähe konkret menschlich gedeutet, denn ihr „absoluter und eigentlicher Sinn setzt die „Menschlichkeit“ voraus“ (JS, 182).

Die Nähe ist die Situation der Begegnung des Selbst mit dem Anderen, dessen Blick mich in Frage stellt. Der Begriff der Nähe gehört zur Leiblichkeit der Subjektivität an, wie der Begriff der Sensibilität, die Levinas im JS ausarbeitet. Die Subjektivität wird hier ethisch, d. h. vom Primat des Anderen gedacht. In der Nähe zeigt sich der Andere konkret als mein Nächster. Die Nähe erschöpft sich nicht, sie ist unendlich. Die Unendlichkeit der Nähe ist keine asymptotische Annäherung an das ‚Ziel‘ (vgl. JS, 209), sie ist Besessenheit durch den Nächsten (vgl. JS, 282). Die ethische Beziehung wird durch die Nähe zur Verantwortung veranlasst, denn im Ruf des Anderen bin ich angehalten sich ihm verantwortungsvoll zu nähern, „je mehr ich antworte, desto verantwortlicher bin ich“, gleichzeitig entferne ich mich weiter, desto ich mich dem Anderen nähere (JS, 210).

Der Zusammenhang von Sinnlichkeit, Diachronie und Andersheit bildet das, was Levinas mit dem Begriff der Nähe ausdrückt. Das unmittelbar Sinnliche entzieht sich in seiner Unmittelbarkeit der Vergegenwärtigung. Die Nähe ist nicht nur die Nähe zum Anderen, „es gibt auch eine Nähe der Dinge und eine Nähe des Seins“⁷¹, sie ist

⁷⁰ B. Staudigl: Ethik der Verantwortung. 2000 : 169

⁷¹ W. N. Krewani: Es ist nicht alles unerbittlich. 2006 : 321f.

Poesie. „Die Poesie der Welt ist untrennbar verbunden mit der Nähe par excellence oder mit der Nähe des Nächsten par excellence“ (SpA, 280).

Der Begriff der Nähe hat eine ethisch - soziale Dimension, somit gehört sie dem Bereich der ethischen Beziehung an; in der Nähe des Anderen, des Nächsten werde ich von ihr betroffen. Die Betroffenheit, das Betroffensein durch den Nächsten verwandelt sich aufgrund seiner Unumkehrbarkeit nicht in ein universales Denken, darin liegt die ‚Subjektivität‘ des universalen Subjekts (vgl. JS, 188). Die Nicht-Reziprozität des *der-Eine-für-den-Anderen* ist eine Beziehung, in der die Unmittelbarkeit der Nähe nur in einer Richtung stattfindet (vgl. JS, 189).

Der Andere betrifft mich als Nächster, indem er sich von allem *sein*, von jeglicher Gattung und Ähnlichkeit losmacht, er betrifft mich durch seine Einzigartigkeit, ohne zu *erscheinen*. Die Subjektivität des Nächsten ist vor-zeitig, anarchisch, und ist früher als das Bewusstsein, sie ist eine Vereinnahmung in die Brüderlichkeit, die eigentlich die Nähe ist (vgl. JS, 185). Die Gemeinschaft beginnt nicht durch die gemeinsame Gattungszugehörigkeit, sondern als Verpflichtung gegenüber ihm, der mein Bruder ist. Er als Erstbeste, d. h. der, vor mir Gekommene ist schon da, vor der Gemeinschaft (vgl. JS, 194f.).

Die Beziehung der Nähe stellt das Sinnliche, die Leiblichkeit her (vgl. SpA, 279), das sich als eine *apriorische* Struktur erweist (vgl. SpA, 280); die Nähe „ist das sich nähernde Subjekt“ (JS, 184), sie wird in der Begegnung zum anderen Menschen als von-Angesicht-zu-Angesicht erfahren, obwohl er mir fremd bleibt, fordert er mich heraus und berührt mich innerlich. „Das Sinnliche als Berühren muß in einer primordialen Hinsicht gedeutet werden. [...] Aber bevor es sich in Erkenntnis über das Außen der Dinge verwandelt [...] ist [es] reine Annäherung und Nähe“ (SpA, 278). Die Wahrnehmung, das Sehen ist die Nähe des Seins, allerdings auch das der Erkenntnis untergeordnete Sehen bewahrt die Berührung und Nähe: „Das Sichtbare liebkost das Auge. Man sieht und man hört, wie man berührt“ (SpA, 279).

Die Begegnung mit der Nähe des Anderen, mit seinem Gesicht (Antlitz) als Verpflichtung, betrifft mich früher, in ihr liegt die Bedeutung der Nicht-Phänomenalität des Gesichtes (vgl. JS, 201). „Das Gesicht des Nächsten bedeutet mir eine unabweisbare Verantwortung“ (JS, 199), das Gesicht ist ein Gebot aus unvordenklicher Vergangenheit (vgl. JS, 198). Die Nacktheit des Gesichtes ist die Spur ihrer selbst (vgl. JS, 199).

Die Nähe ist nicht eine räumliche Dimension, die als ‚kurze Distanz‘ im geometrischen Raum zu messen wäre, aber zwangsläufig ist auch die Nähe des Nächsten, der in der Nähe ist, als Nähe zu verstehen (vgl. EP, 244), dennoch liegt sie vorwiegend, wie bereits gezeigt, in der Unmittelbarkeit des Sinnlichen, „im Ausgang von einer menschlichen Haut“ (SpA, 280), sie entzieht sich dem Wissen (vgl. SpA, 275; JS, 186). Die leibliche Dimension der Nähe wird durch die Zartheit und Verwundbarkeit der Haut hergestellt, in der sich das Annähern des Nächsten, dieser allerdings zugleich entzieht (vgl. SpA, 280). Die Unmittelbarkeit der Nähe ist zugleich Genießen und Leiden durch den Anderen, hier wird der ethische Anspruch an mich in der Form der Verantwortung für den Anderen, für sein Leiden manifest. Ich kann durch den Anderen genießen und leiden aber nur deshalb, „weil ich-für-den-Anderen-bin, weil ich Bedeutung – weil die *Berührung der Haut immer noch die Nähe des Gesichtes ist, Verantwortung, Besessenheit durch den Anderen [...]*: die eigentliche Entstehung der *Bedeutung* jenseits des *Seins*“ ist (JS, 203).

Die Nähe geht jedem Denken, jeder systemhaften Sprache als ursprüngliche Zeichengabe voraus: „Die ethische Nähe zum Anderen zeigt sich daher als eine Erfahrung, in der Sein und Denken in ein ganz neues, mit logischen und ontologischen Kategorien nicht mehr fassbaren Beziehungsverhältnis treten“.⁷² Levinas denkt die Sprache und Berührung zusammen (vgl. SpA, 292), so ist die Berührung das ethische Ereignis der Kommunikation. Doch die Berührung muss nicht ausschließlich als eine körperliche Berührung verstanden werden, als „Erfahrung der Nähe“ (JS, 173) ist sie der Mehrwert einer Beziehung, die in der unmittelbaren Empfindung besteht, sie ist das Ereignis einer Besessenheit als Differenz zwischen dem Selben und dem Anderen in einer Nicht-Indifferenz, die der Andere auf den Selben ausübt (vgl. JS, 191). Das Paradox der Anwesenheit ist die „maßlose Abwesenheit“ zwischen dem Ich und dem Nächsten, sie ist außerhalb aller Intentionalität (vgl. SpA, 293, 285). „Jenseits der Intentionalität ist die Nähe die Beziehung zum Nächsten im moralischen Sinne des Wortes“ (SpA, 289). Die Nähe bezieht sich auf die Menschlichkeit, sie darf nicht als Bewusstsein oder Wissen verstanden werden, sie gehört nicht der Ordnung des Geistes an (vgl. JS, 186).

⁷² Vgl. A. Letzkus: Levinas liest Derrida. 2006 : 145

Die Nähe des Nächsten wird von späteren Levinas Transzendenz genannt, in der sich die Gegensätze vereinen. „Sie ist das Dritte, das die formale Logik auszuschließen sucht“.⁷³

Die Stellvertretung

Die Stellvertretung (Substitution) wird grundsätzlich als die Möglichkeit, sich an die Stelle des Anderen zu setzen bezeichnet (vgl. JS, 261). Hier drängt sich automatisch die Frage des Mitleids auf, doch das Empfinden oder die Einfühlung, was wir allgemein mit dem Begriff des Mitleids bezeichnen, wird nicht als die Stellvertretung bezeichnet, sie ist eben das Sich-an-die-Stelle-eines-Anderen-Setzen⁷⁴ (vgl. JS, 320), das Einstehen für den Anderen, die Stelle des Anderen einnehmen (vgl. SpA, 317) oder das Einspringen für Andere (vgl. ZU, 73), denn „[a]lle Gefühlsübertragungen, durch die Theoretiker [wie z. B. die Theorie des Mitleids; Anm. M. H.], die vom ursprünglichen Krieg und vom ursprünglichen Egoismus ausgehen“, erklären die Entstehung der Großzügigkeit (JS, 261). Die Substitution wird als *conditio humana*, als eine Verpflichtung zur Güte gesehen. Die Stellvertretung, die Geiselhaft ermöglicht, damit es Mitleid, Nähe, Teilnahme, und Verzeihen gibt (vgl. SpA, 290).

Levinas erklärt den Begriff der Stellvertretung so: „die Individuation als Ich, das, wodurch das Ich nicht einfachhin ein identisches Seiendes, irgendeine Substanz ist, sondern wodurch es Selbstheit ist, das, wodurch es einmalig ist [...], besteht darin, daß es zur Stellvertretung bezeichnet oder vorgeladen oder erwählt ist, ohne sich dem entziehen können. Durch diese anwendbare Vorladung entreißt sich dem ‚Ich‘ im Allgemeinen, dem ‚Ich‘ als Begriff, derjenige, der in erster Person antwortet – ich oder sogar von vornherein im Akkusativ: „Hier hast du *mich*“ (WGD, 117). Die unvordenkliche Verantwortung der Stellvertretung geht der inneren Identifikation vor-aus.

Die Stellvertretung hat einen verpflichtenden Charakter, dennoch geht dem zur Verantwortung Angerufensein kein Vertragsbeschluss voraus. Levinas spricht vom Ereignis der Substitution, in dem ich entblößt und als Schuldiger auf die Anklagebank gebracht werde. Im Ereignis liegt ein Umbruch der Identität vor: „[d]ie Tatsache für das Sein, daß es sich von seinem Sein leert, besteht in der unendlichen Passivität

⁷³ W. N. Krewani: Es ist nicht alles unerbittlich. 2006 : 103

⁷⁴ Siehe den Begriff Empathie in der Psychologie.

[bzw.] in seinem Sich-Selbst, in der außerordentlichen Einzigkeit, zu der es zurückgeführt wird“ (ZU, 81). Der Andere stört mich, klagt mich an, er ist mein Verfolger. Ich kann den Verfolger aber nicht denken, mein Bewusstsein ist in der sogenannten „Inversion des Bewusstseins“ passiv, es leidet und erleidet. Es ist nur durch die radikale d.h. grenzenlose Passivität möglich, die das Subjekt ohne apriori überfällt: Das Subjekt bezieht sich all dessen, was die Anderen verbrochen aber auch was sie gelitten haben. Dadurch, dass es alle Vor-, Vergehen der Anderen in sich trägt ist es einzigartig. Die Einzigartigkeit des Subjekts, d.h. die Identität des Sich besteht in der „Einzigkeit des Vorgeladenen“ (JS, 233). Es ist eine Vorladung, der man nicht ausweichen kann, in dieser Vorladung wird das Sich als Sich vorgeladen (vgl. JS, 235), die Einzigartigkeit des Sich ist das Tragen der Schuld der Anderen (vgl. JS, 248). Dieser Vorladung zur Verantwortung für den Anderen kann ich mich nicht entziehen, ich habe keine Entscheidungswahl. Levinas verdeutlicht mehrmals die Unersetzbarkeit, Einzigkeit und die Auserwähltheit des Subjekts. Meine Stellvertretung für den Nächsten vollzieht sich immer als *meine* Stellvertretung (vgl. JS, 280). Kein Anderer als ich ist die Geisel der Anderen, die Stellvertretung erlaubt mir nicht, ein Anderer oder ein Anderes zu werden (vgl. JS, 282).

Als Vorgeladener oder Erwählter durch die Verantwortung steht das Subjekt bereits unter Anklage (vgl. JS, 234), „[d]enn *unter* der Anklage aller stehend, reicht die Verantwortung für alle bis hin zur Stellvertretung“ (JS, 248). Die Subjektivität ist von der Verantwortung besessen, sie ist ein Auf-sich-Zurückgeworfenwerden im Sich, d. h. sie ist schuldlos angeklagt für das, was die Anderen tun und erleiden, was heißt, sie ist für das, was die Anderen tun und erleiden ausnahmslos verantwortlich, denn je mehr ich mich verantwortlich fühle, desto mehr bin ich verantwortlich (vgl. JS, 248f.), hier ist die Passivität diesseits der Identität der Geisel (vgl. ZU, 81). Levinas geht in der Radikalität der Beziehung des Subjekts so weit, dass er von der Geisel spricht: Das Subjekt ist Geisel oder Bürge, der mit seinem Leib und Leben für die Forderung des Anderen eintreten muss (vgl. JS, 248). Das Sich ist vorursprünglich, bereits vor den ersten Ursachen, es ist früher als es Ego ist. Die Geiselhaft begründet die Nähe, Mitleid, Vergebung in der Welt. Der Zustand der Geisel ist die Bedingung für alle Formen der Solidarität und Sozialität (vgl. JS, 261). Das sich in der Verantwortung aufzehrende Sich ist die „Urgüte der Schöpfung“ (JS, 270).

Die Identität der Selbstheit ist die anarchische Identität der Geisel. Das Ich hat hier eine Bedeutung eines „Kasus des Angeklagten“: „hier, sieh mich“ - ist das ich, welches für alles und alle verantwortlich ist - ich bin verantwortlich für alles und für

alle. In der Stellvertretung werden die Identitätsgrenzen überschritten. Die Besessenheit des Sich ist die Verantwortung für das, was es nicht gewollt hat, d. h. für den Anderen (vgl. JS, 253). Im Einstehen für den Anderen zeigt sich die Unersetzlichkeit meiner Vorladung, ich bin „als einer, der sich seinerseits nicht vertreten lassen kann“; im Einstehen für den Anderen entgeht das Sich der Beziehung. „In der unvergleichlichen Beziehung der Verantwortung begrenzt der Andere nicht mehr den Selben“ (JS, 254), dieser wird „von dem getragen, der ihn begrenzt“⁷⁵. Die Identität des Subjekts liegt in der Unmöglichkeit, sich der Verantwortung, der Sorge und des Einstehens für den Anderen zu entziehen (vgl. JS, 48). „Hier, sieh mich“ ist nicht die Aus-Gabe von Überfluss des Überflüssigen (vgl. JS, 174), sie ist Zwang zum Geben (vgl. JS, 311). Geben heißt dem-eigenen-Munde-abgerungenes-Brot (vgl. JS, 174), die Sinnhaftigkeit des der-Eine-für-den-Anderen liegt ausschließlich zwischen Seienden aus Fleisch und Blut (vgl. JS, 168). Die Ethik und Metaphysik der Gabe beginnt mit dem „Überschuss der Beziehung zum Anderen“. Nach Wolf zeigt sich die Gabe bereits in der sprachlichen Hinwendung zum Anderen, somit ist die Sprache eine ursprüngliche Enteignung bzw. eine erste Gabe (vgl. TU, 252). Die Gabe wird im Anruf, im Ansprechen des Anderen eröffnet. „Als Akt der Güte, die das Sein des Anderen will und fördert, öffnet das Anbieten die Perspektive des Sinnvollen“⁷⁶. Das Gute ist nicht wählbar, die Wählbarkeit liegt ausschließlich im Guten, „es hat mich gewählt, bevor ich es gewählt habe. Niemand ist gütig aus freien Stücken“ (JS, 41).

Die Stellvertretung findet im Ertragen des Leidens *durch* und *für* die Schuld der Anderen statt, sie ist die Sühne für den Anderen, in ihr vereinen sich die Identität und Alterität (vgl. JS, 278). Das Ziel je meines Leidens sind alle Leiden und Vergehen. Das Leiden für den Anderen kann ein ‚umsonst‘, d. h. vergeblich bedeuten, dann ist es „Überschuß an Sinnlosigkeit über den Sinn hinaus, durch den der Sinn des Leidens erst möglich ist“ (JS, 260). „Die Güte besteht darin, sich im Sein so zu setzen, daß der Andere mehr zählt als ich selbst“ (TU, 364). Die Verletzlichkeit bedeutet das Leiden ‚durch‘ und auch ‚für‘ den Anderen, von dieser Verletzlichkeit müssen wir uns verabschieden. In der Stellvertretung geht es um das ‚für‘ anstatt des ‚durch‘ jemanden leiden, denn sonst bedeutet das Vergeltung und Krieg (vgl. WGD, 103).

⁷⁵ S. Strasser: *Jenseits von Sein und Zeit*. 1978 : 313

⁷⁶ K. Wolf: *Philosophie der Gabe*. 2006 : 13

In der Stellvertretung bin ich nicht ‚ein Anderer‘, sondern ich oder beliebiges Nicht-Ich. Es gibt keine gemeinsame Selbstheit von mir und dem Anderen, sie ist ein Privileg, die mich erwählt, die Erwählung geschieht durch die Unterwerfung (vgl. JS, 282). Die Substitution liegt in der Unvertretbarkeit, Unersetzbarkeit der – meiner – Verantwortung durch Andere (vgl. ZU, 81).

Auf eine anschauliche und beeindruckende Weise zeigte Levinas in einem Gespräch mit den Studenten, dass sich sein philosophischer Diskurs keineswegs nur auf den theoretischen Kontext beschränkt, denn hier erweist sich sein Anliegen, einen korrespondierenden Bezug zur Wirklichkeit anzustreben, als geglückt. Die philosophische Theorie findet ihr Korrelat in einer konkreten Situation, in der die Idee der Verantwortung für den Anderen eine Spaltung im Inneren des Betroffenen erleidet, als er (Levinas) den ‚Selben‘, der in so einem Maße um den Anderen besorgt war, letztendlich als seinen Gesprächspartner ‚identifizieren‘ konnte. Der Student, der sich um das Leben der Leidenden in Südamerika sorgte, nahm die Position der Geisel ein, die ihm erst nachträglich bewusst wurde. „Diese Utopie des Bewußtseins fand ihre geschichtliche Erfüllung in dem Raum, in dem ich (Levinas; Anm. H.M.) mich befand“ (WGD, 100).

Der Andere – Das Antlitz

Das Antlitz ist die Darstellungsweise des Anderen, in der er die Idee des Anderen in mir überschreitet (vgl. TU, 63); es ist ein pures Mich-Angehen des *anderen* Menschen, in dem sich die Forderung nach dem unbedingten Sein manifestiert (vgl. HaM, X)⁷⁷. Wichtig ist, dass ich mich dem Mich-Angehen keineswegs verschließen kann, denn ich bin in sein Schicksal schon immer involviert (vgl. HaM, XII).

Der Andere steht keinesfalls im Gegensatz zum Selben, zu dessen Umkreis das Sein, die Totalität und das Ich gehören (vgl. TU, 43), denn dann würde der Andere erneut in einer Totalität aufgehen. Der absolut Andere muss unbedingt vom Selben getrennt sein, es ist die Voraussetzung der Idee des Unendlichen (vgl. TU, 66). Durch die radikale Andersheit des Anderen kommt es zum Bruch der Totalität, d. h. die absolute Transzendenz des Anderen zerbricht die Immanenz der Totalität des

⁷⁷ L. Wenzler: Menschsein vom Anderen her. Einleitung zu Humanismus des anderen Menschen von E. Levinas. 1989 : X

Seins (vgl. TU, 25). Das Unvordenkliche tritt in die Beziehung des Anderen in je meine Beliebigkeit ein.

Der Andere ist „überhaupt als das radikal Andere, als die entscheidende Differenz zur Jemeinigkeit des Selbst in seiner Eigenheit, als Anders-sein zu meinem So-Sein (als Dasein in der Welt), als Andersheit eines Seins, das sich mir selbst in einer meta-ontologischen Signifikanz enthüllt“.⁷⁸ Die Andersheit des Anderen ist weder qualitativ (Einheit des Begriffes) noch quantitativ (Plural von Ich) noch als Besitz zu bestimmen, denn das formale Charakteristikum „anders zu sein – macht seinen Inhalt aus“ (TU, 39). Die Andersheit des Anderen offenbart sich, sie gehört zum Wesen des Anderen (vgl. TU, 170), sie ist nur im Ausgang von mir möglich (vgl. TU, 44).

Der Mensch ist das Seiende, er ist als Nächster, als Antlitz zugänglich (vgl. ZU, 20). Im Antlitz offenbart sich der Andere (vgl. TU, 277), er *erscheint* allerdings *nicht* nur in seinem Antlitz, sondern er präsentiert sich als Absoluter. Krewani sieht die Absolutheit des Antlitzes in der Beziehung zum Subjekt vollzogen, indem sie sich als Absolution, als permanentes lösen von festgelegten Bedeutungen darstellt.⁷⁹ Der, in seiner Transzendenz über mich herrschende Andere, ist nach Levinas auch der Fremde, die Witwe und der Waise, für die ich die Verpflichtung zu tragen habe (vgl. TU, 311f). Der Andere ist „als direkter *Anspruchs*-partner (nicht: *Ansprech*partner) integriert, d. h. der Anspruch geht direkt vom Anderen aus, nicht von einer vom Subjekt konstituierten oder auch übergeordneten Ordnung“.⁸⁰

Levinas betont in der ethischen Beziehung, d. h. in der Beziehung des Ich zu einem Anderen, die Vorrangstellung des Anderen gegenüber dem Ich, es ist eine Beziehung ohne Beziehung (vgl. TU, 110) in der der Andere metaphysisch ist (vgl. TU, 120), er ist „der eigentliche Ort der metaphysischen Wahrheit und für meine Beziehung und für meine Beziehung zu Gott unerlässlich“ (TU, 108). Die ethische Beziehung stellt das Ich in Frage, sie geht vom Anderen aus (vgl. TU, 280). Das Antlitz ist ein Seiendes, das trotz der Begegnung mit mir kein Objekt einer Besitzergreifung darstellt, d. h. ich habe keine Macht über den Anderen, er entzieht sich meiner Macht. Die Unendlichkeit, die aus dem Antlitz des Anderen zu mir spricht, lähmt meine Macht wegen der Schutzlosigkeit des Antlitzes, meine Macht verkehrt sich in Ohnmacht. Diese eigenartige Gegenkraft, die der Andere dann

⁷⁸ Vgl. A. Münster: Von der Ich-Du-Philosophie. 1991 : 133

⁷⁹ Vgl. W. N. Krewani: Es ist nicht alles unerbittlich. 2006: 245

⁸⁰ B. Staudigl: Ethik der Verantwortung. 2000 : 167

entfaltet, wenn er absolut schutzlos, wehrlos und ausgesetzt ist, es ist „der Widerstand dessen, was keinen Widerstand leistet“ (TU, 286), diesen nennt Levinas den *ethischen Widerstand*,⁸¹ von diesem nackten, wehrlosen Anderen geht ein Gebot, ein Appell aus, das in einer Gerechtigkeitsforderung mündet. Das Antlitz bedeutet einerseits dessen Verletzlichkeit durch die Gewalt, andererseits seinen gewaltlosen Widerstand gegen diese Gewalt. Die Unangreifbarkeit des Widerstandes fordert gerade noch mehr zur Gewalt heraus, gar zur totalen Vernichtung, doch der Appell, den nur der hören kann, der sich dem Anderen öffnet, bleibt verbindlich und unabhängig davon, ob er von mir missachtet wird oder nicht.⁸² Der Andere setzt sich keineswegs kämpfend mir entgegen, sondern mir entgegnet die Unendlichkeit seiner ethischen Transzendenz. Die Wehrlosigkeit des Anderen äußert sich als Ruf, Bitte, Gebot: „Du wirst mich nicht töten!“ oder „Du wirst mich leben lassen!“. Die Bitte hat gleichzeitig einen imperativen Charakter einer gewaltlosen, sprich ethischen Gewalt. Der schweigende Ruf unterbricht den Laut des Gesagten, er weckt „ein Hören, das das Hinhören auf die Nacktheit eines Unkennbaren ist“.⁸³ Der Blick des Anderen hat Gebotscharakter, das ist der „Blick, der bittet und fordert – der nur bitten kann, weil er fordert“ (TU, 103).

Levinas sieht den Anderen einerseits: als den Anderen, der in einem kulturellen Ganzen gegenwärtig ist: „Der Andere gibt sich im Rahmen der Totalität, der er immanent ist“ (SpA, 220), andererseits spricht er ausdrücklich vom Antlitz des Anderen, das sich der plastischen Formen der Vergegenwärtigung entledigte (vgl. WGD, 261): „Aber die Epiphanie des Anderen trägt eigenes Bedeuten bei sich, das unabhängig ist von dieser aus der Welt empfangenen Bedeutung“ (SpA, 220f.). Der absolut äußere Andere manifestiert sich gegen meine Vermögen durch seine Epiphanie: „im Ausdruck, wandelt sich das Sinnliche, das eben noch fassbar war, in vollständigen Widerstand gegen den Zugriff“ (TU, 283). Die Grenze meines Könnens wird erst durch den Anderen erfahren, indem sich mir seine Andersheit völlig entzieht. In der sinnlichen Erscheinung des Antlitzes eröffnet sich die neue Dimension, die jedem meinem Können widersteht, sie verändert das eigentliche Wesen des Könnens, das jetzt töten kann (vgl. TU, 284). Das Töten ist kein Herrschaftsakt, ich kann den Anderen nicht be-herrschen, ich kann ihn ‚nur‘

⁸¹ Vgl. S. Strasser: *Jenseits von Sein und Zeit*. 1978 : 229

⁸² Vgl. T. Wiemer: *Die Spur, das Echo und die Exegese*. 1991 : 22

⁸³ P. Delhom: *Der Dritte*. 2000 : 95f

vernichten (vgl. TU, 247). Der Mord „ist noch Macht, denn das Antlitz drückt sich im Sinnlichen aus; aber schon Ohnmacht, weil das Antlitz das Sinnliche zerreißt“, somit ist der Mord kein Sieg, es ist ein Eigengeständnis meiner Niederlage (TU, 284). Bei meinem Versuch, den Anderen zu töten, benötigt dieser keinen Kraftaufwand, um Widerstand zu leisten, seine ‚Waffe‘ ist die Überlegenheit, die aus der Unendlichkeit seiner Transzendenz kommt, die „stärker ist als der Mord“ (TU, 285); ethisch ist es mir nicht möglich, ihn zu töten. Meine Macht ist nun machtlos, „weil er jede Idee, die ich von ihm haben kann, absolut überstreitet“ (TU, 120). Die Unendlichkeit ist sein Antlitz, sie ist das erste Wort und das Prinzip des „Du wirst keinen Mord begehen“; das ist das eigentliche Bedeuten des Antlitzes (vgl. TU, 383). „Allein die Unendlichkeit des Antlitzes *anders als Sein* ist das Konstitutivum in der Ethik als Erste Philosophie“.⁸⁴

Die Philosophie der Intersubjektivität kann den Anderen weder als Horizont noch als Seiendes im Horizont denken, er ist auf keinen Horizont angewiesen. Der Andere, das Antlitz benötigt keinen Kontext zu seiner Bedeutung, denn der Andere ist nur er selbst, *kath'auto*, in ihm selbst liegt die Quelle der Bedeutung, er ist ein unermesslicher Überschuss der Bedeutung (vgl. SpA, 221; EU, 65). Die Beziehung zum Anderen ist Metaphysik; sie geht sowohl der verneinenden, der bejahenden als auch aller objektivierenden Aussage voraus (vgl. TU, 49). Das Antlitz in seiner Exteriorität ist unendlich fremd und transzendent, sein Appellieren an das Ich gleicht dem Bruch mit der uns gemeinsamen Welt. Im Bruch der Ordnung der Welt zeigt sich die Nacktheit des Andersseins (vgl. HaM, 41).

Das Antlitz wird sowohl in der Dimension der Höhe als auch in der Dimension der Erniedrigung charakterisiert (vgl. TU, 366): „Das Antlitz ist Not“ (SpA, 222). Im Antlitz gibt es eine wesentliche Armut (vgl. EU, 65), aus der Erniedrigung geht die Höhe hervor, somit ist der Andere höher als ich (vgl. EU, 67). Habbel weist auf die Unterschiede in den beiden Dimensionen der Höhe und der Niedrigkeit hin; so weitet sich in der Spätphase der Radius der Niedrigkeit von dem Anderen auf das Ich aus, gleichzeitig wird die Höhe, die bis hin das Ich inne hatte, beinahe zur Gänze vom Anderen übernommen, was er so begründet: „Setzt sich die ‚Totalität und Unendlichkeit‘ mit der Begegnung von Anderem und Ich als Wechselverhältnis

⁸⁴ T. Habbel: Der Dritte stört. 1994 : 44

auseinander, so beschäftigt sich ‚Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht‘ fast ausschließlich mit dem Ich bzw. mit dem *Wie* seiner Verantwortlichkeit“.⁸⁵

Das Antlitz ist die Spur der Höhe des Anderen, „indem es spricht und indem seine Sprache Unterweisung, Bitte, Gebot ist“ (TU, 107). Das Gebot als die ‚empfangene Rede‘ ist eine Unterweisung (vgl. TU, 64), sie ist das Ereignis des Unendlichen, welches sie immer wieder in mich setzt (vgl. TU, 262). In der Unterweisung erklärt sich das Wort über das Wort, „unterweisen oder unterwiesen werden, reden oder gesagt werden [heißt] einen Sinn zu haben“ (TU, 137). Die Unterweisung ist kein Herr-, sondern ein Lehrhaftsverhältnis (vgl. Anm. k: TU, 248), sie lehrt die Ethik, denn die Rede des Meisters bringt dem Schüler nicht nur ein neues Wissen bei, sondern ist frei von der Rhetorik und der Gewalt. „Die Unterweisung ist eine Weise in der sich die Wahrheit so ereignet, daß sie nicht mehr mein Werk ist, [dabei] verändert man den ursprünglichen Sinn der Wahrheit und die Struktur Noesis-Noema als Sinn der Intentionalität“ (TU, 427).

Der Andere ist hilflos und schutzlos, er tritt in seiner Nacktheit, die als Wert immer positiv ist, vor das Angesicht ‚des Ich‘. Ein Wesen, das sich durch seinen Ausdruck von jeder Form löst, ist ein nacktes Wesen. „Die Enthüllung des Gesichts ist Nacktheit – Un-Form“ (JS, 199). Nacktheit wendet Levinas im dreifachen Sinne an: Nacktheit kann neben der Absurdität der Sache, die aus ihrem System fällt und der Bedeutung des Antlitzes, das alle Formen durchbricht, einen dritten Sinn haben: Nacktheit des Leibes (vgl. TU, 102). „Die Nacktheit des Antlitzes ist eine Entblößung ohne jedes kulturelle Beiwerk, [...] eine Ablösung von seiner Form inmitten des Sich-Ereignens der Form. Das Antlitz *tritt* in unsere Welt von einer absolut fremden Sphäre aus *ein*, [...] von einem Absoluten aus, das der eigentliche Name der fundamentalen Fremdheit ist“ (HaM, 41).

Levinas zeigt in ‚*Humanismus des anderen Menschen*‘ die Schwierigkeit einer Begriffsbestimmung von *visage*⁸⁶ – Antlitz, Gesicht, doch „der ganze Leib, eine Hand oder eine Rundung der Schulter, können ausdrücken wie das Antlitz“ (TU, 383).

⁸⁵ T. Habbel: Der Dritte stört. 1994 : 40

⁸⁶ Der Begriff *visage* wird von Krewani als *Antlitz* und von Wiemer als *Gesicht* übersetzt, dieser bemängelt, dass im Begriff ‚Antlitz‘ eine grundsätzliche, nicht gerechtfertigte Aura der Erhabenheit erscheint, dagegen werden andere wichtige Aspekte verdeckt. In: JS, 43 Anm.I. Zeillinger weist auf die missverständliche Übersetzung von *visage* als ‚Gesicht‘ hin, denn Levinas selbst erkennt in Nicht-Gesicht bzw. im Nicht-Menschlichen ein ‚Antlitz‘: „Man darf das Antlitz des Anderen also nicht mit dem Gesicht gleichsetzen. Das Gesicht ist nicht das einzige Antlitz.“ (TU, 21). In: P. Zeillinger: >eins, zwei, viele...< - oder: Ohne Selbst, aber in Gemeinschaft. 2010 : 233f

Antlitz ist: „Nacktheit, Unbeholfenheit. [...] Ein ganz einfaches System, dieser Sinn der Armut, der Unbeholfenheit, des dem Tode Ausgesetztseins, und [...] ein Imperativ: „Du sollst mich nicht töten“ und „Du sollst mich nicht in meinem Sterben alleine lassen“ (HaM, 136). Im Antlitz des Anderen überschreitet die Idee des Unendlichen mein Denken derart (vgl. TU, 64), „[d]aß ich angesichts des Anderen der über das eigene Fassungsvermögen hinaus unendlich Empfangende bin und durch dieses Empfangen zugleich der je von neuem Gerufene und Verpflichtete“.⁸⁷

Ausschließlich „in der Nacktheit, der Schutzlosigkeit seines Daseins, seines Vor-uns-Treffens, wird uns das Antlitz des Anderen zum Gebot“⁸⁸, aufgrund seiner Nacktheit ruft mich der Andere, das Antlitz an, erteilt mir ein Befehl, dem ich mich nicht entziehen kann. Das „absolut Andere“ findet im Bewusstsein keine Reflexion, denn durch das Gebot setzt die Verfügungsgewalt des Bewusstseins außer Kraft, somit wird das Bewusstsein durch das Antlitz in Frage gestellt (vgl. HaM, 42). Der Andere entzieht sich dem korrelativen Denken, seine Sinnhaftigkeit hängt nicht mehr von mir ab, ich bin kein Maßstab für sie.

Der Andere entzieht sich jeder Erkenntnis, er verbirgt sich, er bleibt Außen. Die Analogie bietet auch keine Möglichkeit zum Anderen zu gelangen, er ist nicht mit der „objektivierenden Intentionalität“ erkennbar, ich kann ihm auch nicht als Husserls *alter ego* konstituieren. Somit bietet die Intentionalität keine Möglichkeit zum Anderen zu gelangen, denn der Andere, die Andersheit befindet sich als Dimension der Ethik außerhalb der Intentionalität. „Das Antlitz beherrscht ein Denken, das älter und wacher ist das Wissen oder die Erfahrung. [...] [D]as zum Antlitz oder das durch das Antlitz erweckte Denken [...] ist: Denken, das nicht ein Denken *von* ..., sondern von vornherein Denken *für* ...ist.“ (WG, 209)

Delhom zeigt die Ambiguität des Begriffs *autrui* auf, für den er die Übersetzung „mein Nächster“ bevorzugt: „Er ist *mein* Nächster, weil er in meiner Welt ist, in der ich ihn sehen kann, aber *Nächster*, weil er auf die unmittelbare Nähe des immer schon vergangenen Anderen verweist, deren Spur er trägt. *Autrui* ist mein Nächster“.⁸⁹ Das Jenseits der personalen Ordnung, aus dem das Antlitz kommt, ist die dritte Person, deren Pronomen *Ille* (Er) die Unumkehrbarkeit dieses Jenseits und das „Transzendieren in eine ab-solute Vergangenheit“ bedeutet (HaM, 54). Das Jenseits des Antlitzes bedeutet als Spur (vgl. HaM, 53), das Antlitz befindet sich in der Spur

⁸⁷ T. Wiemer: Ausgesetzt. 1991 : 80

⁸⁸ W. Schmied-Kowarzick: Ethik-Bestimmtheit vom Anderen her und auf ihn hin. 1991 : 375

⁸⁹ P. Delhom : Der Dritte. 2000 : 104

der Illeität, sie „ist der Ursprung der Anderheit des Seienden“ (HaM, 59). Das Antlitz leuchtet in der Spur des Anderen, durch das Antlitz „fällt Gott in mein Denken ein“ als Spur des ‚Jemanden, der schon vorbeigegangen ist‘ (HaM, 58), hier bestätigt sich, dass die Beziehung zu Gott nur als Beziehung zum Anderen gedacht werden kann. Wie soll der ‚Ursprung vor dem Ursprung‘, die Vorvergangenheit von etwas, was kein etwas ist, gedacht werden? Nach Levinas wird das Sein als Spur bezeichnet, sie bedeutet ohne zu erscheinen, sie ist die Spur einer Abwesenheit, die die eigentliche Anwesenheit des Unendlichen ist (vgl. SpA, 285), sie führt uns nicht in die Vergangenheit, „sondern ist das *Übergehen* selbst zu einer Vergangenheit, die entfernter ist als alle Vergangenheit und als alle Zukunft“ (SpA, 234) „Die Spur ist die Gegenwart dessen, was eigentlich niemals da war, dessen, was immer vergangen ist“ (SpA, 233).

Andersheit

Die Schwäche des Anderen „qualifiziert die eigentliche Andersheit“ (TU, 372), diese drückt sich in der Sprache aus, das Antlitz spricht (vgl. SpA, 221). Von der Sinnlichkeit her wird der Andere als Andersheit erfahren, als eine Nicht-Intentionalität der Beziehung deren Ausgang nicht im eigenen Bewusstsein liegt (vgl. SpA, 225), das „Bewusstsein hört auf, die erste Stelle einzunehmen“ (SpA, 223). Um sich der Andersheit öffnen zu können, muss ‚das Ich‘ „[s]ich selbst schon außerhalb der Totalität identifizieren, das heißt, als radikal getrennt vom System der Determinationen, die das Individuum in seinem geschichtlichen und sozialen Kontext definieren“.⁹⁰

In der radikalen Andersheit liegt „[d]ie Möglichkeit zur einzig wirklich tiefen Transzendenz, die über sich hinausgeht, [...] die nichts mit dem Ich zu tun hat, [...] sondern ihm nur ausschließlich dort widerfahren und begegnen kann, wo es sich auf dem Weg zur uneinholbaren Andersheit [...] macht“, liegt darin Bereicherung.⁹¹

Die Andersheit des Anderen entzieht sich der Objektivierung, obgleich sie nachhinein zum Thema werden kann. Die Intentionalität des Bewusstseins kann sie nicht erfassen, „[w]eil sie ihr zuvorkommt, weil sie das Bewusstsein unmittelbarer betrifft als alles, was dieses sich bewußt, [d. h.] gegenwärtig machen kann“. Die Andersheit

⁹⁰ S. Mosès: *Gerechtigkeit und Gemeinschaft*. 1993 : 368

⁹¹ B. Staudigl: *Ethik der Verantwortung*. 2000 : 161f.

bedeutet in der Nähe, in der Sozialität, in der es zur Umkehr der objektivierenden Intentionalität kommt.⁹²

Die Andersheit des Anderen ist auch „[d]ie äußerste Spitze des ‚Du wirst nicht morden‘ (WGD, 257; ZU, 206), denn „[i]n der Geradlinigkeit des Antlitzes“ lese ich „[e]ine wehrlose Ausgesetztheit an die geheimnisvolle Verlassenheit des Todes“ (WGD, 257) und das Antlitz zitiert mich vors Gericht „[a]ls ob der unsichtbare Tod, dem das Antlitz des Anderen die Stirn bietet, ‚meine Sache‘ wäre“ (WGD, 251), deswegen ist die Furcht *für* und *um* den Anderen ausschließlich meine Furcht (vgl. WGD, 252) und eine unendliche Verantwortung auf die ich mit ‚Hier bin ich‘ antworte (vgl. ZU, 207).

Die Andersheit des Anderen ist nur im Anderen zu finden, sie *offenbart* sich, der Zugang zu ihr führt ausschließlich von der Gemeinschaft aus (vgl. TU, 170). Meine Gegenwart wird durch die Andersheit auf gemeinsame Zukunft hin eröffnet, „[i]nsofern sie durch Gemeinschaft, durch Sozialität allererst eröffnet wird. In der Begegnung mit dem anderen Menschen kommt es zur „Neugeburt“ von Zeit“.⁹³

Die Andersheit wird nicht nur als das Andere in dem Anderen bezeichnet, sondern findet ihren Zugang sowohl in der Auseinandersetzung mit dem Tod und der Zukunft, mit dem Weiblichen und dem Kind. Der Tod wird als die „Unmöglichkeit des Möglichen“ bezeichnet (TU, 73), in dem „[d]as Subjekt in Beziehung ist zu dem, was nicht von ihm kommt“ (ZA, 43), doch „[w]as entscheidend ist im Nahen des Todes, ist dies, daß wir von einem bestimmten Moment an *nicht mehr können können*; genau darin verliert das Subjekt seine eigentliche Herrschaft als Subjekt“ (ZA, 47). Im Tod steht das Subjekt in Beziehung zum Geheimnis und damit zu dem, was nicht von ihm kommt (vgl. ZA, 43).

Das Verhältnis zum Tod ist „einzigartiges Verhältnis zur Zukunft“, der Tod ist niemals Jetzt (ZA, 44f.). Mein Verhältnis zur Zukunft, die das Andere ist, „ist das eigentliche Verhältnis zum anderen“ (ZA, 48), ist das Von-Angesicht-zu-Angesicht mit dem Anderen (vgl. ZA, 51). Zeitlich sein bedeutet, gleichzeitig *für* als auch *gegen* den Tod sein, d. h. der Tod ist eine „Drohung und Vertagung“ (TU, 344). Die Gegenwärtigkeit des Todes liegt im Anderen, denn nur in ihm ruft mich der Tod zur Verantwortung (vgl. TU, 259), denn der Andere „[h]ält sich in der Gegend auf, aus der der Tod kommt“ (TU, 341).

⁹² T. Wiemer: Die Passion des Sagens. 1987 : 253

⁹³ T. Wiemer: Die Passion des Sagens. 1987 : 29

Levinas nennt die Situation ‚Sieg über den Tod‘, in der er danach fragt, wie ich in der Andersheit eines Du dennoch ein Ich bleiben kann, ohne mich absorbieren zu lassen: Es ist die Vaterschaft, sie ist „[d]as Verhältnis zu einem Fremden, der, obwohl er der andere ist, Ich ist“, das Ich zum Ich-Selbst-Verhältnis besteht in der Fremdheit (ZA, 61f).

Das „Sterben für den Anderen“ bedeutet gerade den Gegensatz zur „Scheidung“, es bedeutet eine Verbundenheit, die „stärker ist als der Tod“ („Sterben für...“; 172f). Der Tod ist die Begrenztheit meines Seins, doch wichtiger ist, nicht an den eigenen Tod zu denken, sondern Sorge für den Tod des Anderen tragen: „[d]as ist der Mensch, das ist das Menschliche im Menschen“ („Sterben für...“; 176), „[e]s geht um das Menschliche des Sterbens für den Anderen welches Verantwortung für den Anderen und der Sinn der Liebe selbst wäre“ („Sterben für ...“; 174).

Die Sprache

Die Sprache ermöglicht nicht nur den Zugang zum Anderen, sie ist die Beziehung des Selben zum Anderen, denn „[n]icht die Vermittlung durch das Zeichen macht die Bedeutung, sondern die Bedeutung macht die Funktion des Zeichens möglich“ (TU, 298). Die Beziehung zum Anderen vollzieht sich ursprünglich als Rede, in der das Ich aus sich heraustritt (vgl. TU, 45), die Sprache hat eine ethische Dimension: „Die ethische Sprache, auf die die Phänomenologie zurückgreift, um ihre eigene Unterbrechung anzuzeigen, kommt nicht aus einer Intervention des Ethischen, mit der die Beschreibungen überzogen würden. Die ethische Sprache ist der eigentliche Sinn der Annäherung, die sich vom Wissen abhebt⁹⁴. Keine andere als die ethische Sprache ist imstande, das Paradox aufzuweisen, in das die phänomenologische Beschreibung gerät, wo sie ausgehend von der Enthüllung des Nächsten, seinem Erscheinen, ihn wahrnimmt in seiner Spur, die ihn als Gesicht zum Gebot macht, gemäß einer in der Vorstellung nicht-synchronisierbaren Diachronie. Eine Beschreibung, die am Anfang nur *Sein* und *Jenseits-des-Seins* kennt, schlägt um in ethische Sprache“ (JS, 211f; Anm. 35).

Diese Textpassage zeigt, dass sich die Sprache den üblichen linguistischen Systemtheorien als auch den sprachphilosophischen Erklärungsversuchen entzieht,

⁹⁴ R. Werner übersetzt den Nebensatz so: „*die über das Wissen entscheidet*“. In: J. Derrida: Adieu.1999 : 74

sie bestimmt nicht den Gegenstand. Die Sprache kann sich nur im Rahmen der Offenbarung des Anderen als Zeichensystem konstituieren (vgl. TU, 99), als Sprache vor der Sprache. Das Wesen der Sprache ist die Güte, Freundschaft und Gastlichkeit (vgl. TU, 444), sie ist das „das Zwischen des Zwischenmenschlichen“⁹⁵. Die Methode der Reduktion in JS zeigt die Problematik des Sagens auf, ohne dieses zu verraten, obgleich die Sprache der Ontologie die propositionale Sprache des Gesagten ist. In der Reduktion wird das Gesagte, das mit der „Umkehrung der Intentionalität“ einhergeht, überschritten und kommt auf das vor-ursprüngliche Sagen zurück, wobei das „ontologische Moment der Sprache hier durch ein ‚erneut-sagen‘, ein ‚anders-sagen‘ [unterbrochen wird].“⁹⁶ Dem Sagen, Sprechen, Sich-Ausdrücken wohnt wie Waldenfels festhält, ein bestimmtes Ethos inne, die Philosophen sollten das Gesagte auf das Sagen zurückführen, diese Reduktion steht im Dienste der Güte.⁹⁷ Critchley zeigt auf, dass sich die ethische Sprache in JS in einer Ökonomie des Verrats bewegt, „[w]o das Sagen das Gesagte spaltet, und das Gesagte, das in ihm gefangen ist, zu spalten heißt, das Sagen zu verraten und ein anderes Sagen zu fordern“. Das Ethische drückt sich im Wechsel der beiden Ordnungen aus: zwischen dem Sagen und dem Gesagten.⁹⁸

Die Sprache kommt vom Anderen, ihre Auswirkung im Bewusstsein besteht gerade als die Infragestellung desselben (vgl. TU, 295). Levinas erklärt die Sprache als *Logos* im Gegensatz zum Idealismus: „Die Rede bedingt das Denken; denn das erste Intelligible ist nicht ein Begriff, sondern eine Intelligenz. [...] Für den Idealismus stellt das Intelligible ein System idealer kohärenter Beziehungen dar“ (TU, 313, 299). Die Vernunft entspringt, so Krewani, erst aus der Notwendigkeit der Kommunikation, der Logos und Sprache sind das Medium der ethischen Beziehung, somit ist die Sprache, „[d]ie Grundlage für die Ordnung der materiellen Welt und der Quell für eine geistige Welt von Bedeutungen“.⁹⁹ Die Sprache ist im Angesicht-zu-Angesicht Vernunft (vgl. TU, 299), sie kommt von dem Anderen her und ist die erste Unterweisung, sie bedingt das Funktionieren des vernünftigen Denkens (vgl. TU,

⁹⁵ T. Wiemer: Die Passion des Sagens. 1987 : 218

⁹⁶ S. Gürtler: Der Begriff der Mutterschaft. 1994 : 660

⁹⁷ B. Waldenfels: Phänomenologie in Frankreich. 1987 : 242

⁹⁸ S. Critchley: Eine Vertiefung der ethischen Sprache und Methode: Lévinas`“Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht“. 1994 : 650f

⁹⁹ W. N. Krewani: Es ist nicht alles unerbittlich. 2006 : 213

294). Die Sprache liegt demnach vor dem Denken, sie übersteigt die ontologische Ordnung.

Levinas' Unterscheidung vollzieht sich zwischen dem Anruf oder dem Anspruch des Anderen, die er als eine Sprache vor der Sprache nennt und der objektiven Sprache als System, bei der der Sprecher und der Hörer außerhalb verbleiben.¹⁰⁰ Die Ich-Zentrietheit des natürlichen Lebens kennt keine Sprache, weil hier die Gegenseitigkeit des Anderen, die Gleichzeitigkeit von Rede und Hören fehlt, deshalb gehören hier weder die Sprache der Dichter (vgl. TU, 292) als auch die Schriften dazu.

Das Sagen entsteht, so Gürtler, als die elementare, vor linguistische Sprachform (vgl. JS, 29). „Mit dem Begriff des Sagens wird ein wesentlicher Teil der Sprache vom Denken abgelöst. [Levinas] möchte das *performative*, *expressive* und *invokative* Moment des Sprechens hervorheben, das niemals abschließend in eine Synchronie konstativer Äußerungen (in Gesagtes) überführt werden vermag und das auch nicht einen vorher gedachten Inhalt ausdrückt. [...] Das Sagen läßt sich nicht *im* Gesagten thematisieren, es springt gleichsam aus dem Inhalt der Aussage heraus“.¹⁰¹ Die Unterscheidung zwischen dem Sagen – als mich angehen des Anderen – und dem Gesagten – welches nur die Ordnung des Bewusstseins und die Synchronie benötigt – zeigt, dass „[d]ie soziale Beziehung als vorgängige Grundlage sowohl für alle intentionalen Aktivitäten des Bewußtseins als auch für die existential-praktische Welterschließung dient“.¹⁰²

Die Aussetzung des Ich an den Anderen ist Sprache, diese „[b]leibt allerdings nicht ohne Gesagtes, d.h. ohne Inhalt. Inhalt bedeutet Thematisierung des Anderen und damit Rückfall hinter die Verantwortung, es bedarf des Widersagens, des Gesagten ins Sagen – ein unendlicher, unabschließbarer Prozeß nimmt hier wieder seinen Anfang“.¹⁰³

Levinas will mit seiner Theorie des Ausdrucks den nichtgegenständlichen Sinn der Bedeutung aufzeigen: Das Antlitz drückt sich aus (vgl. TU, 63); das Ansprechen des Anderen heißt seinen Ausdruck empfangen (vgl. TU, 64): als „Begehren, als Suche des Anderen, als geduldiges und aufmerksames Harren des Anderen, Unendlichen, in der engagierten Sorge für das Wohl des anderen Menschen“¹⁰⁴, es ist gleichzeitig ein Ausdruck einer Bereitschaft zur Kommunikation, in der noch die Alternative der Rede gegenüber der Gewalt liegt, oder anders: Es ist das Vorwort der Sprache (vgl.

¹⁰⁰ W. N. Krewani: Es ist nicht alles unerbittlich. 2006 : 213f.

¹⁰¹ E. Gürtler: Elementare Ethik. 2001 : 112

¹⁰² E. Gürtler: Elementare Ethik. 2001 : 112

¹⁰³ T. Habel: Der Dritte stört. 1994 : 40

¹⁰⁴ T. Wiemer: Ausgesetzt. 1991 : 80

JS, 29). Das Sagen als wortloses, alle Kommunikation erst ermöglichendes Sich-Bedeuten und Mir-Bedeuten des Gesichts befindet sich außerhalb des Seinsbereichs sowie des Bewusstseins.¹⁰⁵

Der Ausdruck wird als Prinzip bezeichnet (vgl. TU, 128), er teilt, so Krewani, nichts Konkretes mit, er ist „wortlos, sprachlos, vorsprachlich“¹⁰⁶. Die Zeichenhaftigkeit des Antlitzes appelliert gleichzeitig an Gewaltlosigkeit. Das Antlitz als Wort erzeugt den Anfang der Verstehbarkeit und Ursprünglichkeit (vgl. TU, 290). In der Sprache vollzieht sich die Einheit vom Denken und Vorstellen, „das ethische Subjekt stellt vor und denkt ineins“.¹⁰⁷

In JS wird die Beziehung zum Anderen das ‚Sagen‘ (*dire*) genannt, sie wird „[a]ls ein anfängliches Antworten auf den Anspruch des Anderen gedacht, das noch unterhalb der Ebene möglicher Sprechakte ‚geschieht“¹⁰⁸, es kann weder erscheinen, noch verstanden als auch gehört werden. „Deshalb bedarf das Sagen des Gesagten, um gehört werden zu können. [...] Für die Menschen ist jedes Sagen das Sagen eines Gesagten“. [...] Das Sagen ist eher das Moment des Ansprechens im Akt des Sprechens und des damit verbundenen Anspruchs“.¹⁰⁹ Das Sagen als Vorwort der Sprachen ist die Nähe („Sagen heißt, sich dem Anderen annähern“ in JS, 116), Verpflichtung, Stellvertretung, es knüpft eine dramatische Verstrickung der Verantwortlichkeit (vgl. JS, 29, 52), die Verantwortung für den Anderen ist das Sagen vor allem Gesagten (vgl. JS, 107). Zwischen dem Sagen und dem Gesagten (*dit*) zeigt sich die Doppeldeutigkeit der Sprache: das Gesagte korreliert dem Sein, hier „liegt der Geburtsort der Ontologie“ (JS, 105), das Sagen korreliert wiederum mit dem ‚anders als sein‘ (vgl. JS, 111). Das Sagen erscheint nur im Gesagten auf, als Modifikation, als Unterbrechung bzw. Störung des Gesagten. „Erst im konkreten Sagen, also im Gesagten, öffnet sich die Dimension des Sagens vor dem Sagen“.¹¹⁰ Das Sagen geht nicht zur Gänze in die Strukturen des Gesagten ein, es verbleibt ein Mehrwert, der über das Gesagte hinausgeht, somit kann die Aussage als eine Gabe der Mitteilung, des Kommunikationsauftaktes verstanden werden. Das Sagen hinterlässt Spuren im Gesagten. Eines der großen Anliegen in JS ist nach Wiemer zu zeigen, „[d]aß das Dire von sich her das Dit fordert, weil es die An-archie nur in der arché,

¹⁰⁵ Vgl. T. Wiemer: Ausgesetzt. 1991 : 87f

¹⁰⁶ W. N. Krewani: Es ist nicht alles unerbittlich. 2006 : 242

¹⁰⁷ W. N. Krewani: Es ist nicht alles unerbittlich. 2006 : 242f; 247

¹⁰⁸ A. Gelhard: Levinas. 2005 : 89

¹⁰⁹ P. Delhom: Der Dritte. 2000 : 70

¹¹⁰ W. N. Krewani: Es ist nicht alles unerbittlich. 2006 : 325

weil die Diachronie nur in der Synchronie, als Unterbrechen und Aufbrechen der Synchronie, sich zutragen kann“.¹¹¹

Der Ursprung der Sprache wird nicht von einem bestimmten Anfangsmoment, als *arché* gedacht, sondern als Ereignis betrachtet. Die Sprache geht vom Antlitz aus: „als Bitte und Gebot, als Frage und Infragestellung meines Selbstseins“¹¹², sie hat ihren Ursprung im Anruf des Anderen: Sie ist immer schon Antwort¹¹³. Die Sprache ist die Weise, in der ich dem Anderen begegne, denn er geht mich an, bevor ich auf seine noch lautlose Bitte antworten kann, bevor ich die Entscheidung *für* oder *gegen* ihn treffen kann, stehe ich bereits in der Verantwortung für ihn. Diese Bitte stört mich, denn ich werde dabei in Frage gestellt, mir wird eine ausnahmslose Verantwortung aufgebürdet, die Bitte ist dieses „Sagen, das nicht etwas sagt, das bedeutet“ (JS, 330). Heiter unterstreicht Derridas´ Zusammenhang zwischen dem Antworten und der Verantwortung (*répondre / responsabilité, respond / responsibility*), „[u]m verschiedene sich wechselseitig implizierende Modalitäten des *Antwortens für* (sich selbst), *auf* und *vor* (sich selbst), *auf* und *vor* (jemanden) zu unterscheiden und das *Antworten auf* mit einem Vorrang zu versehen“.¹¹⁴

Beim Empfang der Sprache schlägt die Phänomenalität „in eine noch wortlose, ethisch qualifizierte Sprachlichkeit (um), indem in der Phänomenalität die Ordnung des Appellativen durchbricht“, dabei verändert sich das Verhältnis zum Sehen zu Gunsten des Hörens, des Gehorsams.¹¹⁵

Robbins zeigt den synästhetischen Charakter der engen Antlitz-Sprache-Verbindung auf: „Levinas [...] gibt das Antlitz als Figur, gibt es als Stimme. Dies ist einmal mehr eine figürliche und ethische Übertragung, der Wechsel vom Sehen (ein Antlitz sehen) zur Stimme (eine Stimme hören). [...] Die Begegnung mit dem Antlitz des Anderen ist nicht ein

¹¹¹ T. Wiemer: Die Passion des Sagens. 1987 : 238. Vetter zeigt „eine verblüffende Übereinstimmung „ mit Aristoteles auf, die von Lévinas nicht bestätigt wurde (siehe die Anmerkung 38): „In der Abhandlung *De interpretatione* hebt Aristoteles im Zuge der Bestimmung des *lógos* als Bedeutungsträger (*lógos semantikós*) jene Art des *lógos* heraus, der als „Ort“ der Wahrheit fungiert: das Urteilen in der Form der Bejahung bzw. Verneinung. Dieser Erkenntnisleistung des *lógos* steht nun eine andere gegenüber, in der dieser nur bedeutet: als Bitte oder Gebet“. Die Original Altgriechischen Begriffe wurden von mir transkribiert. H. Vetter: Zeichen des Anderen. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 42 (1994) 4 : 680

¹¹² T. Wiemer: Ausgesetzt. 1991 : 80

¹¹³ Vgl. W. N. Krewani: Es ist nicht alles unerbittlich. 2006 : 327

¹¹⁴ B. Heiter: Ein Denken jenseits des Staates. 2005 : 43

¹¹⁵ T. Wiemer: Ausgesetzt. 1991 : 81

gleichzeitiges Sehen des Antlitzes und Hören der Stimme. Das Sehen wird nicht zur Stimme; es ist *bereits* Stimme“.¹¹⁶

Ein wichtiger Aspekt der Sprache ist die Unmittelbarkeit, denn diese wird ausschließlich im Antlitz als die mich unablässig angehende Forderung erfahrbar, als einzigartige Forderung, die keiner moralischen These folgt. „Sie entsteht aus jeder Begegnung neu und unvergleichlich“.¹¹⁷ Das Begehren, die Zeit und das Sagen sind die Modi der Begegnung, somit kann Levinas behaupten, dass der Übergang in die Zeit des Anderen als Sagen geschieht; diese Zeit ist nicht eine synchrone Zeit, die sich das Bewusstsein vergegenwärtigen kann als Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, „es ist eine diachrone Zeit, eine Zeit der Nicht-Gleichzeitigkeit, die sich als Bewegung ereignet, als Verhältnis zum Anderen. [...] Begehren und Sagen als Prozesse der Bewegung und der Öffnung führen in die Zeit und in die Nähe des Anderen“.¹¹⁸

Staudigl hebt den Aspekt der Nähe hervor: „Das Sagen ist Annäherung an den Nächsten. [...] Das Sagen geht dem Gesagten [...] voran und geht auch darüber hinaus; es setzt sich ein noch vor dem ersten Wort, und es klingt nach, wenn der letzte Satz als das im Sagen Gesagte angesprochen ist; es ist ein Zeichen, das vom Einem dem Anderen durch die Nähe über die Nähe gegeben wird. [E]s hat keinen anderen Inhalt als die Nähe selbst, die er sagt“.¹¹⁹ Levinas fragt, ob es nicht notwendig sei, vom Sagen aus eine Sinnlichkeit freizulegen, die sich nicht der Tradition nach auf die Thematisierung eines Gesagten reduziert (vgl. AS, 191), denn das Sagen „ist ein Nicht-Gleichgültigsein gegenüber dem Anderen“. In der Nähe des Nächsten entsteht „auch die Bedeutung einer *Transzendenz* von Mensch zu Mensch“ (AS, 192f.), die Nähe des Nächsten kann nicht auf das Verstehen zurückgeführt werden, sie ist keine Bewusstseinsfunktion, keine Erkenntnis (vgl. SpA, 111ff.), somit kann man sagen: Die Sprache vor der Sprache ist die Nähe und das Sagen des verantwortlichen Subjekts ist die vorstellende Sprache, diese wird, so Krewani, in JS die Sprache als Verantwortung bzw. als Gabe geführt.¹²⁰ Beim Reden setzt sich der Eine dem Anderen aus, er liefert sich dem Anderen aus, denn: „Das Sagen ist Kommunikation, [...] aber als Bedingung aller Kommunikation, als Ausgesetztheit an die Verletzung,

¹¹⁶ J. Robbins / S. Critchley: *Prodigal Son/Elder Brother*. 1991 : 130. In: H-D. Gondek: *Gesetz, Gerechtigkeit und Verantwortung bei Levinas*. 1994 : 319

¹¹⁷ T. Wiemer: *Passion des Sagens*. 1987 : 47

¹¹⁸ B. Staudigl: *Ethik der Verantwortung*. 2000 : 109

¹¹⁹ Staudigl zitiert Ingold aus ‚Nachwort‘ in *Eigennamen*. B. Staudigl: *Ethik der Verantwortung*. 2000 : 105

¹²⁰ Vgl. W. N. Krewani: *Es ist nicht alles unerbittlich*. 2006 : 325

sie „besteht in der riskanten Entblößung seiner selbst, in der Aufrichtigkeit, im Zerschneiden der Innerlichkeit und in der Preisgabe jeglichen Schutzes“ (JS, 118). Das Sagen ist eine Hingabe an den Anderen, es erfasst nicht nur die Sprache, „sondern jede Gabe ist ein Sprechakt“, ¹²¹ die Sprache ist „ein Sich-Anbieten“ (JS, 131). Hier wendet sich Levinas gegen den Zusammenfall von *Logos* der Rede mit dem *Logos* der Vernunft, in dem die Kommunikation „als eine beiläufige Funktion“ wird, und das Sprechen sich einer vorgegebenen Universalität unterwirft (SpA, 262). Die Kommunikation ist keine Begrenzung und Beherrschung des Anderen sowie keine bloße Information, d. h. sie setzt kein Zeichensystem voraus, sondern ist die vor-sprachliche „ursprüngliche Sprache, Sprache ohne Worte und Sätze“ (SA, 280), sie besteht in völliger Offenheit gegen den Anderen, sie ist vollständig und möglich „nur im Opfer, das in der Annäherung an besteht, für den man verantwortlich ist“ (JS, 266).

Der Fremde

Der Begriff des Fremden kann als Synonym für den Begriff des Anderen angewandt werden, dennoch drückt er semantisch eine qualitative Erweiterung und Präzisierung des Anderen aus, die über den Gegenpol des Eigenen hinausgeht, er impliziert die Andersheit des Anderen, gleichzeitig wird durch die Akzentuierung auf den Begriff des Fremden das Moment des Vertrauens ohne Vertrautheit sowie die radikale Andersheit des fremden Anderen betont. Der Fremde, die Fremdheit vergrößert nur scheinbar die räumliche Distanz des Einen zum Anderen (Fehlen eines gemeinsamen Vaterlandes (vgl. TU, 44), der Begriff impliziert völlige Andersheit des fremden Anderen (das absolut Fremde vgl. TU, 100). Die Fremdheit des Anderen, der keineswegs auf mich zurückgeführt werden kann, entzieht sich meinem Zugriff und meinem Verstehen, ist nur im Vollzug der Ethik möglich (vgl. TU, 51). Dieses Phänomen, dass sich das Fremde nur zeigt, „indem es sich dem Zugriff entzieht“, bezeichnet Waldenfels als Hyperphänomen. ¹²² „Das Antlitz tritt in unsere Welt von einer absolut fremden Sphäre aus *ein*, das heißt genau, von einem Ab-soluten aus, das übrigens der eigentliche Name der fundamentalen Fremdheit ist“ (HaM, 41). In der Begegnung mit dem Anderen, Fremden ereignet sich das Denken des

¹²¹ W. N. Krewani: Es ist nicht alles unerbittlich. 2006 : 326f.

¹²² Vgl. B. Waldenfels: Antwort auf das Fremde. 1998 : 39

Unendlichen, Transzendentalen, Fremden (vgl. TU, 61). Der metaphysische Sinn des Fremden liegt darin, so Delhom, dass der Andere weder zu dieser Welt gehört, „in der es „Kleidung“ gibt, das heißt, in der die Menschen bekannt werden können, weil sie einen Namen haben, weil sie Mann oder Frau, Erwachsene oder Kinder, groß oder klein, blond, schwarz- oder rothaarig, Deutsche, Franzosen, Japaner usw. sind“, noch Verwandte hat.¹²³

Der Andere ist der Fremde oder auch der ‚erste Beste‘. Waldenfels vermerkt, dass bereits bei Husserl der Andere der Fremde war, das betrifft sowohl den menschlichen als auch den göttlichen Anderen.¹²⁴ In Platons *Sophistes* entsteht durch die Abgrenzung vom Selben das Andere, dieses ist keineswegs mit dem Fremden vergleichbar, denn das Fremde geht aus einer gleichzeitigen Ein- und Ausgrenzung hervor.¹²⁵

Der Fremde wird in den alltäglichen zwischenmenschlichen Beziehungen als Unbekanntes, mangels Kenntnissen als nicht Einschätzbares, nicht Verstehbares, somit als etwas was nicht nur physisch, sondern auch mein Können Bedrohendes wahrgenommen. Der *conatus* ist ‚der‘ Begründungsnachweis für meine pauschal ablehnende, abwertende, missachtende und oft gewalttätige Haltung gegenüber allem Fremden. Levinas bringt eine Änderung dieser, den Anderen vernichtenden Haltung, indem er die Bewegung zwischen der Erkenntnis des Bekannten, des Erfahrenen und der unbekannten, unfassbaren Andersheit des Fremden, gerade durch das Antlitz des Anderen, des Fremden unterbricht; hier wird die Ordnung des Selben aufgefordert „Sich-vom-Sein“-zu-„Lösen“ (vgl. JS, 30). In seinem Blick vernehme ich eine Anrede als gleichzeitige Bitte und Gebot, hier finde ich mich im Modus der maßlosen Verantwortung aus einer unvordenklichen Vergangenheit ausgesetzt, nun bin ich für das Fremde, für den Fremden grenzenlos verantwortlich.

Taureck ortet die Ursprungsquelle der Fremdheit in der Auseinandersetzung mit der Humanismusthematik. Levinas setzt sich zum Ziel sowohl die philosophische Fassung des Humanismus als auch des Anti-Humanismus radikal zu überdenken, indem er die wichtigsten Anregungen im „Humanismus des anderen Menschen“ benennt. Die *Conditio humana* des traditionellen Humanismus verkennt die „Fremdheit“. Der Mensch lebt ruhelos in einer „Fremdheit gegenüber jedem Ort“

¹²³ P. Delhom: Der Dritte. 2000 : 97f

¹²⁴ Vgl. B. Waldenfels: Phänomenologie in Frankreich. 1987 : 226

¹²⁵ Vgl. B. Waldenfels: Antwort auf das Fremde. 1998 : 37

(HaM, 110). Es zeigt sich, dass die Frage nach den philosophischen Wurzeln der Fremdheit des Menschen in der Welt, Levinas bis zu der vorsokratischen Zeit führt, der Zeit des Alten Testaments: „Der jüdische Monotheismus legt in Gott selbst die Sehnsucht nach einer universalen Gesellschaft hinein. [...] Das >Gott liebt den Fremden< aus dem Buch Deuteronomium ist keine Erzählung, sondern eine Definition Gottes“ (UG, 161). Chalier hebt die zahlreichen Vorschriften der Bibel hervor, die sich der Sorge um den Fremden widmen und vor allem die, in denen es zur Gleichstellung des Fremden mit dem Einheimischen vor dem Gesetz betont wird: „Einerlei Gesetz (*torah arat*) soll den Bürger (*ezrah*) und den Fremden (*ger*) regieren, der unter euch lebt“ (Ex 12, 49).¹²⁶ Außer der Not, die allen gemeinsam ist, ist es die Brüderlichkeit (Geschwisterlichkeit), aus der die imperative Form der Nächstenliebe kommt. Es ist die Unvordenklichkeit des Fremden als meinen Bruder, die mich zur Verantwortung verpflichtet. Die Brüderlichkeit ist einerseits die, die die Einen verpflichtet und die andererseits dem Anderen Rechte gewährt.¹²⁷

Auffallend häufig kommt der Begriff des Fremden (des „Fremden auf Erden“ vgl. WGD, 247) vor, vor allem in Verbindung mit den alttestamentarischen Begriffen der Witwe und der Waisen, d.h. mit den wichtigsten Personen der Menschheit: „Ihr seid bloß Fremde, denen ich Aufenthalt bei mir gewähre“ (Levitikus, Kap.25, Vers 23, in: HaM, 108 oder Psalm 119¹²⁸): „Ich bin ein Fremdling auf Erden, verbirg mir nicht deine Gebote“. In den vollständigen Texten erklingt die Erinnerung an die Knechtschaft in Ägypten, die die Menschheit zusammenführt (HaM, 99). „Dieses Fremdling-Sein ist der Grund der Brüderlichkeit“ (HaM, Anm. 99,27; S.125). Huizing schreibt, dass sich im Antlitz des Anderen die überlieferte Ur-Schrift, das schwarz auf weiß Niedergeschriebene, die verbrieft Zusage physiognomisiert¹²⁹.

Sandherr beschäftigt sich mit der als Mütterlichkeit gedeuteten Stellvertretung, so trägt die Schwangere keineswegs zuerst die eigene Last, sondern die Last des Anderen. Levinas widerspricht Nietzsche's Zarathustra, der den Grund für die Schwangerschaft in eigenem Kind sieht, „so ist es bei ihm das *eigene* Kind ein *Fremder*“¹³⁰. Um diesen Fremden zu beschreiben, greift Levinas wiederum auf die Bibel zurück: Ich habe den absolut Anderen, den *Fremden*, „den ich weder in meinem Schoß getragen noch zur Welt gebracht habe, [...] an meinem Busen [getragen], wie die

¹²⁶ C. Chalier: Irreduzible Brüderlichkeit. 2005 : 222

¹²⁷ Vgl. C. Chalier: Irreduzible Brüderlichkeit. 2005 : 224

¹²⁸ B. Taureck: Emmanuel Lévinas zur Einführung. 2002 : 26ff.

¹²⁹ Vgl. K. Huizing: Physiognomisierte Urschrift. 1990 : 31

¹³⁰ S. Sandherr: Die heimliche Geburt des Subjekts. 1998 : 169.

Amme den Säugling trägt“. „Er hat keinen Anderen Ort, der Nicht-Eingeborene, Entwurzelte, Heimatlose. [...] Gezwungen sein, auf mich zurückzukommen, genau das ist [...] die Fremdheit des Nächsten. Ich habe für sie aufzukommen“ (JS, 204f.). Doch durch die Tatsache seiner Fremdheit, in seiner Nähe fühle ich mich irritiert, gestört. Waldenfels schreibt, dass den biblischen Worten – der Fremdling, die Witwe, die Weise – eine exemplarische Bedeutung zukommt, denn gerade sie bilden eine Ausnahme von der damaligen sozial-rechtlichen, somit einheitlichen Regeln; sie stehen für Einzigartigkeit des Menschen in der betreffenden Situation und diese muss auch so beurteilt werden.¹³¹

Im Artikel *Von der Ethik zur Exegese* verdeutlicht Levinas die Bedeutung der überlieferten biblischen Schriften, die eine ‚Gestalt‘ (*figure*) bilden, „in der sich ein ursprünglicher, primordialer Modus des Menschen zeigt, in dem, vor aller Theologie und außerhalb jeder Mythologie, Gott ins Denken einfällt“. In dieser Umkehrung der Ontologie wird die bisherige Gleichgültigkeit des Einen *für* Anderen, den Nächsten umgewandelt. „Du sollst nicht töten“ ist der Zusammenhang der ganzen Tora¹³², es ist genau das, was Gottes Wort, die Transzendenz bedeutet. Doch durch die Idee, in die Gott eintritt, entsteht durch die Disproportion der Idee und des Ideatum, ein schlechtes Gewissen. Das Wort Gottes ist die Erste Imperativform des Verbs, hier ist das Hören gleich das Befehlen. Die - Prophetische und Talmudische - Schrift geht der theologischen Betrachtung voraus, denn im Antlitz des Anderen vollzieht sich der Prozess des Einfallens Gottes. Die Tora als göttliche Unterweisung wird immer wieder aufs Neue durch die Kommentare der Meister erneuert, ihre Kontrollinstanz ist die Liebe. Vor allem der Einzelne wird in seiner Einzigartigkeit bedacht, in der unbequemen Universalität herrscht die Brüderlichkeit (Geschwisterlichkeit). Levinas ortet in Tora den Begriff des Humanen, den der westliche Mensch wegen der radikalen Trennung von Mythen noch nicht annahm (vgl. EE, 13 – 16).

¹³¹ Vgl. B. Waldenfels: Phänomenologie in Frankreich. 1987 : 234. Vgl. Levinas: „Daß die Beziehung zum Göttlichen über das Verhältnis zu den Menschen führt und mit der sozialen Gerechtigkeit zusammenfällt, eben dies ist der Geist der jüdischen Bibel. Moses und die Propheten kümmern sich nicht um die Unsterblichkeit der Seele, sondern um die Armen, die Witwe, die Waise und den Fremden“. In: Schwierige Freiheit (SF). 1996 : 32

¹³² Ich weise auf die unterschiedliche Schreibweise des Begriffes Tora hin: als Thora.

Die Epiphanie

„Der Andere gibt sich im Rahmen der Totalität, der er immanent ist und [...] durch unsere eigene kulturelle Tätigkeit, die leibliche, sprachliche oder künstlerische Gebärden, ausgedrückt und enthüllt wird. Aber die Epiphanie des Anderen trägt ein eigenes Bedeuten bei sich, das unabhängig ist von dieser aus der Welt empfangenen Bedeutung. Der Andere kommt uns nicht nur aus dem Kontext entgegen, sondern unmitteilbar, er bedeutet durch sich selbst“ (SpA, 220f): „als das Unerreichbare, Sich-Entziehende, in der unmittelbaren Präsenz noch Abwesende, das aber gleichwohl und gerade auf diese Weise menschliche Beziehung begründet“¹³³. Im Antlitz, in dem er (der Andere) unendlich anders ist, zeigt sich das wahre Wesen des Menschen. Es stellt sich gegen meine Gewalt und lähmt sie durch seinen von oben kommenden Anruf. Im Antlitz des Anderen manifestiert sich eine „Erhabenheit“, eine Höhe (vgl. EU, 67). In der Epiphanie des Antlitzes manifestiert sich das Kommen des Anderen, der Andersheit. Dadurch, dass der Andere sich immer außerhalb meiner Immanenz befindet, ist er die Transzendenz. In der Epiphanie erscheint das Antlitz sowohl in seiner Höhe als auch in seiner Tiefe. Der Andere als anderer Mensch steht in der Dimension der Erhöhung und der Erniedrigung (vgl. TU, 366; EU, 68).

Die Epiphanie ist nach Levinas die Präsentation des Antlitzes als dessen Entzug, d.h. „das Antlitz ist gegenwärtig in seiner Weigerung, enthalten zu sein“ (TU, 277), damit meint er, dass es sich der visuellen Empfindung nicht darbietet (Vgl. TU, 277), „es *eröffnet* sich, *gibt* sich aber nicht dem Selben“¹³⁴. Die Epiphanie des Antlitzes ist *Heimsuchung* durch das Antlitz (vgl. HaM, 40), sie ist ethisch (vgl. TU, 286); sie fordert uns durch sein Elend im Antlitz des Fremden, der Witwe und des Waisen (vgl. TU, 107). „Die Epiphanie des Gesichtes ist ganz Sprache“ (SpA, 199), das Gesicht ist als solches, nicht erkennbar; die ethische Epiphanie des Antlitzes besteht in einer Forderung zur Antwort bzw. zu antworten (vgl. TU, 328).

Levinas zeigt in seiner philosophisch-phänomenologischen Beschreibung das Erscheinen des Antlitzes als Epiphanie des Antlitzes, die sich im Schrei des Anderen vollzieht, in dem mir ein doppelter Befehl entgegen ruft: „Töte mich nicht!“ und „Laß mich nicht allein!“¹³⁵ Henrix zeigt die unendliche Bedeutung des Gerichtshofs, vor

¹³³ T. Wiemer: Die Passion des Sagens. 1987 : 29

¹³⁴ U. Bernhardt: Vom Anderen zum Selben. 1996 : 34

¹³⁵ H. H. Henrix zitiert Lévinas aus: Philosophie, Gerechtigkeit und Liebe. Ein Gespräch, in: Concordia 4 1983 : 49f. In: Zur Bedeutung der Metapher im Denken von Emmanuel Levinas. 1998: 32

den ich als Geisel gerufen wurde. „Geisel-Sein-für-den-Anderen“ ist nach Levinas „ein rauher, ein harter Name für Liebe. Mit meinem eigenen Leben bürge ich als Geisel für den Anderen“¹³⁶

Asymmetrie

Hatrup versucht die Schwierigkeit beim Verständnis der Grundfigur der Metaphysik - Asymmetrie – zu erklären: Die Asymmetrie ist der Einbruch der Transzendenz in die Immanenz und zugleich ein Bruch mit einer breiten Strömung der Philosophie und der Ethik. Im zweiten Schritt der Philosophie des Dritten wird die primäre Asymmetrie nicht aufgelöst, obwohl es zur Symmetrie kommt. In der Asymmetrie wird die Singularität vor die Totalität und eine Einzelheit vor die Allgemeinheit gesetzt.¹³⁷

Levinas geht von der Unvergleichlichkeit eines Anspruchs aus, der ohnehin jeden Vergleich entrückt. Dabei nennt er das Nichtvergleichenkönnens meiner Antwort, d. h. „die radikale Unmöglichkeit, sich von Außen zu sehen und von sich und den Anderen in derselben Weise zu reden; infolgedessen auch die Unmöglichkeit der Totalisierung“ die metaphysische Asymmetrie (TU, 67). Die moralische Asymmetrie zwischen mir und dem Anderen bedeutet die Einzigkeit einer Person in der Nicht-Gegenseitigkeit, die Gerechtigkeit wiederum, die diese ermöglicht, „ist ein Recht auf die Rede“ (TU, 430ff).

Welche Ansprüche kann der Andere an mich stellen? Die Beantwortung dieser Frage geht zwingend mit der Vorrangsproblematik einher. Sie fängt bereits beim Blick des Anderen an, mit dem er mich misst, dieser lässt sich nicht mit meinem Blick vergleichen, mit dem ich ihn entdecke. Dieser Blick als äußere Wirklichkeit des Antlitzes ist eine Aufforderung zur Ansprache in einer ungleichmäßigen Beziehung, der das gemeinsame Maß fehlt, die sich formal sprachlich als „Grüßen (Ich, Du) vs. Fordern (Du, Ich)“¹³⁸ äußert.

Welche Beziehung nennt Levinas asymmetrisch? Es ist in erster Linie die Beziehung zwischen dem Selben und dem Anderen, somit die ethische Beziehung. Die Andersheit ist für die ethische Beziehung unverzichtbar, „denn nur in ihr ist

¹³⁶ H. H. Henrix: Zur Bedeutung der Metapher im Denken von Emmanuel Levinas. 1998: 32

¹³⁷ Vgl. D. Hatrup: Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen. 1999 : 253

¹³⁸ J. Rauscher: Sprache und Ethik. 2001 : 277

Transzendenz und ein Mehr als eigene Immanenz möglich“¹³⁹; die ausschließliche Einseitigkeit der Beziehung zum Anderen ermöglicht das Transzendieren. Da der Ursprung der Moralität gerade in der Begegnung mit dem Anderen geortet wird (vgl. EU, 59), d.h. der Andere richtet einen ethischen Anspruch an mich, der in einer vollen Verantwortung für den Anderen mündet, ist die Unverhältnismäßigkeit, Ungleichheit des Vorrangs zwischen dem Ich und dem Anderen als Asymmetrie konstitutiv. Der Vorrang des Anderen ist ethisch und ist dessen zentrales Charakteristikum, daraus folgt, dass das Ich keine Gleichstellung gegenüber dem Anderen einnimmt, das Ich ist angehalten, für den Anderen mehr zu tun. „Die Asymmetrie ergeht als Ruf und absolute Forderung an mich“.¹⁴⁰

„Das Fundament aller Ethik ist [...] in einer „personalen Ordnung“ begründet, in die gestellt, ich mich angesichts des Anderen vorfinde und die mir zwei unendlich einseitige Bewegungen abverlangt: die „Vorladung zur Verantwortung“ vom Anderen her unmittelbar durch sein Antlitz an mich gerichtet und meine Antwort bedingungsloser Zuwendung auf den Anderen hin, die keine Rückgabe fordern darf“.¹⁴¹

Da die Beziehung zum Anderen asymmetrische, ethische Züge trägt, „[m]an kann sagen, daß der intersubjektive Raum nicht symmetrisch ist“ (ZA, 55; vgl. EU, 75), so ist auch die soziale Beziehung nur als asymmetrisch zu denken, denn „der Andere muß Gott näher sein als Ich“, was er „die erste Gegebenheit des moralischen Bewußtseins“, nennt, „das man bestimmen könnte als das Bewußtsein des Vorranges des Anderen vor mir“ (SpA, 200). In der Begegnung mit dem Anderen trifft mich der Anruf des Anderen, ohne dass ich mich ihm entziehen kann, ohne dass ich ihn ignorieren kann. Im Verhältnis zum Anderen geht Levinas im Verhältnis zu mir von der Priorität des Anderen aus, wobei der Andere immer die Witwe und die Waisen sind, somit gehen die Anderen immer vor, das nennt er die Asymmetrie der interpersonalen Beziehung (vgl. WGD, 116).

Die Beziehung des Ich zum Anderen wird das „Werk“ genannt, der Andere wird erreicht, ohne sich zu berühren (vgl. SpA, 216). Diese Bewegung des Selben zum Anderen kann niemals zu ihrem Ausgangspunkt, zum Selben zurückkehren, worin sich die Asymmetrie der Ethik zeigt (vgl. SpA, 215).

¹³⁹ B. Staudigl: Ethik der Verantwortung. 2000 : 83

¹⁴⁰ D. Hattrup: Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen. 1999 : 260

¹⁴¹ W. N. Krewani: Ethik-Bestimmtheit vom Anderen her und auf ihn hin. 1991 : 377

Die Ungleichmäßigkeit der Beziehung zum Anderen nimmt den Ausgangspunkt einer asymmetrischen Deutung des Kategorischen Imperativs¹⁴² bei Wolzogen: „Handle nur nach derjenigen Maximen, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“ (Kant, GMS, BA 52). Der Imperativ „handle!“ betrifft ausschließlich mich allein und eröffnet keine Möglichkeit ihn weiter zu ‚delegieren‘: „Ich muß jederzeit Maximen als allgemeine Gesetze geben können, aber genau dadurch, daß sie *gegeben* sind, können sie nicht *zurück-* oder *abgegeben* werden; denn das entspräche einer Aufhebung der Ethik.“ Im Verhältnis von „eigener Vollkommenheit“ und „Fremder Glückseligkeit“ ortet Wolzogen, dem man sich nur anschließen kann, das Lehrstück dessen, was man asymmetrische Beziehung nennt. Laut Kant „ist weder die Moralität des Menschen für sich, noch die Glückseligkeit für sich allein, sondern das höchste in der Welt mögliche Gut, welches in der Vereinigung und Zusammenstimmung beider besteht“ (Kant, Gemeinspruch, A 210). „Man kann diese nicht gegeneinander umtauschen und eigene Glückseligkeit, einerseits, mit fremder Vollkommenheit, andererseits, zu Zwecken machen, die an sich selbst Pflichten derselben Person wären“ (Kant, MST, A 13). Daraus folgt umgekehrt, dass „ich von keinem Anderen fordern kann, was nur ich selbst tun kann. Die ‚einseitige Tat‘ – die Tat ‚ohne Lohn‘ ist also der Grund der höchsten Verbindlichkeit.“¹⁴³

Die Asymmetrie wird aus verschiedenen Perspektiven betrachtet: Levinas führt den Fremden als völlig fremden von mir ein; der Fremde ist arm, hilfebedürftig, somit liegt es an mir, welche Entscheidung ich im Bezug auf den Anderen, den Fremden treffe, diese, muss aber eine freie Entscheidung sein. „Der Wille ist frei, diese Verantwortung zu übernehmen, wie es ihm gefällt; er ist nicht frei, diese Verantwortung selbst abzulehnen. [...] Im *Empfang des Antlitzes öffnet sich der Wille der Vernunft*“ (TU, 317). Empfang des Anderen ist ein passives Erdulden des Anderen. Bereits der Empfang wird der Verantwortung gleichgesetzt. Aus der Dimension der Erhabenheit tritt der Andere an mich heran und beherrscht mich (vgl.

¹⁴² N. Fischer vermerkt in: *Ethik und Gottesfrage*, Anmerkung 15: „Levinas hat in einem Gespräch bekannt, daß die Formulierungen des kategorischen Imperativs in GMS BA 66f. (AA 4,429) für ihn schon die Anwesenheit der Anderen beinhaltet und nicht nur auf die Universalität abzielt. Er sagt (*Entretiens avec Le Monde*, 146): „J’aime la seconde formule de l’impératif catégorique, celle qui dit de ‚respecter l’homme en moi et en autrui‘. Dans cette formule, nous ne sommes pas dans la pure universalité, mais déjà dans la présence d’autrui.“ 2006 : 27f.

¹⁴³ Ch.v. Wolzogen: Emmanuel Levinas. 2005 : 173f

TU, 310). Doch nicht nur im Antlitz erscheint der Andere, er kommt gleichzeitig als Absoluter vor (vgl. TU, 311).

In der Beziehung von mir zu dem Anderen – Vom-Angesicht-zu-Angesicht – drückt sich die Asymmetrie dieser Beziehung in folgenden Begriffen deutlich aus: Ich bin dem Anderen Untertan, Levinas geht soweit, dass er von Knechtschaft (vgl. HaM, 74), Nötigung (vgl. SpA, 223), Anklage und Unterwerfung (vgl. HaM, 75) spricht. Der Andere erscheint auch als mein Meister (vgl. TU, 112). „Was ich von mir selbst fordern darf, kann mit dem, was ich vom Anderen zu fordern das Recht habe, nicht verglichen werden. Diese moralische [...] Erfahrung bezeugt eine metaphysische Asymmetrie“ (TU, 67), die „Unterschiede liegen in der Verbindung Ich-Anderer, an der unvermeidlichen *Orientierung* des Seins ‚von-sich-aus‘ hin zum ‚Anderen‘“ (TU, 312). Hier wird es deutlich, dass der Andere sowohl der Hilfe Suchende, dem ‚das Ich‘, also das Subjekt Hilfe leisten muss, als auch der Gebietende ist. Ich bin *für* sowie *vor* dem Anderen verantwortlich. Der Andere ist zugleich eine „herrschende“ als auch eine „bedürftige Instanz“. Somit kann ich im Sinne von Krewani festhalten, dass „[m]it dem Denken als Existenz, Passivität und Einheit von Leib und Seele [...] auch das Merkmal verknüpft ist, ohne das es für Lévinas keine Moral gibt“¹⁴⁴ und das ist die Asymmetrie.

Die Asymmetrie gehört zu dem entscheidenden Unterscheidungsmerkmal von dialogischem Prinzip Bubers, der aus der symmetrischen Relation der einen Ebene von Ich-Du ausgeht. Die Symmetrie erfasst nur diejenigen, die den Möglichkeitsraum der symmetrischen Beziehung nicht übersteigen.

Verantwortung

Die ethische Beziehung der Verantwortung stellt nach Nida-Rümelin eine Grundlage aller anderen Beziehungen dar, „die weder Unterwerfung des Einen unter die Totalität von Sein und Geschichte noch Aufhebung des Anderen und damit dessen Vernichtung ist. Sie verwirklicht vielmehr Trennung in der Verbindung, Nähe in der Abwesenheit.“¹⁴⁵

Die Verantwortung wird von Levinas einer neuen Begründung zugeführt, das Neue ist „die These der Verantwortung für den anderen und die radikale Nachrangigkeit

¹⁴⁴ W. N. Krewani: Es ist nicht alles unerbittlich. 2066 : 253

¹⁴⁵ J. Nida-Rümelin: Philosophie der Gegenwart. 1991 : 327

des Selbst“¹⁴⁶. Die Übernahme der Verantwortung hebt das Subjekt aus dem Sein heraus und hebt es über die Welt hinaus. „Die Transzendenz befreit nicht mehr von der Verantwortung, sondern die Verantwortung befreit zur Transzendenz“¹⁴⁷, „weil die Verantwortlichkeit für den Anderen Transzendenz ist“ (WGD, 41). Transzendenz ist ethisch, die Ethik wird nicht als ein Seinsmoment gesehen. Die absolute Entfernung von Gott, seine Transzendenz wandelt sich in meine Verantwortlichkeit für den Anderen um (vgl. GP, 107). Unbeschreibbare Beziehung zwischen mir, d. h. zwischen dem Einen und dem Anderen als den Nächsten, schlägt in eine Nicht-Indifferenz - die ‚Nähe des Nächsten‘ (vgl. GP, 110) - um, darin liegt meine Verantwortlichkeit. Meine Verantwortung, die bis zur Stellvertretung für den Nächsten führt, ist die Quelle allen Mitleids (vgl. JS, 361). Sich dem Anderen, dem Nächsten nähern, heißt der Hüter seines Bruders sein, weil ich für ihn als Leibbürge eintrete (vgl. GP, 112). Die Verantwortung für den Anderen ist mit der Brüderlichkeit (Geschwisterlichkeit) ident, sie sind begrifflich austauschbar (vgl. GP, 113), das ursprüngliche Geschehen der Brüderlichkeit liegt in meiner Verantwortung gegenüber dem Antlitz, das mich wie ein absolut Fremdes ansieht (vgl. TU, 309).

Levinas stellt auch einen Zusammenhang von Verantwortung und Zeit her: „[I]n der Zeit des Anderen, die nie in meine Gegenwart eintreten oder in ihr zu vergegenwärtigen sein wird und daher in einem bleibend diachronen Bezug zu meiner Zeit steht, der grundlose, weil nicht im Sein gründende Grund der Verantwortung für den Anderen, die mich in meinem Festhalten und Beharren im Sein in Frage stellt“.¹⁴⁸

Levinas betont die Unendlichkeit der Verantwortung: „Vor dem Anderen ist das Ich unendlich verantwortlich. Der Andere, der im Bewußtsein diese ethische Bewegung hervorruft [...] bringt einen Zuwachs mit sich, der der Intentionalität nicht entspricht. [...] Wegen dieses nicht assimilierbaren Zuwachses, wegen dieses Jenseits, haben wir die Beziehung, die das Ich mit dem Anderen verbindet, die Idee des Unendlichen genannt“ (SpA, 225).

Der Begriff der Verantwortung markiert zunächst die Beziehung zum Anderen in der ich die ausnahmslose, „Über-alles-Maß-Hinausgehende“ (GP, 116) Verantwortung für den Anderen habe. In der Ich-Andere-Beziehung nehme ich eine bevorzugte Stellung ein, denn es kann mich weder jemand ersetzen noch kann mich jemand meiner Verantwortung entbinden (vgl. TU, 361). Die Priorität des Anderen im

¹⁴⁶ W. N. Krewani: Es ist nicht alles unerbittlich. 2006 : 192

¹⁴⁷ W. N. Krewani: Es ist nicht alles unerbittlich. 2006 : 195

¹⁴⁸ A. Letzkus: Levinas liest Derrida. 2006 : 141

Verhältnis zu mir liegt in der Bibel (vgl. WGD, 116). Derrida schreibt, dass es keine Sprache, keine Vernunft, keine Allgemeinheit gibt, „um diese letzte Verantwortung zu rechtfertigen, die uns zum absoluten Opfer führt. Zum absoluten Opfer, [welches] das Opfer der am stärksten gebietenden Pflicht [ist], zugunsten einer anderen absolut gebietenden Pflicht, die uns an jeden anderen bindet.“¹⁴⁹ Den Opfervorgang (siehe Abrahams Opferung des eigenen Sohnes) kann nur Gott aussetzen: „Lege deine Hand nicht an den Knaben und tue ihm nichts“, diesen Vorgang interpretiert Derrida so: „Ich sehe *augenblicklich*, daß du verstanden hast, was die absolute Pflicht gegen den einzigen ist [...]; du bist die absolute Verantwortung, du hast den Mut gehabt, als Mörder zu gelten in den Augen der Welt, der deinen, der Moral und der Politik, der Allgemeinheit und der Gattung“.¹⁵⁰ Die Betonung auf die alleinige Selbstverantwortlichkeit des Ich für den Anderen, ‚provoziert geradezu Missverständnisse‘ einer Fehldeutung, die sich vor allem in dem Unverständnis für die Übernahme der Verantwortung des Opfers für die Taten des Anderen, des Täters äußern, indem die Übermacht des Anderen und die Ohnmacht bis Entmündigung des Ich als letzte Konsequenz aufgeworfen werden. Dem widerspricht Habbel, denn diese Deutungen verkennen die Infinition des Ich.¹⁵¹

Der Grundmoment der Verantwortlichkeit liegt in der verpflichtenden Ausnahmslosigkeit gegenüber dem Anderen, sie ist eine Antwort auf die Anklage, Bitte, das Gebot des Anderen (vgl. JS, 311). Es ist eine Verantwortlichkeit, in der mein Subjektsein bereits meine Stellvertretung für den Anderen einnimmt (vgl. GP, 116). Die Verantwortung ist die ‚wesentliche, primäre und grundlegende Struktur der Subjektivität‘. Levinas wendet eine Metapher des Knotens an, um die Grundstruktur der Subjektivität als Verantwortlichkeit festzuhalten (vgl. EU, 72). Die Subjektivität somit die Verantwortlichkeit ist das ursprüngliche Für-einen-Anderen; meine Selbstverantwortung übernimmt die Verantwortung des Anderen, ich bin *für* seine Verantwortung selbst verantwortlich (vgl. EU, 73). In der Stellvertretung liegt der letzte Sinn der Verantwortung (vgl. WGD, 98).

Das Infragestellen des Ichs bedeutet seine Verantwortung für den Anderen, sie ist eine Auserwählung zur radikalsten Verpflichtung und zum totalen Altruismus. Zur Übernahme einer Verantwortung ist nur die „unreduzierbare Subjektivität“ im

¹⁴⁹ J. Derrida: Den Tod geben. 1994 : 398

¹⁵⁰ J. Derrida: Den Tod geben. 1994 : 398f.

¹⁵¹ Vgl. T. Habbel: Der Dritte stört. 1994 : 118

Stande. Das Ich sein heißt, sich der Verantwortung nicht entziehen können, es vollzieht sich als „ein Anschwellen der Verantwortung“ (EE, 175f.).

Ich stütze den Anderen, indem ich seine Last trage, die ich ihm abnehme, damit setze ich seine Substantialität über mich. „Der, für den ich verantwortlich bin, ist auch der, dem ich verantwortlich bin“. Die doppelte Bewegung der Verantwortung verbietet mir die Gleichstellung der Verantwortung mit dem Mitleid, denn es ist derselbe, dem ich die Rechenschaft schulde und für den ich gleichzeitig Verantwortung trage (vgl. EE, 176).

Die Unhintergebarkeit, die Ausgesetztheit der Verantwortungssituation geht von dem aus, „den ich weder in meinem Schoß getragen noch zur Welt gebracht habe“, den habe ich schon immer auf dem Hals (JS, 204).

In der Verantwortung für den Anderen liegt das Individuationsprinzip. Levinas ortet den einzigen absoluten Wert in der Fähigkeit des Menschen, dem Anderen den Vortritt vor sich zu lassen (vgl. ZU, 138f): „Bitte, nach ihnen!“ In dieser alltäglichen Floskel ortet Sandherr die Geduld des Ich und die Priorität des Anderen: „Die unauslotbare ethische und religiöse Tiefe der Oberfläche, des ritualisierten Tuns, ist eine spezifische jüdische Erfahrung; sie deckt den ungedeckten Gedanken, daß die ethische Nachordnung des Ich in einer bewußtseinsfernen Tiefe mit dem *après* des Geschöpfes korrespondiere. [...] Der Nächste erweckt im Subjekt die Ahnung seiner vor-ursprünglichen Passivität, seines Ausgesetztseins, seiner Empfänglichkeit und Ungleichzeitigkeit. Diese unerinnerbare Erinnerung öffnet das Subjekt für die Priorität des anderen Menschen, sie bereitet es zum Empfang der Unterweisung, zum Hören der Bitte“.¹⁵²

Die offensichtliche asymmetrische ‚Schieflage‘ der Verantwortung zwischen mir und dem Anderen wird am deutlichsten sichtbar bei der Frage nach der Verantwortlichkeit des Anderen gegenüber mir, denn die Verantwortung des Anderen „ist seine Sache“ (EU, 75). Meine Position erlaubt keinen reziproken Lösungsvorschlag zu denken, denn meine Verantwortung endet nicht einmal bei drohender Lebensgefahr. Die Verantwortlichkeit des Ich reicht bis zur „Unmöglichkeit, ihn allein dem Geheimnis des Todes zu überlassen“, sie vollzieht sich im Empfang der Gabe als „für den Anderen zu sterben“ (WGD, 214). Meine Position ist die des Untertans, sie ist am treffendsten mit dem Satz von Dostojewski erfassbar: „Ein jeder von uns ist vor allen an allem schuldig, ich aber bin ich es mehr als alle anderen“. „Das Ich hat immer ein *Mehr* an Verantwortlichkeit als alle anderen“ (EU, 76). Die Konsequenzen dieser

¹⁵² S. Sandherr: Die heimliche Geburt des Subjekts. 1998 : 197f.

asymmetrischen Verantwortung beschreibt der Talmud: „Je gerechter ich bin, desto strenger wird über mich gerichtet“ (SF, 34). Habel unterstreicht, dass die einzig mögliche Interpretation der uneingeschränkten unbegrenzten Verantwortung des Ich nur im Kontext des Transzendierens, das über das Sein hinausweist, folgen kann: „Indem Levinas das Begehren ethisch in der Idee des Unendlichen interpretiert, ereignet sich die Verantwortung des Ich für den Anderen als Verunendlichung, als Infinition. Als solche kann [er] die Verantwortung nicht begrenzen, sie ist immer schon die unendliche, unbegrenzte Verantwortung des Ich für *den* Anderen“.¹⁵³ Hatstrup sieht in diesem oft angewandten Spruch „die anarchische Berufung der Asymmetrie, die allem freiheitlichen Wollen und begrifflichen Erkennen voraus liegt“¹⁵⁴. Die Einseitigkeit der Beziehung zum Anderen zeigt sich deutlich im folgenden Zitat: „[I]ch habe für den Anderen verantwortlich zu sein, ohne mich um die Verantwortung des Anderen für mich zu kümmern. Beziehung ohne Wechselbeziehung oder Liebe zum Nächsten, die Liebe ohne Eros ist. Für-den-anderen-Menschen und dadurch Zu-Gott!“ (WGD, 20f). Der Fokus dieser Aussage auf den Akt des Transzendierens, liegt nach Schmied-Kowarzik keineswegs in einer methodologischen Aporie, sondern es „steht doch dahinter vielmehr auch die existentielle Erfahrung von Auschwitz [...], wo den Gequälten, Gefolterten und in den Tod Geschickten sogar dieses Letzte verweigert wurde, Antlitz sein zu dürfen. Hier, im totalen Zerschlagen jeglicher menschlicher Gegenseitigkeit, blieb den Opfern nur noch das „Opfer“, ins Unendliche hinaus, Mensch zu bleiben vor Gott“¹⁵⁵

Subjektivität – Wille

Staudigl¹⁵⁶ hebt die Unterschiede in der Einschätzung von Willen bei Levinas und Kant hervor. Levinas widersetzt sich der traditionellen Gleichsetzung von Wille und Vernunft - „[d]er Wille ist praktische Vernunft“ - die ohnehin nur formale Züge trägt. Die Erfolglosigkeit des Postulats der Unterordnung des individuellen Willens unter die Autonomie der Vernunft zeigt sich in der Brutalität der Geschichte: „Schlechtes Gewissen am Ausgang von Jahrtausenden der siegreichen Vernunft, [...] der politischer, doch blutiger Bruderkriege, eines Imperialismus, der sich für die Universalität hielt, der Menschenverachtung und der Ausbeutung, und, bis zu diesem Jahrhundert, zweier Weltkriege, der Unterdrückung, der Völkermorde, des Holocaust, des Terrorismus, der

¹⁵³ T. Habel: Der Dritte stört. 1994 : 117

¹⁵⁴ D. Hatstrup: Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen. 1999 : 310

¹⁵⁵ Schmied-Kowarzik: Ethik. 1991 : 377f.

¹⁵⁶ Vgl. B. Staudigl: Ethik der Verantwortung. 2000 : 174 - 180

Arbeitslosigkeit, des unverminderten Elends der Dritten Welt, der gnadenlosen Doktrinen des Faschismus und des Nationalsozialismus und bis zum unüberbietbaren Paradox der Verkehrung der Verteidigung der Person in Stalinismus. Hat die Vernunft immer den Willen zu überzeugen vermocht?“ (ZU, 231)

Das Singuläre am subjektiven Willen bewahrt seine Handlungsunabhängigkeit von dem Universalen: „*Das Individuelle und das Persönliche sind notwendig, damit das Unendliche sich als Unendliches ereignen kann.*“ (TU, 316) Das Unendliche, die Transzendenz ist nur in der Begegnung mit dem Anderen möglich, in der die Trennung bestehen bleibt: „Wenn dagegen die Subjektivität bestehen bleibt als getrenntes Seiendes, das in Beziehung steht mit einem absolut anderen Anderen [...], wenn das Antlitz die erste Bedeutung bringt, d.h. das eigentliche Entstehen des Rationalen, dann unterscheidet sich der Wille grundsätzlich vom Intelligiblen, das er nicht begreifen [...] muß; denn die Intelligibilität dieses Intelligiblen liegt gerade in dem ethischen Verhalten, d.h. in der Verantwortung, zu der das Intelligible den Willen einlädt. Der Wille ist frei, diese Verantwortung zu übernehmen, wie es ihm gefällt; er ist nicht frei, diese Verantwortung selbst abzulehnen, er hat nicht die Freiheit, die vernünftige Welt, in die ihn das Antlitz des Anderen eingeführt hat, nicht zu kennen. Im *Empfang des Antlitzes öffnet sich der Wille der Vernunft.*“ (TU, 317) In diesem letzten Satz wird der Unterschied zu Kant am deutlichsten: Verantwortung, Ethik kann nur in der Begegnung mit dem Anderen entstehen, in der sich Wille der Vernunft öffnet und nicht weil sich der Wille der von ihm erkannten universalen Prinzipien unterordnet. Levinas geht nicht von der Unterordnung des Willens unter die Vernunft aus, denn dadurch, dass er den Willen der Ordnung der Ethik und nicht der Ordnung der Ontologie überlässt, wird der Wille „für das von der Vernunft Gebotene“ offen¹⁵⁷.

Verfolgung

Elisabeth Weber nähert sich Levinas aus einer Perspektive des bis dato ‚Unmöglichen, Unaussprechlichen, Udenklichen‘ an, indem sie die Negationspräposition ‚Un‘ schonungslos abzutrennen versucht, damit das „*jamais vous ne saurer*“¹⁵⁸ nicht völlig dem Vergessen preisgegeben wird und in diesem Sinne ist auch die Widmung in *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* zu verstehen: „*Dem Gedenken der nächsten Angehörigen unter den sechs Millionen der von*

¹⁵⁷ B. Staudigl: Ethik der Verantwortung. 2000 : 174-180

¹⁵⁸ M. Blanchot: Textes pour Emmanuel Lévinas. 1980 : 86f.

den Nationalsozialisten Ermordeten, neben den Millionen und Abermillionen von Menschen aller Konfessionen und aller Nationen, Opfer desselben Hasses auf den anderen Menschen, denselben Antisemitismus“.

Der zentrale Begriff der Verfolgung, den Levinas aus dem realen Kontext in den neuen philosophischen Diskurs einführt, entzieht sich der traditionellen philosophischen Wiedergabe. Levinas zeigt, „dass im Denken ‚nach Auschwitz‘ derjenige, der schreibt und derjenige, der liest, die Begriffe, die Welt, den Anderen, sich selbst nicht mehr setzt (*pose*), sondern sich ihnen aussetzt (*expose*), mehr noch, an sie ausgesetzt, ausgeliefert wird“¹⁵⁹.

Aus der Perspektive des Subjekts liegt in dem unvordenklichen Verfolgungsmodus eine Ablehnung der Suspendierung der Verantwortung vor, die bis zur Solidarität mit dem Verfolger geht: „Als wäre die Verfolgung durch den Anderen im Grunde die Solidarität mit dem Anderen“ (JS, 227). Gürtler zeigt die Schwierigkeit bei der Rezeption dieses Satzes vor allem in Deutschland auf, denn dem Ausschluss des Widerstandes folgt die Klageliedaufforderung: „Die Wange bieten dem, der schlägt, und Schmach erdulden bis zur Sättigung“ (JS, 246). Nach Gürtler ist der Widerstand allerdings „der Ernstfall einer Verantwortung für die Verfolgung und der notwendigen Solidarität mit dem Verfolger“.¹⁶⁰

Subjektivität im Anklagefall wird durch die Verfolgung des Ich zum Sich gebracht, als Folge der unverschuldeten Schuld, als Folge der Anklage auf die der Verfolgte nicht antworten kann, für die er allerdings die Verantwortung nicht abweisen kann (vgl. JS, 273; A27). Levinas stellt einen Zusammenhang von Sensibilität, Verfolgung und Mutterschaft her. „In der Mutterschaft bedeutet die Verantwortung für den Anderen, die bis zur Stellvertretung für den Anderen geht und bis zum Leiden sowohl unter dem, was die Verfolgung bewirkt, als auch unter dem Verfolgen selbst, an dem der Verfolger zugrunde geht“ (JS, 171). Die Mutterschaft, das „Seufzen des Schosses“¹⁶¹ trägt auch noch die Verantwortung für das Verfolgen des Verfolgers (vgl. JS, 171).

Weil die Subjektivität Sensibilität ist, ist sie Verwundbarkeit und Ausgesetztheit (vgl. JS, 168), sie kann sowohl genießen als auch geben, d. h. sie ist Egoismus und Alterität. Die ethische Beziehung wird als Verfolgung, als traumatische Verletzung, als eine immer fordernde Gewalt (vgl. JS, 51) ohne *Apriori*, ohne Apologie, ohne

¹⁵⁹ E. Weber: „...buchstabieren bis aufs Blut“. 2005 : 59

¹⁶⁰ S. Gürtler: Elementare Ethik. 2001 : 168

¹⁶¹ Im Zitat wird durch Anwendung des biblischen Ausdrucks „rakhamin“ - ‚erbarmen‘ ein Bezug zum hebräischen Wort „rekhem“ – ‚Gebärmutter‘ hergestellt; „es handelt sich um ein Erbarmen, das wie eine Bewegung des mütterlichen Schoßes ist“. In: HaM, 95, Anm. 6, sowie in JS, 171 Anm. i.

Logos beschrieben (vgl. JS, 270, A27). Der Hass, der mich im Antlitz des Nächsten entgegnet, der mich verfolgt, macht mich besessen um diese Verfolgung durchzuhalten (vgl. JS, 246). „Die Besessenheit ist Verfolgung: die Verfolgung macht hier nicht den Inhalt eines Wahnsinn gewordenen Bewußtseins aus: sie bezeichnet die Form, nach der das Ich affiziert wird und eine Auflösung des Bewußtseins wird“.¹⁶²

Ich bin vorgeladen, ich bin angeklagt von den Anderen, es handelt sich um eine grundlose, „bedrängende, verfolgende, obsessionelle Anklage“ (JS, 244). Die Nähe des Anderen belastet mich, ich kann ihr mich entfliehen, sie verfolgt mich, ich habe ‚schlechtes Gewissen‘. Dem Verfolgten hilft die Sprache nicht beim Verteidigen, die Verfolgung schließt die Verteidigungsrede aus. „Die Verfolgung ist genau der Moment, in dem das Subjekt ohne die Vermittlung des *Logos* getroffen oder berührt wird“ (JS, 270).

Freiheit

Die Relation Freiheit-Verantwortung bei Levinas steht im Gegensatz zu der bisherigen Voranstellung der Freiheit durch die europäische Philosophie, die „sich meistens für die Freiheit und das Selbe entschied“, in der der Autonomie das Vorrecht der Primogenitur erteilt wurde (SpA, 187), in der es zur Identifikation von Wille und Vernunft kam (vgl. TU, 315). Der Freiheitsbegriff geht von der Autonomie des Subjekts aus, das Vermögen der Freiheit als ihre Voraussetzung ist an die Vernunft gekoppelt. Selbstbestimmendes Subjekt handelt nach seinem freien Willen und selbstverantwortlich. Die Autonomie geht von der Voraussetzung aus, dass die Freiheit sich selbst genügt und auf Rechtfertigung verzichtet, alles Fremde als Hindernis überwindet und integriert, in der so begründeten Freiheit, siegt das Selbe (vgl. SpA, 188) oder die ‚Freiheiten‘ führen Krieg gegeneinander (vgl. SpA, 191).

Die soziale Ordnung wird aus der unbestreitbaren Rechtmäßigkeit der Freiheit abgeleitet (vgl. SpA, 203). Die unterste Form der idealistischen Freiheit und derer, „die sich Freunde der Wahrheit und Feinde der Meinung nennen“ (SpA, 195), ist die Freiheit eine Freiheit der Entscheidung; die wahre Freiheit bestand im Gehorsam gegen die universelle Vernunft, so geht auch die Freiheit von Heidegger, ohne sich

¹⁶² E. Weber: Nachdenken als Nachdenken. 1990 : 270

selbst in Frage zu stellen, der Gerechtigkeit voraus (vgl. SpA, 195), hier wird das Primat der Freiheit vor der Ethik bestätigt (TU, 55), der Mensch steht unter der Macht der Freiheit, statt sich der Freiheit bemächtigen (vgl. SpA, 192).

Ich als Subjekt, kann mich dem Antlitz, dem Anderen, seiner Bitte nicht entziehen, mein Wille ist frei, er kann die Verantwortung für den Anderen übernehmen. Die Grenze meiner Freiheit liegt in der ethischen Form, d. h. darin, dass mein Wille nicht die Freiheit besitzt, die Verantwortung abzulehnen (vgl. TU, 317), es ist eine Verantwortung, die vor dem Paar Freiheit-Unfreiheit liegt; diese Verantwortung „ist nichts anderes als die menschliche Brüderlichkeit, die der Freiheit vorausgeht“ (JS, 257). Meine Verantwortung ist die widersprüchliche ‚Verantwortung für eine fremde Freiheit‘ (vgl. WGD, 41). Im Antlitz des Anderen, in der Nähe vernehme ich ein Gebot, welches aus einer unvordenklichen Vergangenheit kommt, die paradoxerweise niemals Gegenwart war und die ihren Anfang keiner Freiheit verdankt (vgl. JS, 198f), der Ruf des Anderen ist keineswegs ein Ruf in die Freiheit, sondern er ruft mich ausschließlich in die Verantwortung. In der unendlichen verpflichtenden Verantwortung für den Anderen liegt die „Loslösung des Verantwortungsbegriffs vom *Verursacherprinzip*“.¹⁶³

Gadacz widmet sich der Unterscheidung zwischen der ontologischen Freiheit, die in der Immanenz des Seinssystems liegt und der metaphysischen Freiheit, in der Transzendenz und Verlangen vorherrschen. In der ontologischen Freiheit kommt es in erster Linie zur Identifikation des Selben (vgl. TU, 50). Die Freiheit der Hypostase - die erste Freiheit - ist noch keine Willensfreiheit, sondern eine Freiheit des Anfangs; sie ist immer egoistisch aber nicht heroisch: „Im 20. Jahrhundert [lehrte uns] die Erfahrung, [...] daß der Hunger und die Angst über allen menschlichen Widerstand und alle Freiheit Herr zu werden vermögen. [...] Die Freiheit besteht darin zu wissen, daß die Freiheit in Gefahr ist“ (TU, 38). Die ontologische Freiheit verwirklicht sich, so Gadacz, nur als „Bei-sich-Sein“ in der Welt (TU, 42: ‚Bei-sich-zu-Hause‘). Durch mein Können bin ich frei, alles steht zur meiner Verfügung: „Alles ist hier, alles gehört mir“, ich herrsche über die Welt (TU, 42). Die philosophische Überheblichkeit zeigt sich, wenn die Argumente der Freiheit des Ich, mich zum Anwesenden der Weltschöpfung machen und meine Verantwortung kann nur die freiwillige Verantwortung abdecken (vgl. JS, 271). Die ontologische Freiheit ist eine Freiheit der Macht, der Herrschaft: „Dies ist

¹⁶³ S. Gürtler: Elementare Ethik. 1998 : 149

die Definition der Freiheit: sich selbst dem Anderen zum Trotz erhalten und allen Relationen zum Anderen entgegen die Alleinherrschaft des Ichs aufzubauen“.¹⁶⁴

Die letzte Stufe des ‚Bei-sich-Seins‘ nimmt die Universalität ein: ich muss mich um frei zu sein, einer höheren objektiven Freiheit des Gesetztes, welchem der Wille fremd ist, unterstellen, „indem meine Freiheit mit der Freiheit der Anderen in Einklang gebracht wird“ (TU, 114).

Ein Entkommen aus der Falle der ontologischen Freiheit geschieht nur im „Empfang des Anderen, der Anfang des sittlichen Bewußtseins ist es, der meine Freiheit in Frage stellt“. In der Blöße, in der Offenheit des Blickes des Anderen setzt er sich mir nicht wie eine andere Freiheit aus (TU, 284), hier „kann ich nicht mehr können: Die Struktur meiner Freiheit kehrt sich vollkommen um“ (SA, 198). „Meine willkürliche Freiheit liest ihre Schande in den Augen, die mich ansehen“ (TU, 368), aber auch meine Gewalttätigkeit (vgl. TU, 248), denn „in der Scham entdeckt die Freiheit ihren mörderischen Charakter, ich bin ‚Usurpator und Mörder‘ (vgl. TU, 116; SA, 204, EN, 113).

Die Freiheit ist kein Gattungsbegriff, so Funk, sie ist einzigartig; sie braucht, um zu sein, immer eine andere Freiheit. Die Verwirklichung der Freiheit des Anderen geschieht „in der Zusage und Absage, Ergänzung und Beschneidung, Sagen und Sich-sagen-lassen“. Ich kann mir nur von der anderen Freiheit etwas sagen lassen, somit nur von dem Anderen,¹⁶⁵ Freiheit als die Ermöglichung der Würde je Anderer und von Anderen her.

Im Ausdruck des Anderen wandelt sich das bis dato fassbare Sinnliche in einen unüberwindlichen Widerstand, der sich meinem Zugriff entzieht (vgl. TU, 283), dieser ethische Widerstand eröffnet die Dimension des Unendlichen, die Transzendenz des Anderen (vgl. SA, 199; TU, 286), diese ist ursprünglicher, fundamentaler als meine Freiheit (vgl. TU, 120; SA, 205). Durch die Verpflichtung an die Verantwortung für den Anderen kommt es zur Umkehr des *conatus*, er verliert seine ontologische Gültigkeit (vgl. WGD, 215). Die Menschlichkeit des Für-den-Anderen zerreißt das ‚gute Gewissen‘ des *conatus essendi* (vgl. WGD, 195), das ‚schlechte Gewissen‘, das vom Antlitz des Anderen an mich herantritt, stellt mich in Frage (vgl. WGD, 256). Levinas will die Konzepte, in denen die Wahrheit auf Freiheit gründet, in denen die Freiheit als Maß des Seins gilt (vgl. TU, 439), in denen die Freiheit der Gerechtigkeit vorausgeht (vgl. SpA, 195) sowie in denen sich die Freiheit durch die Freiheit

¹⁶⁴ T. Gadacz: Freiheit und Verantwortung. 1991 : 331-359. Hier: 350. Vgl. TU, 55.

¹⁶⁵ Vgl. R. Funk: Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Lévinas. 1989 : 199

rechtfertigt, umkehren. „Für die Freiheit hätte es keinen größeren Skandal gegeben als die Entdeckung der Endlichkeit“ (TU, 440). Der Andere bedeutet die Grenze meiner Freiheit, sein Empfang, sein moralisches Bewusstsein stellt meine Freiheit in Frage (vgl. TU, 118, TU, 143, SpA, 202), meine Freiheit ist dem Urteil des Anderen ausgesetzt (Vgl. SpA, 208). Die Existenz als die eingesetzte Freiheit ist das moralische Leben, „es ist durch und durch Heteronomie“ (SpA, 204).

Im Freiheitsbegriff liegt der grundlegende Unterschied im Verhältnis von Freiheit und Verantwortung, woraus sich eine rigorose Abgrenzung zu den bisherigen Freiheitstheorien ergibt. Dieser Freiheitsbegriff bricht mit der Autonomie des Subjekts, mit dem Imperialismus des Selben, mit der Auflösung des Anderen (vgl. SpA, 190), d. h. mit dem „uralten Triumph des Selben über das Andere“ (TU, 120), denn das Reduzieren des Anderen „ist Aneignung und Macht“ (SpA, 190).

Das Neue im Verhältnis von Freiheit und Verantwortung liegt in der Voranstellung der Verantwortung vor der Freiheit: „Verantwortung des Ich für den Anderen, begründet in der vorphilosophischen ‚Erfahrung‘ des Antlitzes, geht jeder Freiheit voraus“.¹⁶⁶

Das ethische Bewusstsein „ist fundamentaler als die konkrete Form dessen, was der Freiheit vorausgeht (vgl. SpA, 205), es ist die Verantwortung, „die der Freiheit vorausgeht“ (SpA, 327). „Das Primat der Freiheit als Ursprung und Telos ethischen Handelns wird zu einem Primat der Verantwortung für den anderen Menschen gewendet. Es ist der Anspruch des Anderen, der mich in meiner Möglichkeit des freien Handelns [...] hervorruft. [...] Erst durch den Anderen wird sie zur gerechtfertigten Freiheit“.¹⁶⁷

Die ethisch relevante und uneingeschränkte Voranstellung der Verantwortung vor der Freiheit nähert Levinas und Havel auf eine ungewöhnlich verbindende Art an, die sich im praktischen Vollzug bewährend vollzieht.

Menschsein

Die Geschehnisse des 20. Jahrhunderts lassen die Frage der Menschlichkeit auf extremste Weise neu aufkommen, denn es zeigte sich eine unüberbrückbare Defizienz aller ‚erprobten‘ moralischen, philosophischen wie theologischen Theorien. Levinas erkannte, dass es absolut unmöglich sei, im Sinne von Teil-Korrekturen, die sich in erster Linie auf das Normenregelwerk beziehen, einen angemessenen ethisch-

¹⁶⁶ T. Habel: Der Dritte stört. 1994 : 37

¹⁶⁷ S. Gürtler: Elementare Ethik. 1998 : 148f

philosophischen Ansatz entgegenzusetzen, sondern es erforderte ein Denken des ‚Anderen in mir‘ (vgl. JS, 157), in dem die Radikalität der Verantwortungsproblematik zum Fundament einer nicht erneuernden, sondern einer völlig neuen Ethik der Ethik wurde.

Das Wesen des Menschen wird von zwei Ordnungen bestimmt: Ordnung des Seins und Ordnung des „Seins-für-den-Anderen“, die nicht einzeln, sondern nur in der Gegenseitigkeit bestehen können, denn das Übergewicht der Einseitigkeit impliziert die Möglichkeit des Irrtums, den auch ‚Vernunft und Freiheit‘ konnten die Unmenschlichkeit nicht verhindern. Menschlichkeit des Menschlichen ist das Sein ohne seine Bedingung, es ist die Selbstlosigkeit, das „Anders-als-Sein“ in ihrer Abwesenheit (vgl. EU, 77). Heidegger, der die Wirklichkeit des Menschen in Sorge um seinen eigenen Tod findet, entgegnet Levinas „daß erst die Sorge um den Tod des anderen Menschen die Menschlichkeit des Menschen ausmacht“¹⁶⁸, es ist nämlich die Fähigkeit des nicht-intentionalen Bewusstseins das Unrecht mehr zu fürchten als den eigenen Tod (vgl. ZU, 186).

Den Sinn der Menschlichkeit ortet Levinas im Gesicht des Anderen, in dem sich „die Realität des Anderen in seiner unvorstellbaren *Menschlichkeit*“ offenbart¹⁶⁹, im Antlitz des Erstbesten, das *mich fordert*, in der Fremdheit des Anderen: „Ist dieses Sich-[meiner-Verantwortung]-Auferlegen, dieses Mir-Obliegen des Fremden nicht die Weise, in der ein Gott ‚auftritt‘ oder in mein Denken einfällt, der den Fremden liebt und mich durch dessen Forderung in Frage stellt?“ (WGD, 220f).

Menschsein vollzieht sich nach Wenzler, als ein Transzendieren zum ‚Jenseits des Seins‘, das auch als das „unbegrenzte Land der Güte“ (siehe TU, 360, hier: „erstreckt sich unendlich und unerforscht das Land der Güte“) genannt wird, allerdings für das Erreichen des Landes gibt es keine Garantie. „Menschsein heißt Sein für den Anderen“¹⁷⁰, somit liegt der einzige absolute Wert in der Fähigkeit, den Anderen einen unbegrenzten Vortritt vor sich selbst zu gewähren (vgl. ZU, 139).

¹⁶⁸ S. Mosès: Gerechtigkeit und Gemeinschaft bei Emmanuel Lévinas. 1993 : 365

¹⁶⁹ S. Mosès: Gerechtigkeit und Gemeinschaft bei Emmanuel Lévinas. 1993 : 366

¹⁷⁰ L. Wenzler: Menschsein vom Anderen her. 2006 : 170f.

Der Dritte

Wie weit reicht der Anspruch der ‚elementarethischen‘¹⁷¹ Beziehung zwischen dem Ich und dem Anderen aus, um die Beziehungsproblematik zu mehreren Anderen, sprich der Gesellschaft, zu rechtfertigen? Verändert sich die Ethik des Einen zu dem Anderen beim Eintritt des Dritten? Levinas antwortet: „[D]as Ethische [ist] ein ursprüngliches dem Anderen Ergeben-Sein, ein Lieben. Nur die Gerechtigkeit kann das verwischen, indem sie dieses Sich-Ergeben an den Nächsten durch ein Denken im Verhältnis zum Dritten und Vierten, die auch meine >Anderen< sind, unter ein Maß bringt oder mäßigt, aber die Gerechtigkeit ist schon die erste Gewalt“.¹⁷²

Wer ist der Dritte? Zunächst ist er anders als der Nächste doch gleichzeitig ist er ein anderer Nächster. Die Andersheit des Dritten im Verhältnis zum Anderen: „er ist anders als der Nächste“, kann nur aus meiner Position getätigt werden, indem – der Nächste und der Dritte – mir gegenüber ‚stehen‘, dabei ist die Position des Nächsten mir gegenüber anders als die Position des Dritten. Gürtler schreibt, dass der Eintritt des Dritten vom Zwang begleitet wird, indem mich der Dritte zum Übergang von der moralischen Erfahrung zum moralischen Bewusstsein zwingt. „Um die Differenz zwischen dem Nächsten und dem Dritten als Schlüssel zur Universalisierung erkennen zu können, ist zunächst die Erfahrung des unmittelbaren und absolut Anderen notwendig“.¹⁷³

Der Dritte¹⁷⁴ ist ein Nächster des Anderen (vgl. WGD, 101), er ist neben dem Anderen der indirekte Dritte für mich: „Und doch ist der Dritte als Person auch *autrui* für mich“¹⁷⁵. Meine Ausgesetztheit gegenüber dem Anderen-Nächsten ist auch meine Ausgesetztheit gegenüber dem Dritten bzw. den vielen Anderen; im Erscheinen des Anderen sieht und geht mich bereits der Dritte an (vgl. WGD, 102; TU, 307), denn „in gewissem Sinne sind alle anderen im Antlitz des Nächsten enthalten“ (ZU, 136). Die Frage des Nächsten muss sich das Ich von neuem stellen, denn die Klarheit der Einzigartigkeit meiner Für-Sorge in der Beziehung zum Anderen geht verloren, ich bin zunächst machtlos, jetzt stellt sich die Situation nicht mehr so klar, ich will doch

¹⁷¹ Den Begriff habe ich von S. Gürtler: Elementare Ethik übernommen.

¹⁷² F. Rötzer: Französische Philosophen im Gespräch. 1987 : 96

¹⁷³ S. Gürtler: Elementare Ethik. 2001 : 184

¹⁷⁴ T. Habel unterscheidet fünf verschiedene Formen des Dritten: 1) Il y a: ‚der ausgeschlossene Dritte‘; 2) Werk: die indirekte Bedeutung des Autors in der dritten Person trifft nur auf die Frühphase zu; 3) Fruchtbarkeit; 4) Illeität: ‚Jenseits des Seins ist eine dritte Person‘; 5) Der gesellschaftliche Dritte. In: T. Habel: Der Dritte stört. 1994 : 81-84. Siehe auch Bernansconi: Unterscheidung der Figuren des Dritten. In: R. Bernansconi: Wer ist der Dritte? 1998 : 87f.

¹⁷⁵ P. Delhom: Der Dritte. 2000 : 202

für den einen Anderen als auch für den anderen Anderen bzw. die Anderen sorgen, ohne sie zu benachteiligen, gar ihnen schaden. Der Andere ist mein Nächster somit ist auch der Dritte mein Nächster, und gerade hier wird die Nähe gestört (vgl. JS, 342), sie wird zum Problem, denn spätestens da muss man „vergleichen, abwägen, überlegen, man muß Gerechtigkeit praktizieren“ (WGD, 101), denn der-Eine-für-den-Anderen der Nähe ist der Anfang der Gerechtigkeit (vgl. JS, 346). Das Ich muss jetzt das Unvergleichliche vergleichen (vgl. JS, 345), denn der Dritte ist durch seine Andersheit, wie die des Nächsten, unvergleichlich, dadurch wird das Ich in die Verantwortung der beiden verpflichtend gerufen, was wiederum ein Vergleichen erfordert.

Das Vergleichen, die Koexistenz, die Gleichzeitigkeit, die Ordnung lassen eine neue objektive Dimension der Gerechtigkeit entstehen, Levinas spricht von der Stunde der Gerechtigkeit, der Institutionen, der Staaten, des universalen Rechts und von der Stunde der vor dem Gesetz gleichen Staatsbürger (ZU, 272). Die Nähe wird zum Wissen, zum Bewusstsein, ihre Bedeutung ist das reine Aneinandergrenzen. Das, was die Nähe des Anderen rigoros ausgeschlossen hat, wird mit dem Eintritt des Dritten benötigt, das Antlitz wird nun als Gesicht zwischen der Transzendenz und der Sichtbarkeit / Unsichtbarkeit sichtbar (vgl. JS, 343). Die faktische Anwesenheit des Dritten wird nicht benötigt, denn der Dritte stört die empirische Nähe nicht (vgl. JS, 349), „damit ist jedes Antlitz absolut und doch auch auf andere relativ“.¹⁷⁶ Hier zeigt sich die Ambiguität des Antlitzes, welches einmal das Antlitz des Nächsten und zweitens ein ‚Gesicht unter Gesichtern‘ ist, d. h. das nicht sichtbare und thematisierbare Antlitz ist gleichzeitig das erscheinende vergleichende Gesicht. Daraus folgt, dass die Unmittelbarkeit der Nähe beim Eintritt des Dritten gestört wird, er stellt sie in Frage (vgl. JS, 342): „Der Dritte führt einen Widerspruch in das Sagen ein, dessen Bedeutung angesichts des Anderen bis dahin nur in eine einzige Richtung ging“ (JS, 343). D. H. jetzt stellt sich die Frage des ‚Ranges‘, des Vortritts und der Verantwortung dar, denn bin ich nun genauso verantwortlich für den Dritten wie für den Nächsten? Meine Verantwortung für den Dritten wird trotz dessen, dass ich die alleinige Verantwortlichkeit für meinen Nächsten habe, geschmälert: „für den (Dritten) [kann] ich nicht gänzlich verantwortlich sein“ (JS, 343). Wie soll Ich das verstehen? Zwischen dem Nächsten und dem Dritten besteht auch eine ethische Beziehung, diese liegt außerhalb meines Machtbereichs, die Gerechtigkeitsordnung

¹⁷⁶ W. N. Krewani: Es ist nicht alles unerbittlich. 2006 : 339

mäßigt und misst meine Stellvertretung für den Anderen (vgl. JS, 346). Beim Eintritt des Dritten findet die Verantwortung eine Grenze, d. h. die unbegrenzte Verantwortung wird im Vergleich des Unvergleichlichen begrenzt (vgl. JS, 343). In diesem Zusammenhang möchte ich auf Habbels konstruiertes Beispiel hinweisen, in dem drei Personen eine außerordentlich schwierige Situation die Konsequenzen der möglichen Lösung (vier Möglichkeiten des Reagierens) im Sinne von Levinas ziehen müssen und in dem die theoretische Vorgabe der Gerechtigkeit, die konkrete Situation auch durch abwägen, urteilen nur teilweise erreichen kann: Der Andere = ein Tyrann; der Dritte = unschuldiger Gefangener; ‚das Ich‘ = dem Tyrannen untergebener Soldat. Der Andere befiehlt dem Ich, den Dritten zu töten, dieser will aber sein Leben durch eine Bitte retten. Alle Lösungserklärungen enden nach Habbel in einer Aporie, der ‚Vergleich des Unvergleichlichen‘ sowie die Begründung der Verantwortlichkeit konnten nicht erbracht werden.¹⁷⁷

Der Dritte steht in Beziehung zu einem Anderen, dieser Andere steht auch in Verbindung zu einem anderen Anderen bzw. zu unendlich vielen Anderen, die auch meine Nächsten sind. Wer hat hier den Vortritt? Alle Anderen, die mich bedrängen und verfolgen, gehen mich vornherein an (vgl. JS, 346). Hier ortet Levinas ein enges Verhältnis zwischen der Verantwortlichkeit für einen einzelnen Anderen und der Gerechtigkeit (vgl. WGD, 102). Dadurch, dass ‚das Ich‘ im Antlitz, somit in der Verantwortung die Gerechtigkeit erscheint, impliziert diese das Urteilen, Vergleichen und Abwägen. Aus meiner Position, die ich in der Gesellschaft einnehme, trete ich vielen Anderen gegenüber, deren Andersheit ich genauso akzeptiere und für die ich die Verantwortung trage, d. h. ich bin nicht nur für den einzelnen Anderen verantwortlich, die Verantwortung trage ich für alle Anderen. Ich bin durch bestimmte Forderungen, die dem Antlitz eingeschrieben sind (vgl. ZU, 201) verpflichtet, die Anderen, die Einzigen, die Unvergleichbaren zu vergleichen, obwohl jeder Mensch seine Einzigartigkeit nicht einbüßt, wird die Objektivität durch die Gerechtigkeit begründet (vgl. ZU, 203). Der Eintritt des Dritten, der stellvertretend für alle Anderen antritt, geht mit der Korrektur der Asymmetrie der Nähe zusammen, die Unmittelbarkeit der sinnlichen Nähe wird aufgelöst (vgl. JS, 345); ihre Auflösung sowie die Korrektur der Asymmetrie lässt die Vorrangstellung der Verantwortung auf alle Anderen, sprich auf alle Mitglieder der Gesellschaft ausweiten, das bedeutet aber auch, dass sich meine Verantwortung für alle darin erweisen muss, dass sie

¹⁷⁷ Vgl. T. Habbel: Der Dritte stört. 1994 : 126-130

sich beschränkt. „Das Ich kann im Namen der schrankenlosen Verantwortung dazu aufgerufen sein, auch für sich selbst Sorge zu tragen“ (JS, 285). In der Sorge um mich bin ‚ich‘ je auf mich sich selbst angewiesen, die bisherige asymmetrische Orientierung an einen einzigen Anderen, lässt mich diese hinterfragen. „Von der Verantwortung zum Problem – so ist die Reihenfolge. [...] Das außer-ordentliche Engagement des Anderen gegenüber dem Dritten appelliert an die Kontrolle, an die Suche nach der Gerechtigkeit, an die Gesellschaft und den Staat“ (JS, 351).

Ich bin nun in einer Situation, in der ich mich den Anforderungen, Ansprüchen der Anderen nicht nur stellen muss, sondern ich muss jetzt prüfen, abwägen, urteilen und entscheiden. Der Zuständigkeit einer ‚Gleichbehandlung‘ kann ich mich nicht entziehen, denn die Gerechtigkeit gründet auf der Idee der Gleichheit (vgl. ZU, 133), die Objektivierung der Verantwortung wird als das Gesagte, als Schrift, Buch, Recht und Wissenschaft sichtbar (vgl. JS, 346), aber auch einem Austausch zwischen den allen Anderen und mir, muss ich mich stellen. In diesem Austausch werde ich mit pluralen Forderungen, Ansprüchen der unendlich vielen Anderen konfrontiert, diesen muss ich nachgehen.

Die Frage der Gerechtigkeit stellt sich beim Prüfen, Vergleichen jetzt aus einer gleichberechtigten Position ein: In der ethischen, nicht-umkehrbaren Grundbeziehung zum Anderen bin ich derjenige, der von den Anderen zur Verantwortung angerufen, aufgefordert werde. Mit dem Dritten, der eigentlich schon immer da war, „der uns schon immer begleitete“ (VF, 152) verändert sich meine Position insofern, als ich ein Anderer so wie die Anderen bin, somit kann ich gleichfalls die Stelle des Anrufenden einnehmen. Meine Verantwortung, die bis jetzt ausschließlich dem Nächsten galt, muss ich auch den Anderen entgegenbringen, die Unvergleichbarkeit des Anderen - Nächsten wird durch die Gleichheit, die als Bedingung der Gerechtigkeit auftritt, zum Vergleichbarkeitsmodus (vgl. JS, 344), darin sieht Levinas „das Grundereignis der ontologisch-politischen Ordnung“¹⁷⁸. Levinas spricht weiter „von meiner Ungleichheit“, die die Gleichheit aller Anderen trägt; meine Ungleichheit bedeutet eine Asymmetrie zwischen meinen Rechten und Pflichten (JS, 347), denn „[j]e besser ich meine Pflicht erfülle, um so weniger Rechte habe ich“ (TU, 360). Hier zeigt sich, die größte Hürde, wenn nicht Unmöglichkeit zwischen den Forderungen des Nächsten-Anderen und den Forderungen des Dritten gerechterweise zu entscheiden. Eine Gerechtigkeit für mich setzt die

¹⁷⁸ F. Ciaramelli: Die ungedachte Vermittlung. 2005 : 79

Vergleichbarkeit, Vergegenwärtigung des Anderen mit dem Dritten voraus (vgl. 346), „hier kommt das Griechische in das Biblische hinein“ (AG, 22). Der Dritte ist auch für den Anderen-Nächsten verantwortlich, so gesehen bleibt mir in der Position des ‚Dritten‘, in der ich mich jetzt befinde, die Nähe zwischen dem Anderen und dem Dritten unerreichbar. „Allein *dank* göttlicher *Gnade* werde ich als mit dem Anderen unvergleichbares Subjekt“ und ich bin „Anderer für die Anderen“ (JS, 345). So hergestellte Gegenseitigkeit zwischen mir und den Anderen durch den Dritten löst die Asymmetrie der ethischen Beziehung nicht auf. Delhom begründet diesen wichtigen Umstand folgendermaßen: Die Gegenseitigkeit hat keinen Einfluss darauf, dass ich schon immer mehr Verantwortung zu tragen habe als mein Nächster. „So bleibt meine Verantwortung trotz der durch die Gnade Gottes gegeben Gegenseitigkeit meiner Beziehung zu anderen Menschen, eine asymmetrische Beziehung. Aus dieser Beziehung gründet die Gerechtigkeit“.¹⁷⁹ Die Gerechtigkeit realisiert sich „wenn ich Anderer werden kann wie die Anderen“ (JS, 350).

Die Ambivalenz des Anderen wird beim Eintritt des Dritten immer wieder unterstrichen, denn einerseits ist er ein Gleicher und andererseits ist er ein Befehlsgeber. Dem Dritten dient der Andere, der sich im Dienst mit mir verbindet und befiehlt mir, „solange ich selbst Meister bin“, d. h. der Andere-Nächste befiehlt mir, dass ich sowohl ihm, als auch dem Dritten, dem er schon dient, aufgrund der Gleichheit diene. Meine Herrschaft über mich wird nicht in Frage gestellt, allerdings meine Freiheit (vgl. JS, 308). „Die Gegenwart des Antlitzes [...] ist Blöße, Gegenwart des Dritten (d. h. der ganzen Menschheit, die uns ansieht) und Befehl, der zu befehlen befiehlt“ (JS, 308). Der Akkusativ des Personalpronomens verweist auf den Nominativ des Pronomens „wir“, somit auf die Gleichheit zwischen mir und dem Anderen. Den Gleichheitsgedanken setzt Levinas der Gerechtigkeit gleich (ZU, 261). Das „wir“ ist die „Pluralität von Menschen in einem Sagen, das vor jedem Gesagten auf den Ruf des Anderen antwortet: „Hier, sieh uns“. Die Gleichheit von „wir“, ist „die Gleichheit aller Menschen [...] im Dienst des Dritten“. Sie bedeutet keineswegs ihre Identität, sondern ihre „Geschwisterlichkeit“.¹⁸⁰

¹⁷⁹ P. Delhom: Der Dritte. 2000 : 205

¹⁸⁰ P. Delhom: Der Dritte. 2000 : 206. Diesen ‚zeitgemäßen‘ Begriff „Geschwisterlichkeit“ hat Delhom synonym für den Begriff der Brüderlichkeit von Levinas angewandt. Ich ziehe es vor, außer in Zitaten, beide Begriffe nebeneinander zu benutzen. Bernansconi weist auf den Begriff des „Zwischenmenschlichen“ hin, mit dem Lévinas möglicherweise in seinem Essays „Das sinnlose Leiden“ (1982) auf die Kritik über seine eher paternalistisch ausgerichtete Sprache, reagierte. R. Bernansconi: Wer ist der Dritte? 1998 : 100

Die Brüderlichkeit / Geschwisterlichkeit ist die Verantwortlichkeit für den Anderen, sie ist auch der Ausdruck der göttlichen Gerechtigkeit (vgl. NTL, 17f), der „unbeugsamen Gerechtigkeit“ (SF, 14): „Die göttliche Gerechtigkeit muß sich also im irdischen Gericht manifestieren, um sich die Gestalt der menschlichen Brüderlichkeit zu geben“ (NTL, 18). Die Brüderlichkeit/Geschwisterlichkeit ist somit die eigentliche Beziehung des Ich mit dem Anderen (vgl. TU, 408), sie ist unkündbar, denn „der Nächste ist Bruder“ (JS, 195), hier verzichtet Levinas auf die Singularität des Possessivpronomens ‚mein‘, um von vorherein die gesellschaftliche Dimension der Brüderlichkeit/Geschwisterlichkeit zu betonen (vgl. TU, 310), alle Menschen sind Brüder/Geschwister, die Beziehung des Anderen ist solidarisch mit allen anderen, sie konstituiert die soziale Ordnung (vgl. TU, 409), sie ist „das Mehr der Sozialität über alle Einsamkeit“ (FN, 142); „kraft dieser Beziehung umfaßt das *Wir* – die Partei – den Gegensatz des Von-Angesicht-zu-Angesicht“ (TU, 409).

Die Brüderlichkeit / Geschwisterlichkeit wahrt die Einzigartigkeit des Ich als einen Einzelnen als auch die Einzigartigkeit der Andersheit der Einzelnen, denn ich bin durch den Vater gleichzeitig auserwählt in meiner Einzigkeit als Sohn, aber auch als Bruder unter Brüdern, unter Gleichen. Die Brüderlichkeit / Geschwisterlichkeit als Vollzug meiner Auserwählung und Gleichheit ist die eigentliche Beziehung mit dem Antlitz, in dem die Asymmetrie der Verantwortung erhalten bleibt (vgl. TU, 408).

Das Konzept der Brüderlichkeit / Geschwisterlichkeit umfasst den Bereich der Nähe (vgl. JS, 208; FN, 142), der Verantwortung für den Anderen (vgl. JS, 257), die synonym angewandt werden. Die Brüderlichkeit / Geschwisterlichkeit setzt „Individualitäten voraus, deren logischer Status nicht zusammenfällt mit dem Status letzter Differenzen in einer Gattung“ (TU, 310), die Gattung „[g]ibt es erst *später als die Brüderlichkeit*“ (JS, 361), sie ist ein „außer-biologisches Verwandtschaftsverhältnis“, „gegen alle Logik“ (JS, 194). Der Versuch der jüngeren Geschichte die menschliche Gattung nach einer Wertigkeitsskala ihrer Mitglieder zu ordnen, zeigt sich im nazistischen Wahn, sich eine privilegierte Stelle nicht nur rhetorisch, sondern mit brutalster Gewalt zu durchsetzen.

Den Vorrang der Brüderlichkeit / Geschwisterlichkeit vor der Gattung sieht Levinas in der Bibel begründet, er betont ihren doppelten Aspekt, einerseits die unaufhebbare Differenz zwischen den Individuen und andererseits die Gemeinschaftlichkeit des Vaters (TU, 310); darin sieht Chalier ethische wie politische Konsequenzen, denn die

Brüderlichkeit / Geschwisterlichkeit ist somit mit dem Rassismus wie mit dem Nationalsozialismus unvereinbar. Die Brüderlichkeit / Geschwisterlichkeit stellt Levinas vor die Gleichheit und Freiheit, womit er den republikanischen Leitspruch „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ umkehrt.¹⁸¹ Die ständig mahnende, beunruhigende Funktion der Brüderlichkeit, die sowohl die politische als auch die persönliche Gewalt nicht vergessen lässt, nicht unentdeckt lassen will, „zeugt von der Güte des Guten jenseits des Seins, indem sie unter dem Ich eines jeden keine Gemeinsamkeit >entblößt<, sondern einen Punkt der äußerlichen Verletzlichkeit durch das Leiden von anderswem, des Bruders also, einen Punkt, von dem aus, [...] das Verlangen der Verantwortung *für* anderswem hervorquillt“.¹⁸²

„Die Gerechtigkeit bleibt Gerechtigkeit nur in einer Gesellschaft, in der zwischen Nahen und Fernen nicht unterschieden wird, in der es aber auch unmöglich bleibt, am Nächsten vorbeizugehen“ (JS, 347). Diese äußerst schwierig durchsetzbare Aussage zeigt erneut, dass nicht nur eine Gleichheit unter allen Anderen, sondern auch die Unvergleichlichkeit des einen Nächsten-Anderen die Voraussetzung für eine intersubjektive Gleichheit einer Gesellschaft bildet; es zeigt sich auch, dass ich keineswegs in einer Situation, in der ich gar Unvergleichbares vergleichen muss, unmittelbar, wie in der ethischen Begegnung mit dem Nächsten, entscheiden kann: „Es ist wichtig, all diese Gebilde von der Nähe her aufzufinden, wo doch das Sein, die Totalität, der Staat, die Politik, die Technik, die Arbeit immer wieder nahe daran sind, ihr Gravitationszentrum in sich selbst zu haben“ (JS, 347). Die Gerechtigkeit muss sich vor dem Einzigen immer wieder rechtfertigen, wenn ich einer unter vielen bin, „dort gibt es Korrelation und Reziprozität, dort ist Recht und Gerechtigkeit. Aber das Recht zum Recht - ist Caritas“.¹⁸³

In TU wird die Gleichzeitigkeit des Anderen und den Dritten erstellt, indem das Antlitz dadurch, dass er sich auf den Dritten bezieht, somit die Menschheit erschließt, als Gleicher vorgestellt: „In den Augen des Anderen sieht mich der Dritte an – die Sprache ist Gerechtigkeit“ (TU, 307f). Nach Gondek folgt die Gerechtigkeit demnach „nicht der Erfahrung des Antlitzes des Anderen, sondern geht mit ihr einher“¹⁸⁴, denn „immer erscheint die Gerechtigkeit durch das Antlitz, durch die Verantwortung für den

¹⁸¹ Vgl. C. Chalier: Irreduzible Brüderlichkeit. 2005 : 221

¹⁸² C. Chalier: Irreduzible Brüderlichkeit. 2005 : 228

¹⁸³ Ch. v. Wollzogen: Emmanuel Levinas. 2005 : 216

¹⁸⁴ H. D. Gondek: Gesetz, Gerechtigkeit und Verantwortung bei Levinas. 1994 : 320

Anderen, und sie beinhaltet Urteil und Vergleich“ (ZU, 133). Levinas Verweise auf die Gleichheit, erlauben ihm den Dritten als den Übergang bzw. Umschlag zu den Formen distributiver Gerechtigkeit zu sehen.¹⁸⁵ Levinas Gerechtigkeitsthese bewegt sich nach Honneth in einem spannenden Verhältnis zwischen zwei unterschiedlichen Perspektiven des Moralischen: Der Güte und des Gesetzes/Rechts¹⁸⁶, doch er berücksichtigt nicht, wie Gürtler richtig einwendet, dass die Güte bzw. Fürsorge die Bedingung für die Perspektive des Gesetzes darstellt.¹⁸⁷

Auch Delhom spricht von einem ersten und zweiten Sinn der Gerechtigkeit, so ist die Verantwortung für die Anderen, d. h. der erste Sinn, der Grund der Gerechtigkeit im zweiten Sinn, in dem es um die Handlungs-, Urteilsgerechtigkeit geht. Die Gerechtigkeit des ersten Sinnes verpflichtet mich die Gerechtigkeit des Gesetzes, Urteil anzuerkennen, ohne die eventuellen Nachteile, Beschränkungen für mich beheben zu wollen.¹⁸⁸

„In Wirklichkeit schließt mich die Gerechtigkeit nicht in das Gleichgewicht ihrer Universalität ein – die Gerechtigkeit nötigt mich, über die gerade Linie der Gerechtigkeit hinauszugehen [...]; hinter der geraden Linie des Gesetzes erstreckt sich unendlich und unerforscht das Land der Güte, das alle Hilfsmittel einer singulären Präsenz benötigt“ (TU, 360). Es gibt keine Orientierungshilfe zwischen den beiden Perspektiven: „Ich bin also für die Gerechtigkeit notwendig als derjenige, der über alle durch ein objektives Gesetz festgelegte Grenze hinaus verantwortlich ist“ (TU, 360), es kann keine Gerechtigkeit ohne Singularität geben (vgl. Tu, 362), diese Aussage impliziert die Unmöglichkeit des Vorbeigehens, des Nichtbeachtens des Nächsten (vgl. JS, 347). Die Gleichheit geht nicht der Begegnung mit dem Anderen voraus, sie wird erst im Angesicht des Anderen gestiftet, sie „bedeutet eine *Gleichheit Unvergleichlicher*, in der die Fremdheit des Fremden, [...] die Nähe des Nächsten gewahrt bleibt“¹⁸⁹. Deswegen spricht Waldenfels von einer Singularität im Plural, „*weil im Anspruch des Anderen als Fremdem der Mitanspruch aller Anderen* laut wird, und dies notwendigerweise auf einer präinstitutionellen und pränormativen Ebene“.¹⁹⁰

¹⁸⁵ Vgl. H. D. Gondek: Gesetz, Gerechtigkeit und Verantwortung bei Levinas. 1994 : 320; vgl. S. Gürtler: Elementare Ethik. 2001 : 189

¹⁸⁶ A. Honneth: Das Andere der Gerechtigkeit. 1994 : 215

¹⁸⁷ Vgl. S. Gürtler: Elementare Ethik. 2001 : 188f

¹⁸⁸ Vgl. P. Delhom: Der Dritte. 2000 : 211

¹⁸⁹ B. Waldenfels: Deutsch-Französische Gedankengänge. 1995 : 316

¹⁹⁰ B. Waldenfels: Deutsch-Französische Gedankengänge. 1995 : 317

Der Begriff der Gerechtigkeit findet seine konkrete Erfüllung nicht nur im Gleichheits- und Verantwortungsprinzip, sondern er bezieht „auch jene Verhaltensweisen [ein], die in asymmetrischen Akten der Wohltätigkeit, der Hilfsbereitschaft und der Nächstenliebe bestehen“.¹⁹¹

Die ökonomische Kategorie der Gerechtigkeit zeigt sich ungeschminkt in der sozial pragmatischen Dimension der Gerechtigkeit, zu der der komplexe Bereich des ‚Genießens‘ gehört. Der Dritte, durch den die Totalität entsteht, präsentiert sich mittelbar im Werk, hier kann er anerkannt aber auch angegriffen werden. Das Werkzeug der Gewalt ist das listige Geld: „Wettbewerb in der Rivalität und in der Konkurrenz bis hin zu den Grausamkeiten und Gewaltherrschaften des Geldes und zur blutigen Gewalt der Kriege“ (SG, 159), das Unrecht ‚des Ich‘, also der beliebigen Instanz ist somit immer ökonomisch (vgl. ZU, 45).

Gerechtigkeit und Handlung

Der Begriff der Gerechtigkeit lässt die Beziehung zum Dritten, der immer schon da war, indem die Frage „Was habe ich gerechterweise zu tun?“ zwangsweise im Angesicht der Pluralität des Menschen aufkommen lässt, im Sinne von ethischem Duo zum sozialen Trio erweitern (vgl. JS, 343; 347). „Das Unausweichliche des Dritten ist das Gesetz der Frage. Frage einer Frage, wie an den Anderen und vom Anderen aus gerichtet, dem Anderen des Anderen“¹⁹², für Levinas ist die erste Frage im Zwischen-Menschlichen, die Frage der Gerechtigkeit (vgl. FN, 147). Die Verantwortung für den Anderen kommt im Modus der Unmittelbarkeit „vor jeder Frage“ (JS, 343); der Modus ändert sich mit dem Eintritt des Dritten, denn er bedeutet die „Geburt der Frage“ und somit den Verlust der Unmittelbarkeit. Derrida spricht von gleichzeitigem Übergang von der ethischen zur politischen, juristischen sowie philosophischen Verantwortung.¹⁹³

Die Frage nach dem Umfang meiner Verantwortung betrifft mein zukünftiges Handeln, ich bin bestrebt, gerecht zu handeln, d. h. ohne gutes Gewissen, dabei werde ich in meiner unendlichen Verantwortung für den Anderen von seinem Ruf

¹⁹¹ A. Honneth: Das Andere der Gerechtigkeit. 1994 : 217

¹⁹² J. Derrida: Adieu. 1999 : 50

¹⁹³ Vgl. J. Derrida: Adieu. 1999 : 51

beunruhigt.¹⁹⁴ Der Bereich des Konkreten – die Handlung – eröffnet den Raum, der die Wahrnehmungsmöglichkeiten des einen Anderen zwar unverändert lässt, dennoch diese auf den Dritten, somit die Anderen ausweitet, was wiederum für mich einen Konfrontations-, Entscheidungszwang im Sinne der Gerechtigkeit bedeutet, indem ich einerseits die Unvergleichbarkeit des einzelnen Anderen respektiere und andererseits seine Forderungen mit denen der vielen Anderen abwäge, vergleiche, was nur unter der Voraussetzung, dass ich die Position des Meisters einnehme, erfolgen kann.

Die gerechte Handlung ist eine Handlung für den Anderen, sie ist nicht frei von Gewalt; wenn diese aber ausgeschlossen werden soll, bedarf es einer Verknüpfung von „Vernunft, Sprache und Moral“ (SF, 16). Hier tritt wiederum die Sprache als der Verständigungsmodus mit dem Anderen auf, dessen Ursprünglichkeit sich als das „Faktum des Gesprächs“ in der vorursprünglichen ethischen Sprache der Begegnung äußert. Die Begegnung als Sprache ist gleichzeitig eine gegenseitiges Erkennen sowie ein einseitiges Anerkennen, Anrufen des Anderen, das geschieht im gesellschaftlichen Kontext immer wieder von neuem: „Eben dieser *Umgang*, den das gesprochene Wort impliziert, ist das Handeln ohne Gewalt. [...] Sprechen begründet somit das moralische Verhältnis der Gleichheit und erkennt folglich die Gerechtigkeit an“ (SF, 17). Im Gebot „Du sollst nicht töten“ fallen Sehen und Hören zusammen, es ist das „Prinzip der Rede [...]“. Das gesprochene Wort untersteht der Ordnung der Moral, noch bevor es zur Ordnung der Theorie gehört“ (SF, 18).

Die gewaltsame Handlung wird einerseits als diejenige definiert, bei der der Handelnde die Aus-Wirkung seiner Handlung völlig außer Acht lässt, andererseits ist auch die Handlung gewaltsam, an der ich direkt oder indirekt nur zum geringsten Teil mitgewirkt habe (vgl. SF, 15). Levinas geht so weit, dass der Dritte, der nicht nur die Quelle der Gerechtigkeit ist, sondern er ist auch die Quelle der Repression: „Die Gewalt, die ein Dritter erleiden muß, rechtfertigt es, daß man gewaltsam der Gewalt der Anderen Einhalt gebietet“ (WGD, 104). Die Rechtfertigung ‚meines‘ Widerstandes gegenüber der Gewalt der Anderen, die sie gegen den Dritten ausüben, bedeutet keineswegs die anerkennende Durchsetzung meiner persönlichen Gerechtigkeitsvorstellung, denn der Dritte ist hier kein unvergleichliches Subjekt, sondern ein Mitglied der Gesellschaft (JS, 345), somit ist die Gewalt, die mir zur Verfügung steht, die ‚unvermeidliche‘ Gewalt der Institutionen, des Staates, des

¹⁹⁴ Vgl. P. Delhom: Der Dritte. 2000 : 262

Rechtes, in denen zwar das System der Gerechtigkeit zur Anwendung kommt, dennoch vermag es nicht zu verhindern, dass es zur ‚Ungerechtigkeiten‘ kommt, Levinas spricht von den ersten Gewaltsamkeiten in der Barmherzigkeit (VF, 153). Delhom bezeichnet dieses institutionelle ‚man‘ in zweifachem Sinne gewalttätig: „einerseits in der direkten Repression einer Gewalttat, als Folge der Schuld des Täters, und andererseits durch seine Anonymität, die die Menschen in ihrer Individualität nicht anerkennen kann“.¹⁹⁵

Krewani zeigt auf, wieso der gerechte Staat nicht von der Gewalt frei sein kann. Die ausgleichende Gerechtigkeit des Systems impliziert immer Gewalt gegenüber der Einzigkeit des Antlitzes, was wiederum zum inneren Widerspruch zwischen Vernunft und Widerruf der Vernunft, Allgemeinheit und Einzelheit führt, somit ist die Gerechtigkeit des liberalen Staates nicht endgültig. Die Gerechtigkeit erkennt sich im Widerspruch und versucht ihn durch das Infragestellen des Systems, d. h. durch die ständige Verbesserung des Systems, aufzuheben.¹⁹⁶

Die Rechtfertigung der Staatsgewalt liegt in der moralischen Notwendigkeit der repressiven Gewalt, denn meine Verantwortung ist sowohl die Quelle als auch das Maß dieser Gewalt: „Gäbe es keine Ordnung der Gerechtigkeit, so hätte meine Verantwortung keine Grenze. Es gibt kein gewisses Maß notwendiger Gewalt seitens der Justiz; doch wenn man von Justiz spricht, muß man auch Richter, [Staat] zulassen; in einer Welt der Staatsbürger leben, und nicht bloß in der Ordnung des Gegenüber“ (ZU, 134). Die Tyrannei des objektiven Urteilens der vernünftigen Institutionen zeigt sich in der Unterwerfung des subjektiven Willens: „Es gibt Grausamkeiten, die furchtbar sind, weil sie genau aus der Notwendigkeit der vernünftigen Ordnung herkommen. Es gibt sozusagen Tränen, die ein Beamter nicht sehen kann: die Tränen des *jeweils anderen*“¹⁹⁷. Die Begrenzung des Staates liegt in der Begrenzung der *caritas*, die keineswegs reziprok ist (vgl. ZU, 135), „im Judentum heißt der Gott immer der barmherzige, [...] das bezeichnet den Ort, wo das Kind bei der Mutter liegt, also Gott ist hier als Frau gedacht“ (AG, 22).

Die Gerechtigkeit erfordert demnach ein Handeln, das aufgrund der ethischen Beziehung im Bezug auf die von mir ausgehende Gewalt immer wieder von Neuem zu überprüfen, zu hinterfragen ist, denn in der Gesellschaft geht es nicht mehr nur

¹⁹⁵ P. Delhom: Der Dritte. 2000 : 266

¹⁹⁶ Vgl. W. N. Krewani: Es ist nicht alles unerbittlich. 2000 : 342

¹⁹⁷ Delhom/ Hirsch zitieren Levinas: Liberté et commandement. 1994 : 80 in Verletzlichkeit und Frieden von Emmanuel Levinas. 2007 : 32

um die ethische Beziehung zu einem Anderen, sondern hier erweitert sich die Verantwortung des Ich auf viele Anderen, somit werden die repressiven Formen des Rechts, der Institutionen, der Politik sichtbar und es muss die Gerechtigkeit für alle gefordert werden. Levinas Denken geht von der Beziehung des einzelnen Menschen zu einem anderen Menschen aus, die ethische Verantwortung für den Anderen ist dadurch, dass der Dritte schon immer anwesend war, auch eine Verantwortung für den Dritten, d. h. für alle Anderen¹⁹⁸.

Damit liegen die Wurzeln des politischen Denkens im Bereich der Ethik, d.h. in der ethischen Beziehung eines Ich zu einem Anderem, dieses Denken impliziert die Verantwortung für alle Anderen und diese wiederum kann ohne die Kategorie der Gerechtigkeit, die sowohl meine eigene als auch die Tätigkeit der Institutionen im Staat beinhaltet, nicht auskommen. Doch die praktische Durchführung der institutionellen Tätigkeit eines Sozialstaates, die alle erreichen soll-ten zeigt, dass die Gerechtigkeit für alle im gleichen Maße, d. h. als „ursprüngliche Gleichheit“ (ZU, 52) nicht durchführbar ist, Levinas spricht dabei von Gewalt, die der Gerechtigkeit wegen immer wieder hinterfragt werden muss und so wird die Aufeinanderbezogenheit von Ethik und Politik sichtbar. Der liberale Staat ist stets beunruhigt aufgrund der Verpflichtung, die dem Einzelnen zukommt, hinter der er zurückbleibt (ZU, 259), denn das Erreichen einer „vollkommener Gerechtigkeit“¹⁹⁹ gehört dem Bereich der Utopie an, hier liegt, so Lesch, der Keim einer neuen Gewalt.²⁰⁰

Die Gerechtigkeit als der Grund des Bewusstseins erfordert die Ordnung der Objektivität, des Wissens, so bin ich gefordert an diesem Wissen als ein Mit-Wissender, Mit-Gestaltender und als ein Wachsender mitzuwirken (vgl. FN, 147; ZU, 261), als Wahrheitssuchender (ZU, 261), damit die Gerechtigkeit „keine natürliche und anonyme Legalität ist, die die menschlichen Massen regiert und aus der eine Technik des sozialen Gleichgewichts entnommen wird“ (FN, 148; vgl. JS, 346). Um eine verantwortungsvolle Entscheidung zu treffen, muss ich dieses Wissen anwenden, wobei es eine doppelte Funktion erfüllt, die Derrida im Sinne von Patočka als eine „Aporie der Verantwortung“²⁰¹ nennt: es ist einerseits die Bedingung der Möglichkeit der Verantwortung, denn ohne Begründung, Bedingungen und Absicht

¹⁹⁸ Beim Begriff „(für alle) Anderen“ wählte ich die substantivische Form, um die Verbindung zu dem ethischen Anderen, die im Begriff (alle) Anderen mit-gedacht wird, zu verdeutlichen. Anmerkung M. H.

¹⁹⁹ Den Begriff „vollkommene Gerechtigkeit“ von Horkheimer zitiert Lesch in: Fragmente einer Theorie der Gerechtigkeit. 1991 : 191

²⁰⁰ Vgl. W. Lesch: Fragmente einer Theorie der Gerechtigkeit. 1991 : 191

²⁰¹ J. Derrida: Den Tod geben. 1994 : 353

kann ich keine verantwortungsvolle Entscheidung treffen, man muss wissen wie Derrida sagt, „was verantwortlich sein heißt“²⁰² und andererseits die Bedingung der Unmöglichkeit der Verantwortung, denn eine strikte Wissensentscheidung hat einen technischen Charakter, aber meine Verantwortlichkeit muss darüber hinaus reichen.²⁰³ Gerade der Verlust oder der Ignoranz der Einzigartigkeit des einzelnen Menschen trägt die Gefahren eines totalitären Staates in sich, dessen Vernunft, Wissen uneingeschränkte, totalitäre und zweckgerichtete Ansprüche, Taten beansprucht.

Entscheidend ist dieses Wissen bei der Beurteilung des gerechten Staates, ob dieser „[a]us dem Krieg aller gegen alle hervorgeht oder aus der irreduziblen Verantwortung des Einen für alle und ob er auf Freundschaften und Gesichter verzichten kann“ (JS, 348), „ob er die Einzigkeit des Angesichts und die Liebe ignorieren kann. Es ist nicht unwichtig, dies zu wissen, damit der Krieg nicht zur Einrichtung eines Krieges mit gutem Gewissen im Namen der historischen Notwendigkeit wird“ (FN, 149).

Philosophie und Politik

Die Philosophie, die als Wesen des Wissens gilt (vgl. TU, 117), fragt nach dem Wissen, welches trotz der notwendigen Objektivierung die Verantwortung für die Andersheit des Anderen nicht vergisst, sondern diese gerechte Weise um der Gerechtigkeit Willens einsetzen will, die ihre Vollkommenheit im Sinne von gutem Gewissen dennoch niemals erreichen wird. Die Philosophie als das selbstkritische Wissen geht hinter seinen Ursprung zurück (vgl. TU, 113). Dieses Wissen ist ein unbequemes Wissen, dessen erneutes Hinterfragen eine massive Beunruhigung für die zu erwartenden Antworten mit sich bringt, es ist eine Herausforderung für die „politische Struktur der Gesellschaft, die den Gesetzen und folglich den Institutionen unterworfen ist“ (FN, 147), dieses Wissen will keineswegs die Etablierung des ‚guten‘ Gewissen erreichen, somit können wir die Kritik dem Gewissen gleichsetzen.

Bereits der Initialsatz von TU spricht dieses Wissen an, indem er fragt, ob wir nicht von der Moral zum Narren gehalten werden, denn die Gewalt des Krieges macht sie unglaubwürdig, somit stellt er die gegensätzliche Position von Politik und Moral fest

²⁰² J. Derrida: Den Tod geben. 1994 : 354

²⁰³ Vgl. J. Derrida: Den Tod geben. 1994 : 353

(vgl. TU, 19). Die Philosophie ist aber auch das „Maß, das dem Unendlichen des Seins-für-den-Anderen der Nähe beigebracht wurde, und ist gleichsam die Weisheit der Liebe“ (JS, 351; vgl. ZU, 133). Der Begriff der ‚Liebe‘, der die ‚Tiefendimension der Gerechtigkeit‘ ausdrückt, soll „als Strukturprinzip der Sozialverhältnisse rehabilitiert werden, ohne in sozialromantischen Kitsch abzugleiten“.²⁰⁴ Diese Beispiele zeigen die Verzahnung der Bereiche Moral, Politik und Krieg auf, auf die die Philosophie bis heute nur ungenügende Antworten geliefert hat. Levinas bietet auch keine vorgefertigten Lösungsmodelle an, im Fokus steht der Einzelne, dessen Entscheidung erneut nur nach dem individuellen in Frage stellen des bisherigen Wissensstandes erfolgen kann und die vor allem weder der Staat noch Gott übernehmen kann. „Die Philosophie ist das Wissen der Gerechtigkeit und des Friedens, indem sie die Stimme der Verantwortung und der Gerechtigkeit im objektiven Diskurs des Rechts und der Politik immer wieder hörbar macht. Sie trägt somit zum Eindringen der Ethik in die Politik bei“.²⁰⁵

Delhom hebt den Aspekt der Geduld als derjenigen hervor, „in dem, aufgrund der Dringlichkeit der Verantwortung für die Anderen, der Lauf der unterbrochen und am Maß der Gerechtigkeit beurteilt wird. [...] Es ist der Moment des Wissens als Gewissen, das Levinas auch Philosophie nennt“.²⁰⁶

Ethik und Politik

Der Dritte steht für den Übergang von der Ethik zu Politik. Mit dem Auftauchen des Griechischen erscheint das Politische, womit das Volk, und nicht der Einzelne im Vordergrund steht.²⁰⁷ Mit dem Dritten, wie bereits erwähnt, der die Ebene der Unmittelbarkeit, Unkalkulierbarkeit, Nicht-Vergleichbarkeit, um die Ebene der Mittelbarkeit, des ‚Kalküls‘ und Vergleichs, der Regel erweitert, tritt die Sorge um die Anderen, den Dritten ein, die zum Allgemeinen führt, in dem der Dritte in das Dritte übergeht, welches sich dennoch der ethischen Verpflichtung nicht entzieht. „In der Vielheit zählt jedes Antlitz, und alle Antlitze negieren sich gegenseitig [...] jeder hat ein Recht. [...] Die Gerechtigkeit des Vergleichens kommt notwendigerweise nach der

²⁰⁴ W. Lesch: Fragmente einer Theorie der Gerechtigkeit. 1991 : 187

²⁰⁵ P. Delhom / A. Hirsch: Vorwort zu Verletzlichkeit und Frieden von Emmanuel Levinas. 2007 : 50

²⁰⁶ P. Delhom / A. Hirsch: Vorwort zu Verletzlichkeit und Frieden von Emmanuel Levinas. 2007 : 47

²⁰⁷ Vgl. E. Weber: Jüdisches Denken in Frankreich. 1994 : 123

Barmherzigkeit. Sie verdankt der Barmherzigkeit alles, aber sie verneint sie ständig. Darin liegt schon das Politische“.²⁰⁸

Mit der Formel vom ‚Guten jenseits des Seins‘ schließt sich Levinas darin an Platon an, „dass das regelbare, berechenbare Gute, das Gerechte, das Politische, an ein unberechenbares Gutes gebunden ist, das für ihn das Ethische ist“.²⁰⁹ Doch das traditionelle Denken des Allgemeinen denkt den Dritten als ein Drittes, es neutralisiert, ontologisiert und totalisiert es, so wird das Töten im Staat, „durch den Krieg, Todesstrafe, Biopolitik, im Extrem durch Völkervernichtung“ legalisiert.²¹⁰ Stegmaier zeigt die schwierige ambivalente Situation eines modernen liberalen²¹¹ Staates auf, die sich beinahe keinem Lebensbereich entzieht, in dem einerseits das Politische ohne die Verbindlichkeit, Gültigkeit des Allgemeinen kein gesetzliches Regelwerk weder einsetzen noch durchsetzen kann und in dem andererseits das Ethische, als *ein Spielraum für das Einzelne im Allgemeinen* bewahrt werden muss.²¹² Das Verhältnis der beiden Bereiche – Politik und Ethik – wird als paradoxal bezeichnet, wofür Levinas beispielhaft das ‚griechische‘ dem ‚jüdischen‘ Denken gegenüberstellt: „Die Paradoxie der griechischen ist am Begriff der *Autarkie*, die der hebräischen am Begriff der *Verantwortung*, die der modernen am Begriff der *Gewalt* festzumachen“.²¹³

Derrida hat die Verbindung zwischen Ethik und Politik als eine Notwendigkeit gesehen: „*Es braucht dieses Verhältnis*, es muß existieren, es muß aus der Ethik eine Politik und ein Recht ableiten“²¹⁴. Der Ruf des Wissens nach dem Vergleichen, Urteilen, Abwägen ist die Stelle, an der das Griechische in das Biblische hinein kommt. „Und in diesem Sinn basiert der Staat auf dem Ungenügen des Ethischen, [...] aber er beruht auf dem Ethischen, weil ich dem Dritten auch schuldig bin“ (AG, 22). Nach Critchley ist die Ethik ein „meta-politische Aufstörung der Politik um der Politik willen, [...] die sich nicht in sich selbst abschließt und damit das wird, was

²⁰⁸ E. Weber: Jüdisches Denken in Frankreich. 1994 : 121

²⁰⁹ W. Stegmaier: Die Bindung des Bindenden. 2005 : 31

²¹⁰ Vgl. W. Stegmaier: Die Bindung des Bindenden. 2005 : 33

²¹¹ Siehe die kritische Haltung gegenüber dem Liberalismus, die Levinas 1990 in einem Postkriptum zum Nachkriegstext über den Hitlerismus äußerte: „Man muss sich fragen, ob der Liberalismus genügt, um zur eigentlichen Würde des menschlichen Subjekts zu gelangen“. In: Einige Betrachtungen zur Philosophie des Hitlerismus“ von Emmanuel Lévinas. In: E. Lévinas: Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte. 2006 : 34

²¹² Vgl. W. Stegmaier: Die Bindung des Bindenden. 2005 : 34

²¹³ W. Stegmaier: Die Bindung des Bindenden. 2005 : 36

²¹⁴ J. Derrida: Adieu. 1999 : 144

Levinas eine Totalität oder ein Ganzes nennt“.²¹⁵ Derrida fordert „ein anderes internationales Recht [...], eine andere Politik der Grenzen, eine andere humanitäre Politik“.²¹⁶ Levinas' Vorstellung von der Politik war keine traditionelle, sie sollte gerade das Jenseits des Staates betonen (ZU, 259), was sich nach Delhom einerseits im Thema der Menschenrechte und andererseits in der eschatologischen Dimension der Politik manifestiert²¹⁷, denn die messianische Politik ist die Grundlage für eine bedingungslose Ethik (VF, 159).

Zu den Säulen des gerechten (nach Levinas eines liberalen, demokratischen) Staates gehören unweigerlich die Menschenrechte, es sind „Rechte, die legitimer sind als alle Gesetzgebung, gerechter als alle Rechtfertigung“, sie sind Rechte *a priori* (VF, 97), denn sie knüpfen an die *conditio humana* an, sie sind unabhängig von jeglichen individuellen Eigenschaften, sie gehen jeder Gewährung, Gesetzgebung voraus (vgl. VF, 98), d. h. sie sind bereits als Vorrang des Anderen vor dem Selbst, im Vernehmen der Bitte, des Befehls des Anderen im Antlitz auffindbar (vgl. ZU, 255, VF, 146). Die Tragweite der Gerechtigkeit der Menschenrechte aus der Güte der Brüderlichkeit / Geschwisterlichkeit ist eindeutig besser als die staatlich garantierten Rechte, diese teilt zunächst Pflichten auf, bevor sie die Rechte zuspricht (vgl. VF, 107, 109). Weder das Gesetz noch die Vernunft bestimmt ihr Maß, denn sie sind „das Maß allen Rechts“ (VF, 98).

Die Menschenrechte gehen nach Levinas auf „eine unabweisbare Autorität“ zurück, „die älter und höherstehend [ist] als diejenige, die sich schon in Wille und Vernunft spaltet“ (VF, 98). Diese Autorität der Brüderlichkeit, der Transzendenz (VF, 112) kommt „vor aller Theologie“, somit bilden „die Menschenrechte einen Schnittpunkt [...], an dem Gott ins Denken einfällt“ (VF, 113). An dieser Stelle wird der Mensch zunächst in der Nicht-Aufhebbarkeit seiner Andersheit als ein ethischer Andere betont und erst mit der Autorität der allgemein, anonymen Vernunft, die die universale Gesetzgebung ermöglicht, d. h. als Behandlung der Menschen als Gleicher, wird die politische Dimension des Menschen als Staatsbürger ersichtlich (vgl. ZU, 262). Im liberalen Staat muss die Autorität der Transzendenz kritisch auf das politische Recht reflektieren, sie muss den Staat in Frage stellen und den Menschen in seiner Einzigkeit respektieren (vgl. ZU, 262), denn die Politik muss „immer von der Ethik aus kontrollierbar und kritisierbar bleiben“ (EU, 63). Beispielhaft

²¹⁵ S. Critchley: Fünf Probleme in Levinas' Sicht der Politik. 2005 : 73

²¹⁶ J. Derrida: Adieu. 1999 : 129

²¹⁷ Vgl. P. Delhom: Einleitung zu: Im Angesicht der Anderen. 2005 : 21

stellt er das Judentum vor, in dem die politische Macht an der Seite der absoluten Moral steht, ohne „die Macht der Moral auf die übernatürliche Bestimmung des Menschen einzuschränken und ohne (gegen Hegel) sie der politischen Macht unterzuordnen, welche die allein konkrete ist“ (UG, 164).

Resümierend kann man sagen, dass die Menschenrechte die Rechte des anderen Menschen sind; sie werden legitimiert vor der „Freiheit in der Brüderlichkeit, in der sich die Verantwortung des einen-für-den-anderen behauptet, durch die sich *im Konkreten*, die Menschenrechte dem Bewußtsein als Recht des jeweils anderen manifestieren, für das ich Verantwortung tragen muß“ (VF, 108). Ich möchte zum Vergleich die Gedanken Havel zum vorliegenden Thema anführen, die die erstaunliche Nähe der beiden Persönlichkeiten verdeutlichen: „Man kann das Leben lange und sehr gründlich vergewaltigen, verflachen, abtöten, und trotzdem kann man es nicht zum Halten bringen. Wenn auch leise, langsam, und verborgen - es geht weiter; es mag tausendmal sich selbst entfremdet werden - doch findet es wieder auf irgendeine Art zu sich selbst; es kann noch so vergewaltigt werden - doch wird es letzten Endes die Macht, die es vergewaltigt hat, überleben. Und solange man das Leben nicht definitiv vernichten kann, kann man auch nicht die Geschichte zum halten bringen. Unter der schweren Decke der Starre und des Pseudogeschehens fließt ihr kleiner, geheimer Strom weiter und unterwühlt langsam und unauffällig die Decke. Es kann lange dauern, aber eines Tages muß es kommen: Die Decke kann keinen Widerstand mehr leisten und fängt an zu bersten“²¹⁸.

²¹⁸ V. Havel: Am Anfang war das Wort. 1990 : 33

II. TEIL

Wieso Václav Havel?

Der vorangehende Text, in dem ich die wichtigsten Positionen in Levinas Denken des Ethischen vorstellen versuchte (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) brachte mich beinahe zwanghaft zu einer anderen Persönlichkeit des öffentlichen Lebens, die der Gewalt der Totalität, der Tyrannei der Ideologie über Jahrzehnte ausgesetzt war, ohne sich diesen zu beugen, ohne die Freiheit vor die Verantwortung zu stellen, der die Beziehung zum Anderen stets als eine asymmetrische praktizierte: Sein Name ist Václav Havel.

Zunächst muss ich mit der Frage der Berechtigung, Begründung, der, auf den ersten Blick unzulässigen Zusammenführung einer spezifisch philosophischen mit einer praktischen Ebene eröffnen. Wie weit erlauben diese Begriffe, einen direkten Bezug zwischen Levinas und Havel herzustellen? In reinem theoretischem Sinne muss dieser Zusammenhang verneint, abgelehnt werden, doch wenn man dem Ethischen den Vorrang vor dem Theoretischen zubilligt („Vor dem Krieg waren die Altäre“; SpA, 291), was Levinas in diversen Interviews tut, eröffnet sich die Dimension des Anderen in seiner Andersheit als Quelle der Menschheit. Levinas versuchte „jene konkrete Situation zu finden, wo so etwas wie das Gute“²¹⁹, was nichts anderes ist als das Ethische, seine Sinnhaftigkeit zu finden vermag; diese fand er in der Beziehung zum Anderen, es geht um eine Ethik, „die verankert ist in unseren allertiefsten Erfahrungen“²²⁰. Unterstützend führe ich Brumliks Ausführungen über Levinas Intention an, in der er in seiner phänomenologischen Ethik keineswegs zwischen Philosophie und Nicht-Philosophie unterscheidet, sondern auf allgemeine menschliche Erfahrungen zurückgreift.²²¹ Und dadurch, dass Levinas die Themen, Probleme des / der Menschen aufgreift, die genauso Probleme, Themen seiner, unserer sowie der zukünftigen Generationen sind oder sein können, in denen das Appell zum ethischen Verhalten im Faktum der Intersubjektivität bereits angelegt

²¹⁹ H. H. Henrix (Hg.): Verantwortung für den Anderen. 1984 : 90

²²⁰ Prof. Strasser in einem Podiumsgespräch in: H. H. Henrix: Verantwortung für den Anderen. 1984 :

96

²²¹ Vgl. M. Brumlik: Phänomenologie und theologische Ethik. 1990 : 138

ist²²², ist es eine Herausforderung für diese Arbeit, einige Gedanken Levinas einer Übersetzung ins Konkrete zu überführen.

Ein erschwerendes Moment liegt darin, dass es sich bei Havel keineswegs um eine Rezeption der Philosophie Levinas handelt, diese hat er fragmentarisch erst spät nur über die Vermittlung seines Bruders kennengelernt. Worauf Havel allerdings explizit Bezug nimmt, ist die Vorrangstellung der Verantwortung, d. h. er stimmt mit Levinas überein, dass die unendliche Verantwortung vor die Freiheit tritt: „Die Verantwortung für den Nächsten liegt meiner Freiheit zuvor in einer unvordenklichen Vergangenheit, die nicht zu vergegenwärtigen ist, die niemals Gegenwart war, die ‚älter‘ ist als alles Bewußtsein von...“ (WGD, 218). Gerade hier orte ich die erste Schnittstelle, an der die Theorie in die Praxis überführt wird, die anderen Kreuzpunkte werde ich herausarbeiten versuchen. Bemerkenswert ist zunächst dabei, dass die Vorrangstellung der unendlichen Verantwortung bereits seit Havels Jugend seiner Denk-, und Handlungsweise quasi *a priori* innewohnte, ohne dass sie von der Erinnerung erfasst werden konnte.

Wissenswertes zu einigen biographischen Daten

Anfangs muss ich auf einige wichtige biographische Ereignisse hinweisen, die unverzichtbare Berührungspunkte zwischen den theoretischen Denkmodellen Levinas und den konkreten Erscheinungsformen ihrer Umsetzung bei Havel aufweisen, in denen sich der private, intellektuelle Standort im historisch-politischen Wirkungsfeld durchzusetzen versuchte. Und gerade hier liegt die Schwierigkeit einer sauberen konsequenten Trennung der einzelnen Ebenen, denn die individuelle Entwicklung der Verantwortung bildete den Bezugsrahmen für umfangreiche Implikationen aus mehreren Bereichen, die sich zwangsläufig überlappen. Dennoch bin ich bemüht, nicht nur den Grundgedanken systematisch auszuloten, sondern auch die ungeheure Kraft und Bindungsfähigkeit des Begriffes der Freiheit und vor allem der Verantwortung an andere Werte aufzuzeigen, mit denen er erwartungsgemäß, sowohl bewährte als auch neue Identifikationsmodelle im Sinne von Levinas eingeht.

Das erste und gleichzeitig das resümierende Identifikationsmodell stellt Keane vor: „Im Ausland [...] ist Václav Havel ein Synonym für Integrität, Redlichkeit und

²²² Vgl. M. Brumlik: Phänomenologie und theologische Ethik. 1990 : 130

Freiheit“²²³. Dieses Modell ist tatsächlich das typische Wahrnehmungsmodell eines zum Präsidenten gewählten Dissidenten, in dem der Freiheitsbegriff zwar eine ganze Fülle von situativen Inhalten in sich trägt, dennoch steht der Grundgedanke von Freiheit im Vordergrund, somit wird hier der Fokus auf die Willensfreiheit und Autonomie des Subjekts gelegt und der wesentliche Gedanke der Verantwortung wird jedoch nicht beachtet.

Die ursprüngliche Begrenzung auf den Bereich der Kunst, d. h. auf den Schriftsteller Havel, würde unweigerlich die Entstehungs- und Entwicklungsbedingungen der Idee der Verantwortung der Privatperson, des Dissidenten, des Politikers völlig ignorieren sowie dessen Größe und sein enormes Interessens- und Wissensspektrum minimieren. Somit beschloss ich die Untersuchungsebenen auf alle diese Ebenen auszuweiten, um möglich empirisch fundierte integrale Vergleichsperspektiven zu erfassen: Privatperson, Künstler / Intellektueller, Dissident und Politiker.

Die Biographie von Václav Havel²²⁴ zeigte zunächst nur scheinbar die Freiheit als den wichtigsten Wert in seinem Leben auf, doch die intensive Beschäftigung mit seiner Person brachte die Freiheit um ihre exklusive Stellung. Denn dort, wo die Freiheit in ihr Wirkungsfeld eintritt, gelangen wir gleichzeitig viel tiefer, in die Ebene ihres Grundes und es ist das große Feld der Verantwortung, denn: „[d]ie Verantwortung für andere sei etwas sehr Ursprüngliches und Wichtiges, und sie gehe unserer Freiheit, unserem Willen und der Wahl auch des Eigenprojekts voran, so teile ich seine (Levinas, M. H.) Ansicht völlig. Ja, diese authentische, von nichts gefilterte, Spekulationsfreie und allem bedachten ‚Auf-sich-Nehmen‘ vorangehende Verantwortung, die auf nichts überführt und von keinem psychologischen Schemata erklärt werden kann, besteht hier eher als das Ich selbst“.²²⁵

Die Verantwortung ist nicht nur die Quelle seiner theoretischen Auseinandersetzung mit der Verantwortung als Thema, sie ist vielmehr derer täglich praktizierende Umsetzung im konkreten Horizont, sie ist gleichzeitig die Bedingung für das Erschließen des absoluten Horizontes. „Patočka hat gesagt, daß das eigenartigste an der Verantwortung ist, daß wir sie ‚überall‘ haben. Ich glaube, das ist so, weil überall die Welt von ihrem absoluten Horizont ‚umgeben‘ oder ‚durchdrungen‘ ist“.²²⁶

²²³ J. Keane: Václav Havel. 2000 : 13

²²⁴ Ich setze voraus, dass die Biographie von Václav Havel zu mindestens was seine wichtigsten Daten betrifft, den Lesern bekannt ist. (Anm. H.M.)

²²⁵ V. Havel: Briefe an Olga. 1089 : 256

²²⁶ V. Havel: Briefe an Olga. 1989 : 207

Havel entwickelt seinen eigenen philosophischen Zugang zur Problematik der Welterschließung, in der die Frage nach dem Sinn im Zentrum steht.²²⁷ Es ist gerade die Extremsituation des Gefängnisses (1979-1983), die die innere Distanz des Intellektuellen, Schriftstellers, Dissidenten zum kollektivistischen Denkkonzept unter der Bezugnahme der eigenen Identität überprüft. Das Werk „Die Briefe an Olga“ ist in der Zeit der sog. ‚Normalisierung‘ entstanden. Es ist das Gefängnis, in dem nicht nur dem Verurteilten das Siegel der Macht aufgedrückt wird, gerade diese wird zum Träger einer autonomen Kraft, die keine Autonomie des Subjekts der Politik bedeutet, sondern die er aus der Verantwortung schöpft und einen Umkehrakt zur neuerlichen Wiedergewinnung der Willensfreiheit erwirkt, um seine Gedanken in Form von Briefen rechtlich ‚legal‘ nach Außen zu übermitteln. Durch sein überaus kluges Konzept gelingt es ihm, seine Fremdbestimmung durch das System, in eine verantwortungsvolle Selbstbestimmung als Bedingung des ethischen Subjekts zu umwandeln.

Der erste philosophische Blick auf die Welt

Havels Interesse galt der Geschichte, der Literatur sowie der Philosophie; mit siebzehn Jahren nahm er Privatunterricht bei J. L. Fischer²²⁸. In dieser Zeit verfasste Havel den ersten philosophischen Entwurf: *„Ein erster Blick auf die Welt“*, von dem er sich heute distanziert. Sein ausgearbeitetes ethisches System nannte er den ‚Optimalismus‘; er war überzeugt, dass der Mensch als Vernunftwesen seine Bedürfnisse nicht zu bloßer Befriedigung anwende. „Sich selbst betrachtete er als ‚weichen Humanisten‘.“²²⁹ „[I]ch wuchs in der intellektuellen Atmosphäre des Masarykschen Humanismus auf“²³⁰. Die ethischen Demokratiekonzeptionen, dazu zählt die Konzeption Masaryks, „beschreiben jene Normen und Ideale, die das

²²⁷ Siehe Falks Analyse der unterschiedlichen Ebenen, in denen er den Bezug der ‚Horizonte‘ zu den ‚Ordnungen‘ ausarbeitet: „Havel sprach mit den *Horizonten* Weltbereiche an, die auf drei Ebenen erscheinen und in jedem Fall einem menschlichen Ich zugehören. Mit den *Ordnungen* dagegen beschwor er Regelmäßigkeiten unserer Welt, die, gleichfalls auf drei Ebenen hervortretend, in die Tätigkeit des Ich zwar einwirken, aber auch ohne diese existieren können“. In: W. Falk: Václav Havels Briefe aus dem Gefängnis. 1994 : 67

²²⁸ Philosoph J. L. Fischer – Schöpfer der „Kompositionsphilosophie“, eine Art der strukturalistischen Variante des demokratischen Sozialismus. Fischer unterzeichnete einen Protestbrief gegen die Moskauer Prozesse im Jahr 1938.

²²⁹ J. Keane: Václav Havel. 2000 : 130

²³⁰ M. Simon: Václav Havel. 1992 : 50

Fundament institutioneller Theorien bilden. Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, Nächstenliebe, Respekt vor dem anderen, [...] Toleranz“.²³¹

Der Titel seiner ersten Arbeit wiedergibt zur Gänze Havels Denkweise – es ist sein Lebensmodell, es ist die ständige Präsenz des kritischen Blickes, der das Kulturelle, Politische, Sittliche von dem Individuellen nicht trennt, der das Vermeintliche zum Unvermeintlichen werden lässt, was zur Selbsterhaltung und Selbsterweiterung seiner humanen Potenziale dient. Havels Leben kann als Prozess des Suchens bezeichnet werden, indem er auf dem Wege der Selbstfindung seine ‚philosophische‘ Tätigkeit als Bedingung der Möglichkeit einer Umsetzung des ethischen Bewusstseins in die Verpflichtung der Faktizität ansieht.

Die Praxis des Theoretischen

In den folgenden kurzen Skizzen sollen die einzelnen wenigen Begriffe der Philosophie Levinas in Bezug auf Havel gestellt werden, mittels derer das Überschreiten des Theoretischen sowie dessen Integration im praktischen Kontext aufgezeigt werden sollen, d. h. in dessen situativen konkreten Rahmen, ohne dem sie sich ohnehin der Umsetzung der gesellschaftlichen, politischen Ordnung entziehen würden. Diese Überlegungen haben keineswegs zum Ziel, eine völlige Übereinstimmung zu finden, sondern sie sollen gewisse Konvergenzen feststellen, die Levinas These von einer unvordenklichen radikalen Verantwortung für den Anderen bestätigen.

Havel wächst im 20. Jahrhundert auf, in dem es in relativ kurzer Zeit (historisch gesehen) zum Aufstieg von zwei totalitären Herrschaftssystemen gekommen ist, man spricht von einem „Jahrhundert der Diktaturen“²³². Hannah Arendts Analyse der totalitären Systeme erlaubt die grundsätzlichen Gemeinsamkeiten aufzuzeigen, ohne sie gleichzusetzen: „Totalitäre Bewegungen sind diejenigen sozialen Kräfte, mit deren Hilfe totalitäre Regierungen Klassen zerstören und Massen erzeugen sowie Gesetzlosigkeit und Terror zu einem allgemeinen Dauerzustand erheben. Der totalitäre Staat drängt auf eine totale Beherrschung der Gesellschaft“.²³³

²³¹ D. Truhlar: Thomas G. Masaryk. 1994 : 35

²³² D. Schmiechen-Ackermann: Diktaturen im Vergleich. 2006 : 143

²³³ H. Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. 1995 : 723. In: S. Benhabib: Hannah Arendt. 1998 : 126

Auf der basalen menschlichen Beziehungsebene herrschen wegen seiner Herkunft (Sohn einer Unternehmerfamilie) negativ konnotierte Kategorien: die Ausgeschlossenheit, die Nicht-dazu-Gehörigkeit, die Fremdheit und Fremd-Bestimmtheit durch das System, Verfolgung und hier liegt vor allem die Basis für den Begriff des Anderen, der seinen ganzen Lebensweg mitgestalten wird und der als Impetus auf dessen Weg der unermüdlichen Suche nach einem Mit-Einander wirkt und der das Konzept des friedlichen Begegnens trotz der unzähligen Einbrüche und Zusammenbrüche in der Praxis rechtfertigt.

Seine Haltung, die er zeitweise für eine sozialistische hielt, hat er von der realen Übersetzung der Ideologie entkoppelt und so konnte er Begriffe wie Unterdrückung, Ausbeutung, die man dem Oberbegriff ‚Zwang‘ zuordnet, der ursprünglichen ethischen Ordnung unter dem Motto: „Die politische Ordnung erfordert nicht moralische Integrität“²³⁴ entziehen, denn jetzt suggerierte die neue politische Ordnung den Gemeinsinn, Sicherheit und Gemeinschaftsgefühl, das alles, was er vermisste: „[i]ch sehnte mich nach Gleichheit mit den anderen [...] weil ich mich [...] irgendwie vereinsamt, minderwertig, verloren, ausgelacht fühlte. Ich fühlte mich [...] durch meine Erhöhung erniedrigt“²³⁵ oder mit Levinas Worten: „[w]enn ich Anderer werden kann wie die Anderen“ (JS, 350). Dieser, zunächst irritierende Satz zeigt aufgrund der Verschränkung der beiden Beziehungen: einerseits der Beziehung der einen Person (Havel) zu den Anderen, andererseits seiner Beziehung zum Anderen, die Schwierigkeiten auf, weil sich die Ebene der Ethik, der Nähe und die Ebene der Politik, der Ordnung des Seins gegenüberstehen und seitens der politischen Institutionen ohnehin völlig unvereinbar sind. Havels Wunsch nach seiner Eingliederung, vor allem dessen Erfüllung, d. h. als Frage des Status eines Gliedes innerhalb der Ganzheit, bewegt sich auf mehreren Stufen, alle haben ihren Ursprung in der elementaren ethischen Beziehung, wobei sich beim Absteigen auf diese unterste Stufe mehrere Aspekte der Differenz sowie des Zusammenhörigkeitsmodus vor allem dessen Gewährung abzeichnen, womit es zu mehrmaligen Gegenüberstellungen von Ethik und Politik kommt.

Die Gleichheit sollte seitens des Sprechers keineswegs die unverzichtbare Dimension der Andersheit des Anderen nivellieren, denn darin besteht nicht nur der wesentliche Unterschied, sondern die radikale Unvereinbarkeit zwischen den Ausgangspositionen den ‚klagenden und beklagten Beziehungspartnern‘, allerdings

²³⁴ H. Arendt: Über das Böse. 2003 : 36

²³⁵ V. Havel: Fernverhör. 1991 : 9

dadurch, dass sich die beklagende Beziehung zum/zu den Anderen innerhalb des gesellschaftlich-politischen Systems ereignet, vollzieht sich dieses Verlangen nach der Gleichheit, in der sich Havel als Fremder auf den Dritten bezieht (vgl. JS, 350; TU, 308) zunächst auf der Ebene der neuen Autonomie, die als ein Ausdruck des Widerstandes gegenüber dem *Bösen* gesehen werden kann (vgl. JS, 378). Die ‚dienstliche‘ Verbindung des Dritten mit dem Fremden als den Meister kann nicht stattfinden, denn es gibt durch die Nicht-Anerkennung der Meisterschaft keine Gleichheit der gemeinsamen Ebene, diese Anerkennung wäre die Bedingung für die Gleichwertigkeit der Beziehung zwischen Havel und den anderen Mitgliedern der Gesellschaft. Doch diese Gesellschaft, die jegliche Andersheit in die universellen Kategorien überführt, „bleibt lediglich eine abstrakte Idee. [...] Das Prinzip formaler Gleichheit [...] vertuscht nur die konkrete Unvereinbarkeit von Ansprüchen, die subjektiv gesehen alle legitim sind“²³⁶, es „verlangt monolithische Einheit, Uniformität und Disziplin“²³⁷.

Die zweite Lesart dieser persönlichen Forderung wird von mir als die Suche oder der Ruf nach der Identität verstanden, die er als die andauernde Frage „wie man sein und da sein soll“, als die „endlose Konfrontation mit dem eigenen Ursprung“, versteht. Der Mensch kann seine Identität nicht besitzen, sie ist kein „ersessener ‚Platz des Daseins‘“²³⁸, sie wird an die unendliche unbedingte Verantwortung, die er als die ‚Verantwortung für alles‘ nennt, gekoppelt²³⁹: „Der Schlüssel zum Problem der menschlichen Identität ist für mich [...] das Problem der menschlichen Verantwortung“.²⁴⁰ Hiermit sehe ich Levinas Individuationsprinzip durch die Verantwortung bestätigt (vgl. ZU, 138).

Der Begriff der Freiheit

Der Andere eröffnet gleichzeitig die Dimension eines neuen Begriffes, es ist der Begriff der Freiheit: „Die Gegenwart des Anderen [...] verletzt nicht die Freiheit, sondern setzt sie ein“ (TU, 122). Im Begriff der Freiheit manifestiert sich am deutlichsten die konkrete Durchsetzung der Freiheitsidee, die den philosophisch-

²³⁶ S. Mosès: Gerechtigkeit und Gemeinschaft bei Emmanuel Lévinas. 1993 : 369

²³⁷ V. Havel: Versuch, in der Wahrheit zu leben. 1989 : 16

²³⁸ V. Havel: Briefe an Olga. 1989 : 290

²³⁹ Vgl. V. Havel: Briefe an Olga. 1989 : 287-291

²⁴⁰ V. Havel: Briefe an Olga. 1989 : 92

ethischen Rahmen im wörtlichen Sinne als solchen, in praktische Lebensvollzüge nach Vorbild vom Talmud einbindet, denn „der Talmud bleibt niemals beim Begriff stehen. [...] Wenn er Begriffe benutzt, vergisst er niemals das Beispiel, das diesem Begriff zum Modell diene“ (ZU, 260). Gerade der Umschlag von einem Abstraktionsmodell einer Andersheit, einer Freiheit, einer Verantwortung und Gerechtigkeit in ihr Konkretum des Alltags, in das jeweilige Jetzt der Entscheidung steht auf dem Prüfstein des singulären Anspruches um dessen Umsetzung. Kaum ein anderer als Havel eignet sich beispielhaft, das gedankliche Konstrukt im Realisierungsprozess auf seine Durchführbarkeit zu prüfen. Das Leben von Havel kann als eine Kette von Entscheidungen bezeichnet werden, in denen die Richtigkeit von Gesetzen, Normen keineswegs grundlos in Frage gestellt wurde, die individuelle Entscheidungssituation verlangte jedoch nach einem konkreten „Was passiert, wenn“ (ZU, 260). Die Freiheit der Entscheidung impliziert gleichzeitig den Vorbehalt gegen die unverantwortlichen bzw. totalitären Herrschaftsformen, aber wie verhält sie sich angesichts der Freiheit des Anderen, zwischen dem es auch nach Levinas zu keiner Synthese kommen kann.

Die Wahl-Freiheit

Die Gefängnisaufenthalte bilden eine ehrliche glaubwürdige Quelle der Ursprungserfahrung der Vorrangstellung der Verantwortung. Zum Schweigen konnten sie ihn – als den Feind des Gesellschaftssystems abgestempelten Verurteilten – dennoch nicht, denn hier entwickelte er eine nachhaltige ‚Überlebens-Strategie‘, indem er einerseits die Bedingungen des Menschseins der gegenwärtigen Situation (seine eigene nicht ausgenommen) dokumentierte und andererseits diese analysierte. So kann er das kommunistische totalitäre System in seinem Essay „Versuch, in der Wahrheit zu leben“ als eine sich selbst tragende Kraft beschreiben, die sich hinter der Fassade des „Höheren“, sprich der Ideologie, versteckt: „Ideologie als Attrappe gewisser >überpersönlicher< und zweckfreier Werte, die es dem Menschen möglich macht, sein Gewissen zu betrügen“.²⁴¹ „Da das >Leben in Lüge< die Grundstütze des Systems ist, ist es kein Wunder, daß das >Leben in Wahrheit< eine Grundbedrohung für das System bedeutet. Deshalb muß es härter verfolgt

²⁴¹ V. Havel: Versuch, in der Wahrheit zu leben. 1989 : 15

werden als alles andere“.²⁴² Als Mitbegründer der Menschenrechtsbewegung Charta 77²⁴³ – offiziell als Dissident – bekannte er sich zum Leben in der Wahrheit, das er „als Rebellion des Menschen gegen die ihm aufgezwungene Position“ bezeichnet, die sich allerdings immer auf das Legalitätsprinzip gründet und als „ein Versuch, wieder die Verantwortung für sich selbst zu übernehmen, es ist also ein deutlich moralischer Akt“.²⁴⁴

Die neuerliche Verhaftung im Jahre 1979 stellte Havel angesichts der vom Regime vorgeschlagenen Möglichkeit einer „verführerischen Alternative“²⁴⁵ vor eine unerwartete Herausforderung. Die nicht zu unterschätzende und auf Resonanz stoßende Internationalisierung, somit Solidarisierung mit der neu entstandenen ‚oppositionellen‘ Bewegung der Chartisten zwang das ‚Rechts‘-System zu einer Entscheidung, die die ‚Welt des Scheins‘ zwar nach Innen als Niederlage verbuchte, aber nach Außen legitimierte sie die ‚Integrität der Welt des Scheins‘, die sich dadurch allerdings scheinheilig als unberechtigt erweisen sollte. Dissident Havel ‚durfte‘ zwischen der Freiheit einer Ausreise in den Westen und dem Gefängnis ‚wählen‘. Hier hat die Freiheit, die ein wichtiger Bestandteil der Menschenrechtforderungen darstellt, nur einen „illusorischen Charakter“²⁴⁶ eines politischen Kampfbegriffes. Havel befreit diese Freiheit von der Illusion als eine Art ethische Kategorie, denn er bindet sie an die Dimension der unvordenklichen Gabe der Verantwortung an.

Diese einzigartige Behandlung, die ihm von der behördlichen Seite zukam, zeigte, dass die differenzierte offizielle Betrachtung innerhalb der Vergleichsperspektive mit den Anderen zwar das ‚Unvergleichliche‘ vergleichen wollte, allerdings schließlich ohne die Andersheit des Anderen (Havel) zu berücksichtigen, dieser wurde verobjektiviert. Der Gegensatz zwischen der Zu-Gehörigkeit, somit der Menschlichkeit als Brüderlichkeit und der An-Gehörigkeit als der Gastlichkeit, Asyl, Herberge, die allerdings entgegen Levinas einen ‚dem Fremden *ausgeschlossenen* Ort‘, einen Fremdkörper bezeichnen²⁴⁷, brachte Havel trotz der Politik, die über ihn wie in seiner *Abwesenheit* urteilt (vgl. TU, 435), zum geiselhaften Rufen des „Hier, sieh mich“, das „verantwortlich für alles und für alle“ bedeutet (JS, 253). Diese substitutive Position

²⁴² V. Havel: Versuch, in der Wahrheit zu leben. 1989 : 28

²⁴³ Der Begriff ‚Charta 77‘ wurde von Pavel Kohout initiiert. Vgl. V. Havel: Fernverhör. 1990 : 163

²⁴⁴ V. Havel: Versuch, in der Wahrheit zu leben. 1989 : 34

²⁴⁵ V. Havel: Fernverhör. 1990 : 251

²⁴⁶ V. Havel: Versuch, in der Wahrheit zu leben. 1989 : 33

²⁴⁷ Vgl. J. Derrida: Adieu. 1999 : 91f

erlaubt, im Sinne der Entscheidung „für alles und alle“, Havels Freiheit als die Freiheit-für-den-Anderen, als Verantwortlichkeit für den / die Anderen erscheinen (vgl. TU, 116), wobei es nicht um die Verteidigung des Pascal'schen Platz an der Sonne, um die Freiheit des Selben geht, sondern um die innere Freiheit.

Die aufgezwungene Wahl-Freiheit (*„liberum arbitrium“*) verlor durch den zwanghaften Charakter der Entweder-oder-Wahl ihren unbefangenen freien Entscheidungsanfang zwischen zwei ‚Möglichkeiten‘ oder zwischen der Kontingenz und Zufälligkeit, die Wahl wurde Notwendigkeit einerseits als Erklärung der kausalen Ursachen und als Freiheit des Könnens und andererseits als das Moment, das kausal nicht einholbar ist, als das Moment der reinen Freiheit, als anarchischer Charakter der Güte, die die Vorzeitigkeit der Verantwortung vor der Freiheit bedeutet (vgl. JS, 272) und um so besser versteht man seine Worte: „Je sichtbarer wir in das Gebiet der wirklichen Politik eintreten, desto deutlicher sollten wir uns an die ursprünglichen – also sittlichen – Wurzeln unseres Handelns erinnern, um desto aufmerksamer sollten wir darüber wachen, daß sich unsere Verantwortung nicht zufällig und unauffällig in verdächtiger Weise in zwei Verantwortungen aufzuteilen beginnt: eine menschliche und eine politische. Wir haben immer nur eine Verantwortung, als erniedrigte Gefängnisinsassen und gesellschaftlich Enterbte und auch als eventuelle Sprecher des nationalen Willens müssen wir uns nach ein und demselben Gewissen richten“²⁴⁸.

Verantwortung und Globalisierung

Die folgende Textsequenz verdeutlicht, das unermessliche Gewicht der Vorrangstellung der Verantwortung vor allen anderen ‚Werten‘, nicht nur für die Gegenwart, sondern für die Zukunft. Die Verantwortung für das gegenwärtige Handeln überschreitet oft aufgrund der möglichen Folgen für dieses Handeln nicht nur die gegenwärtige Generation, sondern die nächste(-n) Generation(-en). Der vorgreifende Charakter der momentanen Entscheidungen, die sich ständig im Spannungsfeld zwischen dem zureichenden Wissen als Bedingung der Möglichkeit bzw. der Unmöglichkeit der Verantwortung²⁴⁹, zwischen der Vorläufigkeit und dem Anspruch auf die Endgültigkeit des Wissens und somit der Legitimität und der Rechtfertigung des ‚tatsächlichen‘ Wissens bewegen, verlangt das Miteinbeziehen

²⁴⁸ V. Havel: Am Anfang war das Wort. 1990 : 225

²⁴⁹ Vgl. J. Derrida: Gewalt und Gerechtigkeit. 1994 : 353

von unvorhersehbaren, eventuell irreversiblen Entwicklungen, wie es Havel beschreibt: „Ich ging auf einem Feldweg zur Schule in das nahe Dorf, und dabei sah ich am Horizont den großen Schornstein einer auf die Schnelle erbauten Fabrik, die mit größter Wahrscheinlichkeit dem Krieg diente. Aus dem Schornstein quoll dichter brauner Rauch und verteilte sich über den blauen Himmel. Und ich hatte, wenn ich das sah, immer das intensive Gefühl, darin sei etwas Ungehöriges, weil so die Menschen den Himmel beschmutzen. [...] [Es] hat mich dieses „Beschmutzen des Himmels“ spontan betroffen und beleidigt; mir schien sich hier der Mensch irgendwie schuldig zu machen, etwas Wichtiges zu zerstören, willkürlich in die natürliche Ordnung der Dinge einzugreifen, und ein solches Verhalten werde sich rächen müssen. [...] Der den Himmel beschmutzende Schornstein [...] bedeutet mehr für mich: ein Symbol der Epoche [...], die die verpflichtende Bedeutung der persönlichen Erfahrung bestreitet – einschließlich der Erfahrung des Geheimnisses und des Absoluten – und an die Stelle des persönlich erfahrbaren Absoluten als Maß der Welt ein neues Absolutes aufstellt, [...] nämlich das Absolute der sogenannten Objektivität, der objektiven Verstandeserkenntnis, des wissenschaftlichen Entwurfs der Welt“.²⁵⁰

Der himmelverschmutzende Schornstein steht symbolisch für die Zivilisationsprobleme *per se*, er ist „das Symbol einer Zivilisation, die dem Absoluten entsagt, die Lebenswelt ignoriert und deren Imperative verachtet“²⁵¹, doch „das Ende der Kette von Gründen“ bildet der „Mangel an Verantwortung gegenüber der Welt und für die Welt“²⁵². Levinas wie Havel sind sich allerdings einig, dass durch die Technologie verursachten Probleme ohne die Technologie nicht zu lösen sind, worin allerdings, unsere Aufgabe besteht, ist sowohl die Wachsamkeit²⁵³ als auch das in Frage stellen der anonymen Macht des Systems, der Institutionen oder mit Havels Worten: „[D]er Stimme des Gewissens mehr zu glauben als allen abstrakten Spekulationen und sich keine andere Verantwortung zu konstruieren als die, zu der uns diese Stimme ruft“²⁵⁴.

Die Differenzlosigkeit der Betrachtung dieses ökologischen Problems, trotz der großen zeitlichen Spanne – Zeit der Kindheit und Zeit des Präsidentenamtes – ist ein auffälliges Moment, das den Anspruch auf die Gleichheit, Unaufhebbarkeit sowie auf die Ursprünglichkeit der Verantwortung erhebt, auf eine „persönliche und gleichzeitig eine globale Verantwortung“²⁵⁵.

²⁵⁰ V. Havel: Politik und Gewissen. 2002 : 315ff

²⁵¹ V. Havel: Politik und Gewissen. 2002 : 331

²⁵² V. Havel: Moral in Zeiten der Globalisierung. 1998 : 235

²⁵³ V. Havel: Politik und Gewissen. 2002 : 342 sowie Levinas in Verletzlichkeit und Frieden. 2007 : 148

²⁵⁴ V. Havel: Politik und Gewissen. 2002 : 342f

²⁵⁵ V. Havel: Moral in Zeiten der Globalisierung. 1998 : 50

Signifikante Gemeinsamkeiten

Wenn wir den Text Havels weiter verfolgen, stellen wir weitere Gemeinsamkeiten mit Levinas fest. Es ist in erster Linie der Vorrang der ethischen Beziehung, der singulären Andersheit des Anderen und dass wir sie „als die einzigen echten Ausgangspunkte zu sinnvoller menschlicher Gesellschaft“ annehmen²⁵⁶, gerade in der Frage der Gerechtigkeit in den politischen als auch sozialen Institutionen. Havels faktische Parameter der Verantwortung für den / die Anderen unterscheiden sich grundsätzlich nicht von Levinas' theoretisch - ethischer Beziehung zum Anderen bzw. der Beziehung zum Dritten, sie haben eine gemeinsame Quelle, die „Jenseits des Seins“ liegt.

Havel wie Levinas reagierten in unterschiedlichen Beispielen auf das Problem der ethischen Verantwortung innerhalb der politischen-rechtlichen Verpflichtungen, in denen es zum Vergleich, Kalkül kommen muss. Die ethische Verantwortung ist somit eine Herausforderung für die etwaigen Systeme, denn dadurch, dass mich das Problem angeht, nehme ich eine stellvertretende Position ein, „als [den] letztendlichen Sinn der Verantwortung“ (WGD, 98), ich kann nicht nur, ich muss meine Forderungen äußern, abwägen, verhandeln, so kann ich im Sinne der Gerechtigkeit die Ansichten, Regeln der Anderen auch in Frage stellen, das heißt gleichzeitig, dass das ‚Sein-für-den-Anderen‘ nicht im Universalen untergeht (vgl. TU, 443), denn der „Pluralismus vollzieht sich in der Güte, die von mir zum Anderen geht“ (TU, 445).

Den nächsten gemeinsamen Komplex betrifft der Begriff des Friedens, Levinas wie Havel haben auf die schwersten und extremsten Zeiten der europäischen Geschichte äußerst kritisch reagiert, denn die tödliche Bedrohung der maßlosen Gewalt, die nicht nur physische, sondern sozial-rechtliche sowie moralische Vernichtung bedeutete, sollte keineswegs als eine nachträgliche Begrenzung der Gewalt gelten, sondern der Frieden müsse als die Voraussetzung des Krieges bleiben (vgl. TU, 286), er fängt „als Wachwerden für die Zerbrechlichkeit des Anderen“ im „Du wirst nicht töten“ an (FN, 145f). In diesem Infragestellen des Geschehenen besteht eine Chance durch das „Eindringen der Ethik in das Politische und die Geschichte“ die Levinas als Unterbrechung bezeichnet und so kann er sie als die „Bedingung des

²⁵⁶ V. Havel: Politik und Gewissen. 2002 : 343

Friedens²⁵⁷ bezeichnen. Wenn Levinas von den Seienden redet, die berufen sind Rede und Antwort zu stehen, wie z. B. Havel, spricht er von einem Ereignis des Friedens (vgl. TU, 23).

Beide wenden Begriffe wie Liebe, Solidarität, Mitleid, Gewissen und Verantwortung an, die nicht nur an die Verbindung mit dem unmittelbaren Nächsten verweisen, es ist gerade der Dritte in seinem sozial-politischen Umfeld, der automatisch trotz der großen räumlichen Distanzen, quasi ‚distanzlos‘ an uns herantritt, für den / die das Ich in unvertretbare Verantwortung aufgerufen wird, als ein Übergang von ‚durch‘ ins ‚für‘ (vgl. WGD, 103). Das Leiden des Dritten durch den/die Anderen rechtfertigt mein Verhalten dagegen vorzugehen.

Beide fordern eine neue Politik, eine „antipolitische Politik [...] als praktizierende Sittlichkeit; als Dienst an der Wahrheit; als wesentlich menschliche und nach menschlichen Maßstäben sich richtende Sorge um den Nächsten“²⁵⁸ bei Havel oder einer Politik des gerechten Staates bei Levinas. Die antipolitische Politik ist möglich, denn sie kommt aus dem Herzen und nicht aus der These.²⁵⁹

Bei Havel reduzierte sich dieses Verlangen keineswegs auf eine theoretische Forderung an alle anonymen politischen Gemeinwesen, denn bereits in seiner schriftstellerischen Tätigkeit, aus der Position des Fremden, der von seiner grenzenlosen Verantwortung zur Selbstsorge aufgerufen wurde, engagierte er sich mit Hilfe der Sprache²⁶⁰, welche die Möglichkeiten hinter die Buchstaben eröffnete²⁶¹, die dennoch genügend Konfliktpotential in sich trug, weil sie für das System unvereinbare, nicht durchsetzbare Ansprüche beinhaltete - für die Zugehörigkeit sowie Mitgestaltung an allen sozialen Lebensformen, in denen der Andere in seiner Fremdheit nicht missachtet wurde. In diesem Zeitraum war die Sprache das Instrument des Widerstandes, die sich gegen das Selbstbild des Allmächtigkeitsmythos des totalitären Systems effizient zur Wehr setzte. Es waren keine ausformulierten Thesen oder Programme (wie in der Dissidenten-,

²⁵⁷ P. Delhom / A. Hirsch: Vorwort zu: Verletzlichkeit und Frieden von E. Levinas. 2007 : 45

²⁵⁸ V. Havel: Politik und Gewissen. 20002 : 345

²⁵⁹ Vgl. V. Havel: Am Anfang war das Wort. 1990 : 81

²⁶⁰ Die Sprache wird im Sinne von Levinas angewandt, als Sprache, die auf „ihr Jenseits“, d.h. „den ethischen Sinn“ zurückbezogen wird. „Die Sprache als System der Verständigung ist die Sprache als Begegnung mit dem Anderen nachgeordnet“. In: W. N. Krewani: Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen. 1992 : 130

²⁶¹ Levinas' Begriff der ‚Inspiration‘ drückt die prophetische Dimension der Sprache aus, von der die Sprache der Literatur nicht ausgenommen wird als die „Rückbindung an seine Spur des Dire im Dit“. In: Th. Wiemer: Das Unsagbare sagen. 1990 : 27

Präsidentenzeit), sondern die Auswirkungen der gravierendsten Probleme wurden ‚indirekt‘ im modellhaft konstruierten Alltag, praktisch jeden betreffend, denn das Zusammenbrechen des Menschseins betraf alle, ohne „emphatisch, pathetisch noch didaktisch“ zu wirken. Dennoch warnen seine Bühnenstücke vor den Verlust der Hoffnung, der Identität, der Verantwortung.

Auch in der Dissidentenphase als „Mitglied [einer] mikroskopischen Enklave von ‚Selbstmördern‘“²⁶², wurde er mit den ethisch praktischen Aspekten der Gerechtigkeit konfrontiert, der ihre ethische Koexistenz von der Seite des politischen Systems nicht anerkannt bzw. aberkannt wurde, die sich dennoch als Garant der selbstgerechten Gerechtigkeit, was nichts anderes heißt, als Garant der ideologischen Gerechtigkeit des Landes der „anderen Sitten“ - in denen Menschen „denen keine Selbsterniedrigung zu tief [war] und die immer bereit [waren] um den Mächtigen zu gefallen“²⁶³, nur um ihre Machtpositionen retten zu können - sowohl national als international behaupten wollte und konnte. Havel erkannte, dass man gegen das totalitäre System keinesfalls mit politischen Programmen erfolgreich und ehrlich entgegenwirken kann, dazu ist eine Infragestellung der politischen Entscheidungen notwendig, die mit einem bewusst kritischen Blick die Zusammenhänge, Herrschaftstechniken sowie die eingesetzten Instrumente durchleuchten und zur individuellen Auseinandersetzung bzw. zum gewaltlosen Widerstand, zum Sagen der Wahrheit und zum Hören auf sein Gewissen, ermutigen.

Es ist die Zeit, in der sich das radikale Verantwortungskonzept Levinas‘ im praktisch ethischen Bezug Havels zur Gesellschaft als die Verantwortung für die Verantwortung des Anderen verkörpert, als ‚das Ich‘ (beliebige Instanz), das für seine Verantwortlichkeit selbst verantwortlich ist (vgl. HaM, 102) und gleichzeitig als das Ich, das „über den Nächsten hinaus auch an den Dritten verweist“²⁶⁴. Die Verantwortung die Havel übernimmt, kann man mit Dostojewski beschreiben: „Wir sind alle verantwortlich für alles und alle, und ich noch mehr als die anderen“ (ZU, 134; JS, 320), denn „[w]er läßt letztlich das Leid der anderen auf sich, wenn nicht das Sein, das >Ich< sagt?“ (SF, 94) oder wie er das selbst ausdrückt: „Ich nahm eine unangemessene Verantwortung auf mich, als ob die übrigen nicht gewußt hätten,

²⁶² V. Havel: Am Anfang war das Wort. 1990 : 125

²⁶³ V. Havel: Am Anfang war das Wort. 1990 : 42

²⁶⁴ T. Wiemer: Die Passion des Sagens. 1989 : 119

was sie tun, als ob ich für das alles könnte“²⁶⁵. Havels Verantwortlichkeit äußert sich in dem, von uns meisten nicht mehr Nachvollziehbaren als „eine Unterordnung des >Sterbenkönnens< unter das >Sichopfernkönnen<“ (VTL, 94), sie nähert sich einer weiteren Dimension an, in der die Struktur des Helden ihre charakteristische Züge ausbildet, die bis zur „Furcht um mein Sein, die [über] meine Beziehung zum Tod“ (TU, 344) geht; sie ist geprägt von Vertrautheit an die geforderten Änderungen, an „ein Wollen, das [...] ein Begehren für den Anderen ist“ (TU, 345).

In dieser Phase kommt es zur zeitweisen Überlagerung der beiden Ebenen – Dramatiker und Dissident. Havel nimmt in Form der offenen Briefe an die Führungsrige (Dubček, Husák) einen direkten Bezug auf die Politik. Er äußert mutig alle seine Bedenken um die Werte, die mit dem „Sozialismus mit menschlichen Antlitz“ verbunden waren: „Sie (Dubček, Anmerkung von M. H.) würden damit definitiv demonstrieren, daß im Rahmen dieser Partei und in dieser Bewegung Werte wie Wahrheit, Charakter und Freiheit sinnleere Illusionen sind“.²⁶⁶ Havel ist besorgt, weil er sieht, dass sich unsere Verantwortung verdächtigt auf eine moralische und auf eine politische Verantwortung spaltet: „Wir haben immer nur eine Verantwortung [wir] müssen uns nach ein und demselben Gewissen richten“.²⁶⁷

Diese Phase ist eine Identifikationsphase des Privaten mit dem Politischen, in der Forderung des Mit-dem-Anderen-sein in Forderungen und die geiselhafte Position des Für-den-Anderen-sein überführt werden, es ist sowohl eine Phase eines reflexiven, sprich ontologischen Subjekts, als auch eine Phase des Verzichts des Elementaren eines sich selbst hingebenden, verwundbaren ethischen Subjekts, welchem sich durch die Verantwortung für den Anderen der Bezug zur Transzendenz eröffnet.

Zuletzt werde ich die dritte Phase – Phase des Präsidentenamtes – skizzieren, in der es zwar zwangsläufig zu Unterschieden zwischen dem Forderungsmodus und dem Ausführungsmodus des Politischen, sowie dem veränderten Freiheitsverständnis kommt, in der sich allerdings die Frage der Verantwortung enorm um einige Aspekte vertieft. Die bisherigen Forderungen, die unterschiedliche gesellschaftliche Veränderungen erbringen sollten, waren in erster Linie theoretische Konstruktionen, in denen das gesellschaftlich-politische System massiv von der Ethik als Quelle der

²⁶⁵ V. Havel: Fernverhör. 1990 : 85

²⁶⁶ V. Havel: Am Anfang war das Wort. 1990 : 17

²⁶⁷ V. Havel: Am Anfang war das Wort. 1990 : 232

beunruhigenden Wahrheitsfindung im Zeichen des Anderen bloßgestellt war, die eine neue Sensibilität für ethische Verwandtschaft des Menschen anregte, die sich schließlich für deren Durchsetzung einsetzen sollte.

Auf dieser dritten politischen Bewährungsebene, der Entscheidungsebene kommt es zur konkreten Umsetzung der angestrebten Forderungen, die teils ohne als auch mit persönlicher Entscheidungskraft als „Autonomie der Gewissensstimme“ (JS, 352) einerseits als Herausforderung an die Grenze des Durchsetzbaren kommt und andererseits als ‚Überforderung‘ die Grenze der Verantwortbarkeit überschreitet. Die ‚neu‘ gewonnene Freiheit erwies sich zerbrechlich, d. h. nicht mehr als existenzielle Freiheit sie tauchte mit der Frage ‚Was soll ich tun‘ auf, die über die Sorge um die Leere und Angst, die sich eingestellt haben, hinausging, denn die „Existenz ist nicht zur Freiheit verdammt, sondern anerkannt und eingesetzt als Freiheit. [...] Diese Einsetzung der Freiheit ist das moralische Leben“ (SpA, 204). Die Forderung, die er an sich stellt, erhöht die Verantwortung gegenüber dem / den Anderen im Sinne von Levinas (vgl. SpA, 205).

Es kommt nicht selten zur Kollision der widerstreitenden ethischen und politischen Ansprüche; Havel ist stets bemüht persönlich, gesellschaftlich, politisch – national wie international – die Koexistenz der beiden Formen zu bewahren („Neben der *Ethik* gibt es Platz für die Politik“ VF, 241), es muss jedoch in konkreten Einzelfällen von der Nähe des Anderen sowie der Verantwortung für den Anderen gedacht und entschieden werden, siehe Levinas. Zum Leben in der Wahrheit²⁶⁸ gehört die Glaubwürdigkeit, die sich an Bewährung der theoretischen Treue im konkreten Diskurs misst, gerade diese ist es, die er oft durch Hindernisse zur Deckung bringt, er zeigt, dass die Politik „auch die Kunst des Unmöglichen sein kann, nämlich die Kunst, sich selbst und die Welt besser zu machen“²⁶⁹, dies erlaubt für diese Phase ein Identifikationsmodell zwischen der Ethik und der Politik aufzustellen. Selten gibt es eine politische Persönlichkeit des Zwanzigsten Jahrhunderts, von der man behaupten könnte, dass sie die Quelle ist, in der es zum Übergang vom Ethischen zum Politischen kommt; dass das Ethische sich trotz der notwendigen Forderung nach Gerechtigkeit im Politischen, in Sorge um den Anderen wiederfindet, welche die Ausgangssituation bildet, die Beziehung zum Anderen, der besser und mehr wert ist als ‚ich‘ es bin. Die universelle Kategorie des „europäisch Guten“(er)fordert bei

²⁶⁸ Der Begriff der Wahrheit steht hier vorwiegend als ein Gegenpol zum Begriff der Unwahrheit, der Lüge.

²⁶⁹ V. Havel: Angst vor der Freiheit. 1991 : 14

Levinas eine „neue Weise des Nachdenkens über Institutionen, Gerechtigkeit, Staat und Politik“²⁷⁰, wobei man den Einen sowie den Dritten mitberücksichtigt, sie deckt sich mit Havel's ‚antipolitischer Politik‘, der Politik als praktizierende Sittlichkeit, als Sorge um den Nächsten in seinem sozialen Umfeld, die als die unendliche und unvertretbare Verantwortung für den / die Anderen verstanden werden kann, so gesehen, kann man ihn als den würdigen Vertreter dieser neuen Politik bezeichnen, in der das ethische Bewusstsein der Freiheit vorausgeht, der vorbildhaft selbst den schweren Weg vorzeichnet, der uns aus der Krise führen kann:

„Aus der Krise führt kein technischer Trick heraus, auch keine Politik als Technologie der Macht, sondern nur die Besinnung des Menschen auf seine persönliche Verantwortung. Nur indem er auf seine innere Stimme hört, sich auf das Absolute/Gott bezieht und ihn nichts gleichgültig läßt, gibt es einen Weg aus der Krise“.²⁷¹

Medien

Levinas nimmt in einem Gespräch²⁷² Bezug auf die Rolle der Medien, diese wirken funktionell auf die Bildung des Gewissens, wobei er von einer medialen Situation ausgeht, in der ich als Subjekt ‚indirekt‘ die Bereitschaft verspüre, in der ich über das politische Maß hinaus mein Engagement, meine Hilfe, meine Fürsorge anbiete, d. h. dem ‚mittelbaren‘ fremden Anderen, der Hilfe benötigt, dem Leid, Unrecht zugefügt wurde, ist es unabdingbar, meinerseits zu helfen. Mit dem Fingerzeig auf das Phänomen des Für-Andere, in dem die konkrete Hilfe von konkreten Menschen angeboten wird, deren Verhalten keineswegs von bestimmtem philosophischen Wissen abhängt, die in ihrem Handeln so weit gehen, dass sie ihr eigenes Leben riskieren, schließt sich der Bogen, den ich zwischen Levinas und Havel gespannt habe, auf eindrucksvolle Weise. Levinas bestätigt damit, dass es sich bei den Leuten, deren Einsatz für den/die Anderen höher als eigenes Leben liegt, um eine Realisierung der ethischen Verantwortung handelt. Eine würdige Entsprechung einer solchen Grundstruktur nimmt legitimerweise Havel ein, dessen Lebensaufgabe in der freien Vermittlung des Wortes lag, ohne die Kontrolle, Überwachung durch den

²⁷⁰ J. Wohlmuth: Emmanuel Levinas. 1998 : 232

²⁷¹ M. Wanitschke / G. Erbrich: „...auf die innere Stimme hören“. 1994 : 87

²⁷² „Das Gespräch mit Prof. Levinas fand im Rahmen einer Wissenschaftlichen Exkursion nach Paris statt, die das Dogmatische Oberseminar im Sommersemester 1992 durchführte. Trotz seines hohen Alters erklärte sich Levinas dankenswerte Weise zu einem Treffen mit uns bereit. Protokolliert und zusammengefaßt wurde das Gespräch von Erwin Dirscherl und Josef Wohlmuth“. In: J. Wohlmuth (Hg.): Emmanuel Levinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie. 1998 : 234

Totalitarismus. Der ungeheuren Macht des Wortes im Spannungsfeld von ‚Wort als Pfeil vs. Wort als Freiheit, Wahrhaftigkeit‘ konnte er als „Verantwortung für das Wort und gegenüber dem Wort“ begegnen, was er als „eine wesenhaft sittliche Aufgabe“²⁷³ sah. So wie Levinas von Bildung des Gewissens spricht, für die die Medien verantwortlich sind, warnt auch Havel vor dem Hochmut des Wortes, zeigt seine vernichtende Wirkung in der Geschichte, zeigt aber auch den verantwortungsvollen Umgang mit dem Wort, welches bis dorthin reicht, „wo jedes Wort sich aufhält, das am Anfang war und das nicht das Wort des Menschen ist“²⁷⁴.

²⁷³ V. Havel: Am Anfang war das Wort. 1990 : 224

²⁷⁴ V. Havel: Am Anfang war das Wort. 1990 : 224

Zusammenfassung

Den Ausgang dieser Arbeit nimmt die Priorität des Anderen vor dem ‚Ich‘ sowie dessen Vorzeitigkeit, die mit der Akzeptanz der absoluten Andersheit einhergeht und die sich jeglicher Vergegenwärtigung, jeglichem Können entziehen. Das Selbst benötigt den Anderen, um zu seiner Konstituierung zu gelangen – durch diese Festlegung der Vorrangigkeit wendet sich Levinas kritisch gegen das große Problemfeld des Selben in der abendländischen Philosophie, dessen dramatische Folgen ihren Höhepunkt im 20. Jahrhundert erlangten.

Die Beziehung zum Anderen vollzieht sich unvordenklich als Nähe; das unmittelbare Verhältnis zum Anderen ist ethisch, es realisiert sich als Sprache, hier kommt es zur ethischen Wendung der Sprache als ‚Rede vor der Rede‘, d. h. einen wesentlichen Aspekt bei der Neuorientierung der Sprachkonzeption nimmt der differenzierte Sprachbegriff ein: Einerseits geht er von einer ethischen Sprache aus, Sprache als Bitte, Anruf, Appell, die keinesfalls, als nur eine intersubjektive Kommunikation gelten kann, die dennoch als Ausgangsposition für die Haltung des ‚Ich‘, seinen Zugang zum fremden Anderen einnimmt, „die dem Verstehen und dem Enthüllen vorangeht“ (HaM, 92), die andererseits als Bedingung der Sprache als System und Totalität gilt. Die Opposition von ‚Sagen vs. Gesagtem‘ verdeutlicht, dass im Sagen nicht nur die Voraussetzung jedes, in konventionellen Sprache geführten Gesagten liegt, d. h. nicht nur als die semantische Transparenz der zeichensprachlichen Apophasis, sondern sie erfolgt auch als ein über die Zeichensprache hinaus liegendes Moment, als Moment des Unsagbaren. Die Verwobenheit beider Aspekte der Sprache realisiert sich im Prozess der Verständigung im gesellschaftlich-politischen Rahmen, in dem der Dritte, somit viele andere Andere, dem / denen das ‚Ich‘ als Gesprächspartner entgegentritt, womit das Bewahren der radikalen Differenz des Anderen zwangsläufig auf den Prüfstein gestellt wird.

Ich möchte auf einen anderen wichtigen Aspekt der ethischen Beziehung in der Situation des vor-sprachlichen Sagens hinweisen, in der sich das ‚Ich‘ als sinnliches Subjekt durch den Appell, Anruf des Anderen betroffen fühlt, um zu antworten („Sie ist die Ausnahme-Beziehung, in der das Selbe durch das Andere betroffen werden kann“ WGD, 41), weil es dem Gebot, Befehl „Du darfst nicht töten“ ausgesetzt ist, und gleichzeitig wird es in Frage gestellt, sowie zur Verantwortung gerufen: „In der

Tat ist es so, als ob die Gegenwart des Antlitzes – die Idee des Unendlichen in mir – meine Freiheit in Frage stellte“ (SpA, 202). Das geiselhafte Subjekt, das dadurch zu einer neuen Identität gelangt, antwortet in Akkusativ: „Hier sieh mich“, seine Einzigkeit besteht in der Unvertretbarkeit sowie Unersetzbarkeit seiner Verantwortung, die es selbst weder je gewählt noch übernommen hat, sie ist „die Wirkung der unabweisbaren Erwählung durch das Gute“ (HaM, 76); in dieser Situation entsteht das ethische Bewusstsein, somit wird die unendliche Verantwortung für den Anderen sowie jede Form der Sozialität zum identitätskonstitutiven Mittel. In der Verweigerung der Verantwortung ortet Levinas das Böse, die Verantwortung für den Anderen „entspringt weder dem Respekt, [...] noch einer moralischen Evidenz“ (WGD, 41).

Levinas geht beim Begriff der Verantwortung nicht nur einen neuen, sondern auch einen radikalen Weg, denn ‚meine‘ Verantwortung für den Anderen kennt keinen Weg der Reziprozität, somit ist sie kein Ausdruck der Symmetrie. Die Verantwortung betrifft nur mich alleine, auch um den Preis meines Lebens, worin die Asymmetrie der Beziehung ‚des Ich‘ zum Anderen, in der die Grundlage der Verantwortung liegt, voraussetzend in den Vordergrund gestellt wird. In dieser ‚theoretischen‘ Grundhaltung liegt nicht nur die primäre Schwierigkeit bei ihrer Umsetzung ins Praktische, sondern hier liegt die grundsätzliche Abgrenzung zu den anderen philosophischen Konzepten der Verantwortung.

Levinas steigt die Leiter der Verantwortung weiter hinauf, indem er die Verantwortung des Subjekts für den Anderen, auch auf dessen Taten ausweitet: Das Subjekt muss „die Schuld der Anderen tragen“ (JS, 248). Das inkarnierte Ich leidet ‚durch‘ die Schuld ‚für‘ die Schuld des Anderen, es erduldet dessen Verfolgung und übernimmt die Verantwortung für den Verfolger (vgl. JS, 278). In dieser ungeheuer schwierigen Einstellung zum Verfolger, spricht er sogar von Solidarität, was im Bezug auf den Schandfleck des 20. Jahrhunderts, den Holocaust, zu Irritationen, Missverständnissen führte, ohne jedoch die Verwobenheit des Begriffes der Verfolgung zu mitberücksichtigen, die sich aus der folgenden Frage erschließt: „[U]ns zu fragen, wie wir die Gewalt so bekämpfen sollen, daß wir – ohne in der Widerstandsverweigerung gegenüber dem *Bösen* zu verkümmern“, diese verhindern können (JS, 378). Der Begriff des Widerstandes bildet die Verbindungsstelle zwischen dem kampflosen Widerstand Havel gegenüber der Totalität des Denkens, Handelns und der oben erwähnten Aufforderung Levinas, der sich gegen das

Erstarren des heuchlerischen „nur im *Dienste* des *sein* zu sein“ (JS, 378) im Sinne des *der-Eine-für-den-Anderen*, ausspricht (JS, 380). Der Widerstand Havel ist in erster Linie ein Widerstand für die Verfolgung des Dritten durch den Totalitarismus, es das Einsetzen seiner Freiheit, für die Freiheit, die nicht seine ist (vgl. JS, 352). Indem es zwischen dem privaten und dem öffentlichen Leben zu einer vom System angestrebten Verschmelzung kommt, vom Standpunkt des Systems ist es folglich nachvollziehbar, dass der Staat bemüht ist, über das Denken, Handeln des Einzelnen die totale Kontrolle beizubehalten, darum werden jegliche abweichende Denkansätze politisch sanktioniert. In diesem aufgezwungenen inneren wie äußeren Zwang in dem Havel lebt als Dramaturg, Dissident und Politiker, hat das Wort, sein Handwerk, „immer Mehr an Verantwortlichkeit als alle anderen“ (EU, 76). So ist es nicht verwunderlich, dass Havel in der Vorrangstellung der Verantwortung vor Freiheit (vgl. JS, 50; 272; WGD, 218) mit Levinas übereinstimmt, womit sich der Umschlag von der Theorie in die Praxis vollzieht.

Der zweite Teil dieser Arbeit versucht gerade diesen Umschlag anhand der Verschränkung mit dem Alteritätsdenken Levinas' aufzuzeigen, in dem sich die Verantwortung keinerlei Übernahme verdankt, sondern als ethische Ausgesetztheit, Erwählung im unvordenklichen Modus des An-Rufens – bei Havel ist es die innere Stimme - in der Begegnung des Subjekts mit dem Anderen erwacht oder erweckt wird (vgl. WGD, 216-225). Die Gegenwart des Anderen ist gleichzeitig die Gegenwart des Dritten, somit der vielen Anderen, d. h. der ganzen Menschheit (vgl. JS, 308), deren Verwandtschaftsverhältnis Levinas als Brüderlichkeit/Geschwisterlichkeit bezeichnet.

Beide Personen – Levinas und Havel – verinnerlichen, dass die „Gleichzeitigkeit der Vielen“ nicht eine Begrenzung der anarchischen Verantwortung bedeute, sondern die „Gerechtigkeit bleibt Gerechtigkeit nur in einer Gesellschaft, in der zwischen Nahen und Fernen nicht unterschieden wird, in der es aber unmöglich bleibt, am Nächsten vorbeizugehen“ (JS, 347), in der es allerdings zur Korrektur, aber nicht zur Überwindung der Asymmetrie kommt. So muss sich der Einzelne als Gleicher, die Frage „Was habe ich gerechterweise zu tun?“ (JS, 343) immer wieder von neuem stellen, dabei wird die Verantwortung durch die Ordnung der Gerechtigkeit zwar gemäßigt, dennoch kommt es gleichzeitig zur Potenzierung ‚meiner‘ Verantwortung, denn das „je gerechter ich bin, desto schuldiger bin ich“ verpflichtet mich dazu (JS,

249). So muss auch Havel zwar die Verantwortung objektivieren, und weil die Gerechtigkeit älter ist als die Gleichheit, nötigt sie ihn über das objektive Gesetz festgelegte Grenze hinauszugehen (vgl. TU, 360), denn die Gerechtigkeit ist nur möglich als Individualität, als Nähe der unmittelbaren Verantwortung (vgl. JS, 345). Abschließend möchte ich festhalten, dass der Bezug Havels auf die Philosophie Levinas', konkret auf die Vorrangstellung des Anderen vor dem Selbst sowie der Verantwortung vor Freiheit zeigte, dass die Ethik als Erste Philosophie kein Normendenken der theoretischen Vorgaben verfolgt, sondern sich im Sinne von Levinas der Nähe der Begegnung des Einzelnen mit dem Nächsten-Anderen verdankt und darin liegt das Ethische, das dem Sein vorausgeht.

Literaturnachweis

Siglenverzeichnis

- AG Emmanuel Levinas: Antlitz und erste Gewalt. Ein Gespräch mit Hans-Joachim Lenger über Phänomenologie und Ethik. In: Lévinas' Ethik im Kontext. Herausgegeben von Christian Kupke. Berlin : Parodos, 2005
- AS Emmauel Lèvinas: Außer sich. Herausgegeben und aus dem Französischen von Frank Miething. München/ Wien : Hanser, 1991
- EE Von der Ethik zur Exegese. In: Parabel. Gießen : Focus, 1990
- EU Emmanuel Lévinas: Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo. Aus dem Französischen von Dorothea Schmidt. Graz/ Wien : Böhlau, 1992
- GN Emmanuel Levinas u.a.: Gott nennen. Freiburg / München : Alber, 1981
- HaM Emmanuel Levinas: Humanismus des anderen Menschen. Übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Ludwig Wenzler. Hamburg : Meiner, 1989
- FN Emmanuel Levinas: Frieden und Nähe in Verletzlichkeit und Frieden. Zürich/ Berlin : Diaphanes, 2007
- JS Emmanuel Lévinas: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. Aus dem Franz. übers. von Thomas Wiemer. Freiburg/ München : Alber, 1998
- NTL Emmanuel Levinas: Neue Talmud-Lesungen. Frankfurt am Main : Neue Kritik, 1996
- SG Emmanuel Levinas: Sozialität und Geld in: Verletzlichkeit und Frieden. Zürich/Berlin : Diaphanes, 2007
- SpA Emmanuel Lévinas: Die Spur des Anderen. Freiburg/ München : Alber, 2007
- SF Emmanuel Lévinas: Schwierige Freiheit. Frankfurt am Main : Jüdischer Verl., 1996
- TU Emmanuel Lévinas: Totalität und Unendlichkeit. Übers. von Wolfgang Nikolaus Krewani. Freiburg/ München : Alber, 2002
- UG Emmanuel Lévinas: Die Unvorhersehbarkeit der Geschichte. Aus dem Franz. von Alwin Letzkus. Freiburg/ München : Alber, 2006
- VF Emmanuel Levinas: Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische. Zürich/Berlin : Diaphanes, 2007
- VTL Emmanuel Levinas: Vier Talmud-Lesungen. Aus dem Französischen von Frank Miething. Frankfurt am Main : Neue Kritik, 1993

- ZA Emmanuel Levinas: Die Zeit und der Andere. Übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Ludwig Wenzler. Hamburg : Meiner, 1984
- ZU Emmanuel Lévinas: Zwischen uns. München/ Wien : Hanser, 1991
- WGD Emmanuel Lévinas: Wenn Gott ins Denken einfällt. Übersetzt von Thomas Wiemer. Freiburg/ München : Alber, 1985

Primärliteratur

- Emmanuel Levinas: Über die Idee des Unendlichen in uns. In: H. H. Henrix (Hg.): Verantwortung für den Anderen. Aachen : Einhard, 1984
- Emmanuel Levinas: Diachronie und Vergegenwärtigung (1985). Übersetzt von L. Wenzler (1988). In: F. J. Klehr (Hg.): Den Anderen denken. Stuttgart : Rottenburg, 1991
- Emmanuel Lévinas: Eigennamen. München/Wien : Hanser, 1988
- Emmanuel Levinas: „Sterben für...“ Zum Begriff der Eigentlichkeit bei Martin Heidegger (1988). In: F. J. Klehr (Hg.): Den Anderen denken. Stuttgart : Rottenburg, 1991
- Emmanuel Levinas: Stunde der Nationen. Talmudlektüren. Aus dem Französischen von Elisabeth Weber. München : Fink, 1994
- Emmanuel Lévinas: „Die Menschheit ist biblisch“. In: Jüdisches Denken in Frankreich. Frankfurt am Main : Jüdischer Verlag, 1994
- Emmanuel Lévinas: Gott, der Tod und die Zeit. Wien : Passagen, 1996
- Emmanuel Lévinas: Vom Sein zum Seienden. Aus dem Französischen übersetzt von Anna Maria Krewani und Wolfgang Nikolaus Krewani. Freiburg/ München : Alber, 1997
- Emmanuel Levinas: Vom Sakralen zum Heiligen. Fünf neue Talmud-Lesungen. Frankfurt am Main : Neue Kritik, 1998

Sekundärliteratur

- Bäumer, Angelika/Benedikt, Michael (Hg.): Dialogdenken – Gesellschaftsethik. Wien : Passagen, 1991
- Bernhard, Uwe: Vom Anderen zum Selben: für eine anthropologische Lektüre von Emmanuel Lévinas. Diss. Tübingen, 1996
- Bernansconi, Robert: Wer ist der Dritte? : Überkreuzung von Ethik und Politik bei Levinas. In: Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik von Bernhard Waldenfels/ Iris Därmann (Hg.). München : Fink, 1998
- Blanchot, Maurice: Textes pour Emmanuel Lévinas. Paris, 1980
- Brumlik, Michael: Phänomenologie und theologische Ethik. In: Parabel. Gießen : Focus, 1990
- Capurro, Rafael: Sprengsätze. In: Prima Philosophia, 1991, H.1; 129-148
- Casper, Bernhard: Der Zugang zu Religion im Denken von Emmanuel Lévinas. In: Philosophisches Jahrbuch 95 (1988). 268 - 277
- Casper, Bernhard: Angesichts des Anderen. Paderborn / München / Wien / Zürich : Schöningh, 2009
- Chalier, Catherine: Irreduzible Brüderlichkeit. In: P. Delhom / A. Hirsch: Im Angesicht der Anderen. Zürich / Berlin : Diaphanes, 2005
- Ciaramelli, Fabio: Die ungedachte Vermittlung. In: P. Delhom / A. Hirsch (Hg.): Im Angesicht der Anderen. Zürich / Berlin : Diaphanes, 2005
- Critchley, Simon: „Eine Vertiefung der ethischen Sprache und Methode: Lévinas‘ ‚Jenseits des Seins oder als Sein geschieht““. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 42 (1994), 643 - 651
- Critchley, Simon: Fünf Probleme in Levinas‘ Sicht der Politik und die Skizze ihrer Lösung. In: P. Delhom / A. Hirsch: Im Angesicht der Anderen. Zürich / Berlin : Diaphanes, 2005
- Delhom, Pascal: Der Dritte. München : Fink, 2000
- Delhom, Pascal / Hirsch, Alfred (Hg.): Im Angesicht der Anderen. Levinas‘ Philosophie des Politischen. Zürich / Berlin : Diaphanes, 2005
- Delhom, Pascal / Alfred Hirsch: Vorwort zu Verletzlichkeit und Frieden von Emmanuel Levinas. Zürich / Berlin : Diaphanes, 2007
- Derrida, Jacques: Die Schrift und die Differenz. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1976

Derrida, Jacques: Eben in diesem Moment in diesem Werk findest du mich. In: Parabel. Gießen : Focus, 1990

Derrida, Jacques: Den Tod geben. In: Gewalt und Gerechtigkeit. Herausgegeben von Anselm Haverkamp. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1994

Derrida, Jacques: Adieu. München / Wien : Hanser, 1999

Dober, Hans Martin: Lévinas und Rosenzweig. In: Parabel. Gießen : Focus, 1990

Erler, Michael: Platon. München : Beck, 2006

Fischer, Norbert / Hattrup, Dieter: Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen. Paderborn/München/Wien/Zürich : Schöningh, 1999

Fischer, Norbert / Jakub Sirovátka (Hg.): >Für das Unsichtbare sterben<. Zum 100. Geburtstag von Emmanuel Levinas. Paderborn / München / Wien / Zürich : Schöningh, 2006

Funk, R : Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Lévinas. Freiburg / München : Alber, 1989

Gadacz, Tadeus: Freiheit und Verantwortung – Hegel, Rosenzweig, Lévinas. In: A. Bäumer / M. Benedikt (Hg.): Dialogdenken – Gesellschaftsethik. Wien : Passagen, 1991

Gelhard, Andreas: Levinas. Leipzig : Reclam, 2005

Gondek, Hans-Dieter: Gesetz, Gerechtigkeit und Verantwortung bei Levinas. In: A. Haverkamp (Hg.): Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1994

Gürtler, Sabine: Der Begriff der Mutterschaft in „Jenseits des Seins“. Deutsche Zeitschrift für Philosophie 42 (1994), 4, 653 - 670

Gürtler, Elisabeth: Elementare Ethik. München : Fink, 2001

Habbel, Torsten: Der Dritte stört. Mainz : Grünewald, 1994

Hauck, Detlef: Fragen nach dem Anderen. Essen : Blaue Eule, 1990

Hayat, Pierre: Prüfungen der Geschichte, Herausforderungen des Denkens. Vorwort zu: Die Unvorsehbarkeiten der Geschichte von E. Lévinas. Freiburg / München : Alber, 2006

- Heiter, Bernd: Ein Denken jenseits des Staates. Emmanuel Lévinas und das Politische. In: Ch. Kupke (Hg.): Lévinas' Ethik im Kontext. Berlin : Parodos, 2005
- Hentschel, Markus: Das Heilige bei Lévinas. In: Parabel. Gießen : Focus, 1990
- Henrix, Hans Hermann (Hg.): Verantwortung für den Anderen – und die Frage nach Gott. Aachen : Einhard, 1984
- Henrix, Hans Hermann: Augenblick ethischer Wahrheit. Zur Bedeutung der Metapher im Denken von Emmanuel Levinas. In: Emmanuel Levinas von Josef Wohlmuth (Hg.). Paderborn : Schöningh, 1998
- Höffe, Otfried: Politische Gerechtigkeit. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2002
- Honneth, Axel: Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 42 (1994) 2, 195 - 220
- Huizig, Klaas: Physiognomierte Urschrift. In: Parabel. Gießen : Focus, 1990
- Jüdisches Denken in Frankreich. Herausgegeben und aus dem Französischen übersetzt von Elisabeth Weber. Frankfurt am Main : Jüdischer Verl., 1994
- Klehr, Franz Josef (Hg.): Den Anderen denken. Philosophisches Fachgespräch mit Emmanuel Levinas. Stuttgart : Rottenburg, 1991. (Hohenheimer Protokolle; Bd. 31)
- Krewani, Wolfgang Nikolaus: Zeit und Transzendenz. In: Parabel. Gießen : Focus, 1990
- Krewani, Wolfgang Nikolaus: Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen. Freiburg / München : Alber, 1992
- Krewani, Wolfgang Nikolaus: Es ist nicht alles unerbittlich. Freiburg / München : Alber, 2006
- Kupke, Christian (Hg.): Lévinas' Ethik im Kontext. Berlin : Parodos, 2005
- Lesch, Walter: Fragmente einer Theorie der Gerechtigkeit. In: Parabel. Gießen : Focus, 1990
- Letzkus, Alwin: „Auf die Grenzen der Wahrheit gefaßt sein“ – Levinas liest Derrida. In: N. Fischer / J. Sirovátka: ‚Für das Unsichtbare sterben‘. Zürich : Schöningh, 2006
- Mayer, Michael: Transzendenz und Geschichte – ein Versuch am Denken Lévinas. In: Parabel. Gießen : Focus, 1990

Mosès Stéphane: Gerechtigkeit und Gemeinschaft bei Emmanuel Lévinas. In: M. Brumlik/ H. Brunkhorst (Hg): Gemeinschaft und Gerechtigkeit. Frankfurt am Main : Fischer, 1993

Münster, Arno: Von der Ich-Du-Philosophie Martin Bubers zum Denken des Anderen in der Philosophie von Emmanuel Lévinas. In: A. Bäumer / M. Benedikt (Hg.): Dialogdenken – Gesellschaftsethik. Wien : Passagen, 1991

Philosophen der Gegenwart. Herausgegeben von Jochem Hennigfeld und Heinz Jansohn. Darmstadt : WBG, 2005

Philosophie der Gegenwart. Julian Nida-Rümelin (Hg.). Stuttgart : Kröner, 1991

Rauscher, Josef: Sprache und Ethik. Würzburg : Königshausen & Neumann, 2001

Rötzer, Florian: Französische Philosophen im Gespräch. München : Boer, 1987

Sandherr, Susanne: Die heimliche Geburt des Subjekts. Stuttgart/Berlin/Köln : Kohlhammer, 1998

Schmid-Kowarzik, Wolfgang: Ethik – Bestimmtsein von Anderen her und auf ihn hin. In: Franz Rosenzweig : existentielles Denken und gelebte Bewährung. Freiburg : Alber, 1991

Sidekum, Antonio: Die Lévinassche Ethik im Lichte der Philosophie der Befreiung. In: Parabel. Gießen : Focus, 1990

Staudigl, Barbara: Ethik der Verantwortung. Würzburg : Ergon, 2000

Staudigl, Barbara: Emmanuel Lévinas. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2009

Stegmaier, Werner: Levinas. Freiburg : Herder, 2002

Stegmaier, Werner: Die Bindung des Bindenden. Levinas' Konzeption des Politischen. In: P. Delhom / A. Hirsch: Im Angesicht der Anderen. Zürich / Berlin : Diaphanes, 2005

Strasser, Stephan: Jenseits von Sein und Zeit. Den Haag : Nijhoff, 1978

Taureck, Bernhard H.F.: Emmanuel Lévinas zur Einführung. Hamburg : Junius, 2002

Tschechische Philosophen im 20. Jahrhundert. Stuttgart/München : DVA, 2002

Vetter, Helmuth: Zeichen des Anderen. Deutsche Zeitschrift für Philosophie 42 (1994) 4, 671 - 681

- Waldenfels, Bernhard: Deutsch-Französische Gedankengänge. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1995
- Waldenfels, Bernhard: Phänomenologie Frankreichs. Berlin : Suhrkamp, 2010
- Waldenfels, Bernhard / Iris Därmann (Hg.): Der Anspruch des Anderen. München : Fink, 1998
- Weber, Elisabeth: Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Lévinas. Wien : Passagen, 1990
- Weber Elisabeth: Nachdenken als Nach-denken: Anamnesis. In: Parabel. Gießen : Focus, 1990
- Weber, Elisabeth: „...buchstabierend bis aufs Blut“. Zur Subjektivität nach Lèvinas. In: Lévinas' Ethik im Kontext. Herausgegeben von Christian Kupke. Berlin : Parodos, 2005
- Wenzel, Justus: Vom Anderen her. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 42 (1994), 4, 709 – 717
- Wenzler, Ludwig: Den Anderen anders denken. Einführung in die Philosophie von Emmanuel Levinas (1986). In: F. J. Klehr (Hg.): Den Anderen denken. Stuttgart : Rottenburg, 1991
- Wenzler, Ludwig: Zeichen und Antlitz (1987). In: F. J. Klehr (Hg.): Den Anderen denken. Stuttgart : Rottenburg, 1991
- Wenzler, Ludwig: „Verbindende Trennung“ (1988). In: F. J. Klehr (Hg.): Den Anderen denken. Stuttgart : Rottenburg, 1991
- Wenzler, Ludwig: Berührung durch Trennung. In: Philosophisches Jahrbuch 1993; 301 - 316
- Wenzler, Ludwig: Menschsein vom Anderen her. In: N. Fischer / J. Sirovátka (Hg.): ‚Für das Unsichtbare sterben‘. Zürich : Schöningh, 2006
- Wiemer, Thomas: Die Passion des Sagens. Freiburg / München : Alber, 1987
- Wiemer, Thomas: Die Spur, das Echo und die Exegese (1986). In: F. J. Klehr (Hg.): Den Anderen denken. Stuttgart : Rottenburg, 1991
- Wiemer, Thomas: Ausgesetzt (1987). In: F. J. Klehr (Hg.): Den Anderen denken. Stuttgart : Rottenburg, 1991
- Wiemer, Thomas: Das Unsagbare sagen (1988). In: F. J. Klehr (Hg.): Den Anderen denken. Stuttgart : Rottenburg, 1991
- Wiemer, Thomas: Das Unsagbare sagen. In: Parabel. Gießen : Focus, 1990

Wohlmuth, Josef (Hg.): Emmanuel Levinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie. Paderborn/ München/ Wien/ Zürich : Schöningh, 1998

Wolf, Kurt: Philosophie der Gabe. Stuttgart : Kohlhammer, 2006

Wolzogen, Christoph von: Zwischen Emphase und Verdacht. In: Philosophische Rundschau. Bd. 42 (1995). 193 - 224

Wolzogen, Christoph von: Emmanuel Levinas – Denken bis zum Äußersten. Freiburg / München : Alber, 2005

Wolzogen, Christoph von: Negation und Alterität. In: Emmanuel Levinas – Denken bis zum Äußersten. Freiburg/ München : Alber, 2005

Zeillinger, Peter: >eins, zwei, viele...< - oder: Ohne Selbst, aber in Gemeinschaft. Der Einbruch des Anderen-im-Plural bei Levinas. In: M. Flatscher / S. Loidolt (Hg.): Das Fremde im Selbst – Das Andere im Selben. Würzburg : Königshaus & Neumann, 2010

Primärliteratur zu Václav Havel

Havel, Václav: Briefe an Olga. Betrachtungen aus dem Gefängnis. Aus dem Tschechischen von Joachim Bruss. Für die deutsche Ausgabe bearbeitet von Jiří Gruša. Reinbek bei Hamburg : Rowolth, 1989

Havel, Václav: Versuch, in der Wahrheit zu leben. Aus dem Tschechischen Gabriel Laub. Reinbek bei Hamburg : Rowolth, 1989

Havel, Václav: Fernverhör. Ein Gespräch mit Karel Hvíždala. Aus dem Tschechischen von Joachim Bruss. Reinbek bei Hamburg : Rowolth, 1990

Havel, Václav: Am Anfang war das Wort. Reinbek bei Hamburg : Rowolth, 1990

Havel, Václav: Angst vor der Freiheit. Reinbek bei Hamburg : Rowolth, 1991

Havel, Václav: Moral in Zeiten der Globalisierung. Aus dem Tschechischen von Joachim Bruss und Eva Profousová. Reinbek bei Hamburg : Rowolth, 1998

Sekundärliteratur

Arendt, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. In: Hannah Arendt – die melancholische Denkerin der Moderne. Benhabib, Seyla. Hamburg : Rotbuch, 1998

Arendt, Hannah: Über das Böse. München : Piper, 2003

Falk, Walter: Václav Havels Briefe aus dem Gefängnis. Taunstein : Verlagmar, 1994
Tschechische Philosophen im 20. Jahrhundert: Klíma, Rádl, Patočka, Havel, Kosík.
Herausgegeben von Peter Demetz, Jiří Gruša, Peter Kostka, Eckhard Thiele u. Hans Dieter Zimmermann. Stuttgart / München : DVA, 2002

Keane, John: Václav Havel : Biographie eines tragischen Helden. München : Droemer, 2000

Rakusan, Ludmila: Václav und Dagmar Havel. Eine Prager Geschichte. München : Langen Müller, 1999

Schmieden-Ackermann, Detlef: Diktaturen im Vergleich. Darmstadt : WBG, 2006

Simons, Michael: Václav Havel – Staatsmann mit Idealen. Zürich – Benzinger, 1992

Truhlar, Dalibor: Thomas Garrigue Masaryk. Frankfurt am Main : Lange, 1994

Wanitschke, Matthias / Guido Erbrich: „...auf die innere Stimme hören“. Die Frage nach Gott und dem Sinn des Lebens im Werk von Václav Havel. Leipzig : Benno, 1994

Lebenslauf

Persönliche Daten

Name: Marta Holzschuster
Geburtsdatum: 28. 01. 1947
Geburtsort: Trnava / ehem. Tschechoslowakei

Diplomstudium der Philosophie an der Universität Wien seit 01. 03. 2006.

Abstract

Die Diplomarbeit beschäftigt sich mit der Beziehung des Einen zum Anderen bei E. Levinas und V. Havel. Im Zentrum der Untersuchung steht die unendliche Verantwortung für den und die Anderen. Der Ausgangspunkt, ist die ethische Beziehung, die auf einer vor-philosophischen Erfahrung gründet. Sie ist gleichzeitig der (Un-)Ort, an dem die Menschlichkeit erfahren wird. Der Andere ist immer schon der Dritte, d. h. viele Andere, er stört und fordert Gerechtigkeit.

Basierend darauf, wird der Verantwortungsdiskurs bei Levinas und Havel in Bezug zueinander gestellt und auf Übereinstimmungen überprüft.