



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Magisterarbeit

„Die Verortung des Denkens von Emmanuel Lévinas in
den Konzepten von Jan Masschelein, Alfred Schäfer und
Michael Wimmer“

Eine hermeneutische Erörterung der Alterität in der Bildungswissenschaft

Michaela Lang

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 297

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Diplomstudium Pädagogik

Betreuerin / Betreuer:

Ass. Prof. Dr. phil. Gerhard Schauffer

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis	3
1. Vorwort	5
2. Einleitung	6
2.1. Ablauf	7
2.2. Methode	8
3. Bildungswissenschaftliches Interesse an Emmanuel Lévinas und seine Verortung	10
3.1. Emmanuel Lévinas und die Alterität	13
4. Jan Masscheleins Verständnis vom Anderen und die pädagogische Beziehung als ethische Beziehung	17
4.1. Die Intersubjektivität	17
4.2. Das erzieherische Verhältnis als ethische Beziehung	23
4.3. Die Erziehung als Antwort	27
4.4. Die Pluralität	36
4.5. Die Exteriorität	37
5. Alfred Schäfer und die Fremdheit des Anderen	40
5.1. Die Differenz zwischen Selbst und Anderem	40
6. Michael Wimmer, der Andere und das Sprechen	44
6.1. Die Verstellung des Anderen	46
6.2. Die Spur des Anderen	50
6.3. Der Andere als andere Subjektivität	55
6.4. Die Enthüllung des Anderen	63
6.5. Die Sprache als Antwort	71
6.6. Das Kerygma	89
6.7. Die Wahrheit, das Wissen und das Sein	91
6.8. Die Gerechtigkeit	98
6.9. Das Kind als der Andere	101
6.10. Michael Wimmers Lösung des Paradoxon	103
7. Ergebnisse	104
7.1. Inhaltliche Spezifikation der Ergebnisse bei Jan Masschelein	104
7.2. Inhaltliche Spezifikation der Ergebnisse bei Alfred Schäfer	105
7.3. Inhaltliche Spezifikation der Ergebnisse bei Michael Wimmer	105
Literaturverzeichnis	108

1. Vorwort

Während meines Studiums der Bildungswissenschaft (Heil – und Integrativpädagogik) und der Philosophie war meine Suche hauptsächlich dahingehend gestaltet, Konzepte zu finden, die letzte Prinzipien verneinen und jegliche Vorstellung von übergeordneten Pädagogen/innen, welche über einen anderen Menschen, ‚der noch nicht fertig ist‘ wissen, meiden. Im Werk von Emmanuel Lévinas habe ich einen radikalen Philosophen gefunden, der die Vielheit der Subjekte, das Nicht-Wissen und den Anderen zulässt, ohne eine Bestimmung über diesen festzulegen. Er spricht vom Ethischen, das von Verantwortung, Anerkennung, Menschlichkeit geprägt ist. Aufgrund seines Denkens über den Anderen, das sich von der Tradition des autonomen Subjekts entfernt, scheint er mir aus bildungsphilosophischer Sicht interessant. Daher möchte ich in der folgenden Arbeit betrachten, wie sein Denken bisher in den bildungsphilosophischen Diskurs eingeflossen ist.

2. Einleitung

Das autonome Subjekt scheint in der bildungsphilosophischen Diskussion obsolet geworden zu sein und kommt in der Reflexion nicht mehr isoliert vor.¹ Es werden Zusammenhänge zur Pluralität, Differenz und Alterität hergestellt, die Hinweise auf einen Mittelpunkt des Denkens geben, die neu zu sein scheinen.² Ich frage mich nun, was nun den Ausgangspunkt seines Denkens bildet, wenn es nicht mehr das Subjekt sein kann? Insbesondere der Philosoph Emmanuel Lévinas, stark beeinflusst von Edmund Husserl und Martin Heidegger, entwickelte ein radikales Konzept, in dem die Beziehung zum Anderen (Autrui), große Bedeutung gewonnen hat. Wie hat diese phänomenologische Untersuchung des „absolut Anderen“³ (l'absolument autre) Einzug in bildungswissenschaftliche Theorien genommen? In dieser Arbeit liegt das Interesse darin, die Konzepte von Emmanuel Lévinas in Bezug auf die Bildungswissenschaft darzustellen. Wie kann Erziehung, Begegnung zwischen Erzieher/in und zu Erziehenden/r gedacht werden, wenn das Denken vom „absolut Anderen“⁴, „absolut Fremden“⁵ aus gestaltet wird? Haben sich Bildungswissenschaftler mit diesem Philosophen auseinandergesetzt? Wie ist das Denken von Emmanuel Lévinas in bildungswissenschaftlichen Konzepten verortet? Anhand dieser Fragen setzte ich mich mit den Texten von Bildungsphilosophen auseinander, die sich längerfristig mit Emmanuel Lévinas beschäftigen und versuchen jene Überlegungen herauszuarbeiten, die wichtig für die Bildungswissenschaft scheinen. Dabei zeigt sich im Besonderen der Begriff der Alterität (altérité), von dem sein gesamtes Konzept ausgeht. Die Auseinandersetzung mit diesem Begriff lässt sich vor allem bei folgenden drei Bildungsphilosophen Jan Masschelein, Alfred Schäfer und Michael Wimmer finden, sie befassen sich durchgehend mit Emmanuel Lévinas und integrieren seine Auffassungen in ihr Denken. Anhand jener, eben genannten, wird die Verortung des Konzepts von Emmanuel Lévinas in deren Texten untersucht. Dabei sind die Art ihrer Deutung und ihr Verständnis von Alterität nach Emmanuel Lévinas relevant. Zu diesem Zweck werde ich auch seine

¹ Diese Aussage stütze ich auf die Einleitung des Bandes „Pluralität Alterität Gerechtigkeit“, der 1996 von Michael Wimmer und Jan Masschelein herausgegeben wurde und im Zentrum dieser Überlegungen stehen wird.

² Masschelein, Wimmer 1996.

³ Lévinas 2008⁴, 35.

⁴ Lévinas 2008⁴, 35.

⁵ Lévinas 2008⁴, 100.

Hauptwerke heranziehen. Das frühe Werk: „Jenseits des Seins und Anders als Sein geschieht“⁶, „Die Spur des Anderen“⁷, das Spätwerk: „Totalität und Unendlichkeit“⁸ und das in ein Buch verfasste Interview „Ethik und Unendliches“⁹. Die Wahl fiel auf diese Texte, weil diese bei den eben genannten Bildungsphilosophen – fast ausschließlich – zitiert werden.

2.1. Ablauf

Zu Beginn beschreibe ich die wissenschaftliche Methode, die ich anwende. In Kapitel 3 beschreibe ich das Interesse der Bildungsphilosophen an dem Konzept von Emmanuel Lévinas und der Alterität. Anhand von Zitaten von Michael Wimmer wird die Arbeitsweise von Emmanuel Lévinas erläutert, wodurch auch ein Einblick in seine Denkweise ‚des Anderen‘ (‚Autrui‘) angestrebt wird.

Im Verlauf der Lektüre entwickeln sich weitere Subfragen, an die ich mich in der Textbearbeitung anhand der drei Bildungswissenschaftler annähere. *Wie wird der Andere gedacht? Wie wird das pädagogische Verhältnis zum Anderen gedacht? Wie wird Sprache gedacht? Wie wird die Pädagogik dem Anderen gerecht?*

In Kapitel 4 sehe ich den Bezug von Jan Masschelein auf die Fragen: *Wie ist dieser Andere denkbar, wie ist das pädagogische Verhältnis zu denken, wie wird man dem Anderen gerecht, wie wird die Sprache gedacht?* Jan Masschelein stützt sich insbesondere auf das Verhältnis zwischen dem Ich und dem Anderem. Dabei behandelt er die Frage wie der Andere in dem erzieherischen Verhältnis reflektiert wird. In dieser Auseinandersetzung bekommt die Sprache Bedeutung. Die Sprache kommt insofern zum Zug, als Jan Masschelein die Erziehung selbst als Antwort auf die Geburt betrachtet, indem er auch das Verständnis von Zeit bei Emmanuel Lévinas heranzieht. Gleichfalls wird die Geburt bei der Ausführung der Erziehung, die Antwortcharakter hat, thematisiert, worauf sich die Behandlung der Frage nach der Sprache ergibt. Das Thema der Gerechtigkeit kommt auf, wenn Jan Masschelein auf die Pluralität eingeht.

⁶ Lévinas 1998².

⁷ Lévinas 2007⁵.

⁸ Lévinas 2008⁴.

⁹ Lévinas 2008⁴.

In Kapitel 5 beziehe ich mich auf Alfred Schäfer, der die Unmöglichkeit der Erfassung des Anderen betrachtet und dabei sowohl die Erhöhung als auch die Unterwerfung des Subjekts als Verstellung des Anderen argumentiert und daran appelliert, dass die Fremdheit des Anderen nicht festlegbar und beschreibbar ist. Mit folgenden Fragen bearbeite ich seinen Text *Wie wird der Andere gedacht, wie wird das Verhältnis gedacht und wie wird das Ich dem Anderen gerecht?* Kann die Anerkennung des Anderen darin bestehen, seine Unerkennbarkeit anzunehmen?

In Kapitel 6 geht es um Texte, in denen Michael Wimmer unter anderem das Sagen bzw. Sprechen genauer unter die Lupe nimmt. *Wie ist dieser Andere denkbar? Wie wird das pädagogische Verhältnis gedacht*, wenn nicht mehr das Subjekt ausschlaggebend ist? Er zeichnet besonders die Differenz zwischen dem Ich und dem Anderen heraus, um die radikale Andersheit darlegen zu können. Es wird darauf eingegangen, worin die Schwierigkeit liegt, den Anderen im Verhältnis zum Ich zu denken, und es wird der Begriff ‚der Spur‘ behandelt. Auf diese Weise wird zur Sprache und zum Sprechen geleitet, um die Frage, *wie Sprache gedacht wird*, auszufassen. Um die Frage zu lösen, wie das Ich dem Anderen in seiner Andersheit gerecht wird, nimmt er Bezug auf das Sprechen, das nicht zur Wissensvermittlung genutzt wird. Im Sprechen, das sowohl Emmanuel Lévinas als auch Michael Wimmer, der auf ihn verweist, meinen, wird die Heteronomie des Anderen erhalten und Beziehung ermöglicht. Es gibt jedoch nicht nur den einzelnen Anderen, sondern die Begegnung findet mit vielen Anderen statt. *Wie wird das Ich dem absolut Anderen in der Pluralität gerecht?*

2.2. Methode

Vorerst möchte ich klären, wie ich vorgehen werde und fokussiere mich zu Beginn auf die Theorie zur hermeneutischen Methode, mit der ich an Texte von Emmanuel Lévinas und von Bildungswissenschaftlern, die sich mit jenem beschäftigen, herangehe. Da die bildungsphilosophischen Deutungen und das Verständnis von seinem Konzept betrachtet werden, erscheint die Hermeneutik sinnvoll. In dieser geht es aus etymologischer Sicht um das Auslegen und Interpretieren von Sinngehalten eines Textes (vgl. das griechische Wort:

hermeneuein.)¹⁰ Es wird untersucht, was die/der Autor/in in dem Text meint und was er bedeutet. Gleichweise ist es eine wissenschaftliche Methode, die klärt, in welchem historischen und sozialen Zusammenhang der Inhalt steht.¹¹ Der Inhalt des zu interpretierenden Gegenstandes hat eine Bedeutung für den/die Gestalter/in, aber auch für den/die Leser/in. Das Besondere an der hermeneutischen Methode ist das Eingeständnis, dass der/die Leser/in bei jeder Deutung sich selbst einbringt und von der Interpretation nicht loslösbar ist. Darum ist er/sie Teil der Interpretation und Part des Verstehens, weil er/sie sie vollzieht. Es ist jedoch Umsicht geboten, dass der Sinn durch das Vorwissen, das jede lesende Person mitbringt, nicht verändert werden darf. Um einen Text in seiner „Eigenart [zu bewahren]“¹² ist es vonnöten, dem „Text als ‚Fremdes‘“¹³ zu begegnen. Dabei ist zu beachten, dass der Text keiner beliebigen Deutung des/der Lesers/in ausgesetzt wird, denn das Wesentliche der Bedeutung könnte verändert werden. Es gibt meist mehrere Aspekte, unter denen ein Text betrachtet werden kann. „[D]as vorsichtige Umkreisen, das Nachfragen, das immer wieder erneute Sich-belehren-lassen sind methodische Kennzeichen einer *anspruchsvollen* hermeneutischen Analyse.“¹⁴ Dieser Prozess des Verstehens lässt sich mit einer Spirale (hermeneutischer Zirkel) vergleichen, wodurch auch eine Unabschließbarkeit der Methode ausgedrückt wird. Der/die Verstehende geht immer von einem Vorverständnis aus und in der Auseinandersetzung eines Textes wird von einem Teil auf das Ganze geschlossen und dann wieder von diesem Ganzen auf den weiteren Teil zurückgegangen. So gelangt der/die Interpret/in mit einem erweiterten Verständnis wieder an den Anfang.¹⁵ Da jede/r eine Geschichte hat, die seinen/ihren Verstehenshorizont¹⁶ ausmacht und jede/r aufgrund seines historischen Kontextes¹⁷ seine/ihre Betrachtungsperspektiven¹⁸ einnimmt, vollzieht sich eine Annäherung, zwischen Text und Interpret/in. Doch es kommt

¹⁰ Danner 2006⁵, 34f.

¹¹ Ich stütze mich bei der Beschreibung der hermeneutischen Methode und bei der folgenden Auflistung der wesentlichen Punkte konkret auf das 2007 in 3. Auflage von Rittelmeyer; Parmentier erschienenen Buch: „Einführung in die pädagogische Hermeneutik“, 1ff.

¹² Rittelmeyer; Parmentier 2007³, 46.

¹³ Rittelmeyer; Parmentier 2007³, 3.

¹⁴ Rittelmeyer; Parmentier 2007³, 14.

¹⁵ Kron 2009⁷, 361f.

¹⁶ Kron 2009⁷, 362.

¹⁷ Rittelmeyer; Parmentier 2007³, 44f.

¹⁸ Rittelmeyer; Parmentier 2007³, 43.

nicht zu einer vollständigen Auflösung der hermeneutischen Differenz.¹⁹ „Eine leitende Frage der Interpretation muss daher darin bestehen, ob wir das Interpretationsobjekt, z. B. durch das Diktat theoretischer Vorannahmen, die dem Sachverhalt gleichsam oktroyiert werden, in seiner Eigenart zerstören, statt es zu verstehen. Wie interpretieren wir [...] mit der nötigen Zurückhaltung und Vorsicht?“²⁰ Rittelmeyer und Parmentier listen einige Grundsätze der hermeneutischen Interpretation auf, die das Vorgehen kennzeichnen. Zu Beginn geht der/die Leser/in immer von einem Vorverständnis aus, das eine Betrachtungsperspektive aufzeigt. Diese muss sich der/die Leser/in bewusst machen. Deswegen ist es wichtig, bei der Interpretation am Text zu bleiben, ohne über ihn hinaus zugehen. Dabei sind – wie oben schon gesagt – kultureller, historischer und sozialer Zusammenhang, in dem der Text steht, und die Eigenart des Textes zu beachten. Denn das „Verstehen ist das Erkennen von etwas als etwas (Menschliches) und gleichzeitig das Erfassen von Bedeutung.“²¹ Wie zu Anfang schon beschrieben wurde, stellt das, was verstanden wird, einen Gegenstand dar, der mit dem Menschen etwas zu tun hat und für denjenigen/diejenige Bedeutung hat, der/die versteht.

3. Bildungswissenschaftliches Interesse an Emmanuel Lévinas und seine Verortung

Im Konzept der Alterität ist insbesondere „die Erfahrung der Fremdheit“²² des Anderen thematisiert. In der Bildungswissenschaft, die sich mit Theorien von Erziehung, Bildung und, meines Erachtens, mit der Begegnung mit dem Anderen beschäftigt, könnte die Erfahrung des Anderen, wie sie Emmanuel Lévinas thematisiert, ebenso wichtig sein, wie sie in der Philosophie Veränderungen einbrachte. Michael Wimmer vertritt die Ansicht, dass sich neue Fragen in der Pädagogik aus der Philosophie von Emmanuel Lévinas ergeben. Diese seien in Überlegungen in moralisch-ethischer Art und Gewissensfragen zu erkennen, die ebenso in pädagogischen Diskursen Bedeutung finden. Michael Wimmer bezieht dies auf die heutige Zeit, und um keine moralischen Normen festzulegen, „muss man, statt vom Selbstverhältnis des Subjekts auszugehen, zuvor das Verhältnis

¹⁹ vgl.: Rittelmeyer; Parmentier 2007³, 14f.

²⁰ Rittelmeyer; Parmentier 2007³, 46.

²¹ Danner 2006⁵, 39.

²² Gelhard 2005, 7.

zum Anderen befragen, das gerade nicht vorab durch Moralität formiert wird.“²³
Im Folgenden wird noch detaillierter umschlossen, dass die Bildungswissenschaftler, die hier herangezogen werden, vom Verhältnis zum Anderen ausgehen und den Ausgangspunkt nicht mehr im autonomen Subjekt sehen. Explizit streicht Michael Wimmer heraus, dass Emmanuel Lévinas wichtige Anstöße für den heutigen Bildungsbegriff, der erneuert wird, als auch für die Nachprüfung des Erziehungsbegriffs bringt, indem er sagt:

„Abgesehen davon hat die Philosophie von Lévinas für den pädagogischen Diskurs weitaus größere Bedeutung sowohl hinsichtlich einer Neufassung des Bildungsbegriffs, insofern sie das Verhältnis zur Ich-Welt nicht als Aneignungsverhältnis begreift, als auch hinsichtlich einer Revision des Erziehungsbegriffs, da die Pädagogik sich selbst als in Anspruch stehende denken muss. Ihr Anderer, auf dessen Anspruch sie zu antworten hat, ist – paradox – zugleich ihr Adressat pädagogischer Bemühungen. Nun ist diese Adressierung als Antwort zu verstehen. Statt sich als Anderen des Kindes z.B. zu imponieren, das dem Anspruch des Erziehers zu antworten hat, muss dieser sich allererst als Angesprochener entdecken. Und als Theorie von Erziehung und Bildung ist Pädagogik gefordert, die paradoxe Grundstruktur, in die sie durch die Entdeckung des Anderen geraten ist, auszuhalten, statt sie aufzulösen.“²⁴

Darauf deklariert Michael Wimmer folgendes Paradoxon: Der/die Pädagoge/in geht in der Begegnung mit dem Anderen die Verpflichtung ein, Antwort zu bieten, aber indem er im Anderen den Adressaten seines pädagogischen Akts versteht. Welcher Ruf war zuerst da? Mit dem Begriff der ethischen Beziehung²⁵ zwischen Erzieher/in und zu Erziehenden, in der eine Begegnung in Form von Sprache vollzogen wird, kann die Frage befriedigend beantwortet werden. Darauf wird in den nächsten Kapiteln näher eingegangen, weil die ethische Beziehung eine sehr wichtige Position in Bezug auf die Frage des Anderen hat. Demnach entwickelt sich ein Umdenken, indem sich der Erzieher als Angesprochener erlebt

²³ Diese Überlegungen werden in Michael Wimmers Buch: „Dekonstruktion und Erziehung“ dargelegt. Da widmet sich Michael Wimmer in Kapitel III dem Paradoxieproblem. Er stellt den Bezug zu Emmanuel Lévinas her: Der Andere zeichnet sich durch die Alterität aus und wird dennoch vom Ich gedacht. Dies führt zu einem Paradoxon, denn wie soll das Ich den Anderen denken, wenn er sich durch seine Alterität auszeichnet? Wimmer 2006, 298. Michael Wimmer beteiligte sich auch mit Aufsätzen „Ethik und Differenz“, „Intentionalität und Unentscheidbarkeit“, „Zerfall des Allgemeinen“ an dem Band „Alterität, Pluralität und Gerechtigkeit“, in welchen er näher auf das Verhältnis zum Anderen eingeht.

²⁴ Wimmer 2006, 298.

²⁵ Dies ist ein klarer Hinweis auf das Werk von Emmanuel Lévinas, der die Beziehung zum Anderen als ethische Beziehung denkt. Dabei ist das Ethische nicht im üblichen Sinn gemeint, er meint eine Begegnung, die die Differenz zwischen den Beteiligten zulässt und den Anderen in seiner Andersheit bestehen lässt.

und nicht mehr als Kraft, die die Impulse setzt, ansieht. Es wird vermieden, den Anderen, der erkannt und angeeignet wird, objekthaft zu betrachten, denn der Andere ist derjenige, auf dessen Anspruch die Pädagogik zu antworten hat, und ist somit auch Adressat ihres Handelns. Jede pädagogische Adressierung ist eine Antwort auf das Kind. Auf diese Weise werden keine Festlegungen gestaltet, sondern die Pädagogik agiert aufgrund des konkreten Aufrufs des Anderen, der, so sieht es Michael Wimmer, in seiner Andersheit belassen werden soll, anstatt ihn hinter dem Subjekt zu reihen, das versucht, seine Andersheit aufzudecken. Durch die Auseinandersetzung mit dem Anderen in seiner Andersheit kommt es zum Paradoxon, das nicht aufgelöst werden kann. Es kann deshalb nicht aufgelöst werden, weil die Alterität wieder verdeckt werden würde. Die Frage, wie der Andere gedacht werden kann, ohne seine Andersheit zu negieren, kann das erste Mal angerissen werden. Hierbei kann sich die Pädagogik an Emmanuel Lévinas wenden,

„um Aufschluss über den Sinn von Erziehung, Bildung und Pädagogik zu erlangen, so wie er sich mit seinen Schriften an uns wendet, sie in dem Maße auf uns anwendet, wie wir sie lesen und uns denkend auf sie einlassen und sie nachdenken, verstehen und übersetzen, wobei zuweilen eine Umwendung im eigenen Denken stattfindet, die nicht notwendigerweise als Bekehrung zu verstehen ist. Und da es in seiner Philosophie um und gegen ein Denken geht, das im wesentlichen auch das unsrige ist, geht es auch um pädagogisches Denken.“²⁶

Er wendet die Schriften an uns an, indem wir den Aufruf von Emmanuel Lévinas als Anderer ernst nehmen, sein Werk lesen, darüber nachdenken und es anerkennen. Michael Wimmer legt dar, dass es in der Pädagogik ertragreich sein kann, sich an seine Werke und sein Denken zu wenden, insbesondere, weil es sich gegen das übliche und traditionelle Denken widersetzt, neue Wege versucht und daher auch der Pädagogik nahe kommt. So wie ich Michael Wimmer verstehe, geht es seiner Ansicht nach auch der Pädagogik darum, etwas Neues ins übliche Denken zu bringen.

²⁶ Wimmer 2007, 161.

3.1. Emmanuel Lévinas und die Alterität

Das Werk von Emmanuel Lévinas darzustellen, ist ein Unterfangen, das kaum möglich ist, ohne ihm Gewalt²⁷ anzutun, so meint es Michael Wimmer 1998 in seinem Buch „Der Andere und die Sprache“²⁸. Denn sein Denken zeichnet sich darin aus, die eigenen Erfahrungen nicht über den Anderen zu stülpen, sondern Fragen zu stellen und sich auszudrücken. Der Ausdruck ist keine Festlegung wie in der Behauptung. „Sie kreisen um Fragen, geben auch Antworten, aber ohne daß man aus ihnen ein System erstellen könnte. Seine Fragen bestehen eben nicht aus einem Mangel an Antworten, die es ja genügend gibt, sondern sein“²⁹ und zitiert weiter aus dem Werk von Emmanuel Lévinas, „Wenn Gott ins Denken einfällt“³⁰: „Fragen als ursprüngliche *Haltung* ist eine ‚Beziehung‘ zu dem, was keine Antwort enthalten kann, zu dem, was nicht Inhalt werden kann; es wird zur Verantwortung. Jede Antwort bringt ein ‚An-der-Frage-Vorbeigehen‘ mit sich und ruft nach einem Wider-ruf.“³¹ Emmanuel Lévinas vermeidet es, Feststellungen zu erzeugen, und neigt zu Aussagen in seinem Werk, die er im Folgenden wieder anzweifelt. Er begnügt sich nicht mit Antworten, sondern steht in Beziehung mit dem Anderen, den er nicht objektiviert. Er nimmt eine fragende Haltung ein und belässt damit den Anderen in seiner Andersheit, ohne ihn in den Ordnungen des Ichs festzulegen. Diese fragende Haltung kann als Antwort auf die Begegnung mit dem Anderen betrachtet werden, für den das Ich immer schon verantwortlich war, auf diese Weise ist das Sprechen an den Anderen adressiert und es sind keine Aussagen über ihn, die ihn zu einem Inhalt konvertieren. Das Ich kann den Anderen nicht beschreiben, weil die Antworten vom Ich ausgehen³² und dementsprechend können sie auch nicht den Anderen umfassen. Deswegen kommt es wieder zu einem Widerruf. Emmanuel Lévinas vermeidet es, den Anderen zum Inhalt von Antworten werden zu lassen, um den bisherigen gescheiterten Versuchen, den Anderen nicht mehr zu objektivieren, nicht zu

²⁷ Damit spricht er eine wichtige Haltung an, die Emmanuel Lévinas einnimmt, um auszudrücken, dass der Andere in seiner Andersheit nicht belassen wird, sondern „die Kontinuität der Personen zu unterbrechen, ihnen Rollen zuzuweisen, in denen sie sich nicht wiederfinden“ (Lévinas 2008⁴, 20.). In Totalität und Unendlichkeit legt Emmanuel Lévinas dar, dass der Andere den Ordnungen unterstellt wird, die Funktionen erfüllen, aber nicht dem Anderen in seiner Andersheit adäquat sind. Dem Anderen gerecht zu werden, kann nur in der ethischen Beziehung gelingen.

²⁸ Wimmer 1998, 65 – 89; 182 – 307.

²⁹ Wimmer 1988, 67.

³⁰ Lévinas 1985, 108.

³¹ Wimmer 1988, 67.

³² Dazu Wimmer 2007, 163.

folgen, und versucht einen neuen Weg zu beschreiten. Die Darstellung der Texte von Emmanuel Lévinas sind deshalb schwierig, „weil *mit* den traditionellen Begriffen und *in* ihrer Logik etwas gesagt werden muß, was sie seit altersher verschweigen und ausschließen, so daß sie von Lévinas zwar benutzt, aber dabei verschoben werden.“³³ Emmanuel Lévinas arbeitet mit Begriffen, die in ihrer Bedeutung umgelegt sind. Er widersetzt sich dem Üblichen und wendet sich ihrer Ursprünglichkeit zu, dabei versucht er herauszuschälen, was sie selbst verhüllen. Auch die aus dem Religiösen kommenden Begriffe sind in dem gewohnten Verständnis nicht anzutreffen und er versucht der üblichen Tradition entgegenzuwirken. Außerdem weist Emmanuel Lévinas auf, dass Erfahrungen durch Begrifflichkeiten verfehlt werden.³⁴ Im Übrigen meint Michael Wimmer in dem Formalen noch zu erkennen, was auf inhaltlicher Seite von Emmanuel Lévinas rückzuschließen ist. „[M]it den Texten von Lévinas wird man angesprochen und steht im Anspruch eines Anderen, der dem Leser zumindest dafür die Verantwortung gibt, zu hören, was nicht heißt, sofort gläubig zu werden oder aufzuhören, selbst zu denken.“³⁵ Michael Wimmer zeigt mit der Betonung der Schreibweise von Emmanuel Lévinas das System selbst auf, das Emmanuel Lévinas vertritt. Emmanuel Lévinas spricht den/die Leser/in selbst an, mit dem Text umzugehen, auf diese Weise steht er/sie in der Verantwortung. Der Andere ist nicht mehr Objekt der Gedanken des Ichs, sondern in der Begegnung mit dem Anderen wird Verantwortung für ihn übernommen. Dabei strebt Emmanuel Lévinas nicht danach, eine neue Ethik zu entwickeln, oder eine Moral zu erstellen, in der Handlungsvorgaben manifestiert werden, aber „die Radikalität von Lévinas Philosophie des Anderen liegt nun u.a. darin, keine neue Ethik oder Moral vorzuschlagen, sondern den durch das Denken des Selben und die symbolische Ordnung der Moderne verstellten Bezug zum Anderen zu explizieren.“³⁶ Seine Absicht liegt vielmehr darin, aufzuzeigen, dass sich die Verstellung des Anderen durch den Versuch, ihn zu definieren, ergeben hat. Auch das Zeitgeschehen und die Geschichte spielt bei Emmanuel Lévinas eine Rolle, er meint, es läge in der

³³ Wimmer 1988, 68.

³⁴ Ich lehne mich hier an Wimmers Verständnis von Sprache an, die sich wiederum mit Emmanuel Lévinas Konzept identifiziert, konkret in seinem Text von 1988, S. 68 bzw. S. 306.

³⁵ Wimmer 1988, 68.

³⁶ Wimmer 2006, 297.

„Verantwortung der Philosophie, diese Ereignisse zu denken und zu verstehen“³⁷ und bezieht implizit Stellung zu den historischen Ereignissen seiner Jugend, in der seine Familie im Holocaust umgekommen ist.

Aber zurück zur Alterität. Der Andere ist anders und kann nicht in die Ordnung, die von einem autonomen Subjekt ausgeht, eingebracht werden. Es benötigt eine andere Denkart, um den Anderen in seiner Andersheit belassen zu können und mit ihm in Beziehung zu treten. „Die Beziehung zum Anderen hat eine andere Struktur als die, die uns durch die praktische Philosophie vorgestellt wurde und die deshalb auch nur mit Vorbehalt als ethisch zu bezeichnen ist.“³⁸ Entgegen der üblichen Vorgehensweisen macht er sich zur Aufgabe, die Beziehung zum Anderen ethisch zu begründen, die sich hauptsächlich dadurch auszeichnet, dass der absolut Andere, dem wir zur Antwort verpflichtet sind, thematisiert wird. Ferner sagt Wimmer: „Als einer der radikalsten Versuche, den Anderen zu denken, kann die Philosophie von Lévinas angesehen werden, dessen Denken [...] sich dem *Menschen* zuwendet, aber nicht als einem autonomen Subjekt [...], sondern als Anderem.“³⁹ Denn Emmanuel Lévinas möchte dem Menschlichen begegnen und sucht dies in der Singularität. Es ist nicht mehr das Subjekt der Ausgangspunkt des Konzepts, sondern der Andere wird in der Differenz zum Ich in seiner Andersheit anerkannt. Aufgrund dessen liegt die Grundlage zur Verantwortung im Aufruf und nicht mehr in der Autonomie des Subjekts. Im Zuge dessen möchte ich darauf hinweisen, dass Emmanuel Lévinas den Begriff des Menschen meidet und wagt es nicht vom anderen Menschen zu sprechen, sondern formuliert es vorsichtig: ‚der Andere‘.⁴⁰ Emmanuel Lévinas weist auf,

³⁷ Wimmer 2006, 296. Vgl. auch Wimmer 2007, 162. In diesem Zusammenhang verweise ich auf „Totalität und Unendlichkeit“, in der Emmanuel Lévinas anhand des Krieges erklärt, wie es in der traditionellen Philosophie des Seins zur Totalität kommt. „Der Krieg errichtet eine Ordnung, zu der niemand Abstand wahren kann. So gibt es nichts Äußeres. Der Krieg zeigt nicht die Exteriorität und das Andere als anders; er zerstört die Identität des Selben. Das Gesicht des Seins, das sich im Krieg zeigt, konkretisiert sich im Begriff der Totalität. Dieser Begriff beherrscht die abendländische Philosophie.“ (Lévinas 2008⁴, 20) In der Struktur des Krieges gilt es die Differenz zwischen den Einzelnen nicht mehr zu belassen. Die Andersheit wird nicht beachtet, auch nicht das Außerhalb und die Innerlichkeit des Selbst, was geradewegs in Totalität führt. Dies vollzog sich auch in der abendländischen Philosophie meint Emmanuel Lévinas und stellt einen Zusammenhang zwischen politischen Geschehen und dem philosophischen Denken her.

³⁸ Wimmer 2006, 297.

³⁹ Wimmer 2006, 295.

⁴⁰ In diesem Zusammenhang möchte ich hinzufügen, dass ‚der Andere‘ ein Begriff ist, um das absolut Andere zu kennzeichnen. Soweit ich das Werk von Emmanuel Lévinas bisher gelesen habe, steht es gegen sein Konzept eine Einseitigkeit zu formulieren oder einen Ausschluss zu vollziehen. Daher gibt es keine konkrete grammatikalische weibliche Form, weil es darum geht, den Andere, der radikal anders ist als das Ich, zu bezeichnen. Ebenso verhält es sich mit dem

„dass das Verhältnis vom Ich zum Anderen in der Moderne gerade deshalb ein ungelöstes Problem blieb, weil das vom Ich ausgehende Denken im Grunde stets bei sich blieb, den Anderen ausschloß und letzten Endes vernichtete.“⁴¹ Wenn das Denken vom Ich ausgeht, wird der Andere negiert, weil er auf diese Weise nicht einbezogen werden kann. Der Andere wurde umgangen, um der Schwierigkeit des adäquaten Umgangs mit ihm zu entgehen. Ebenso kam es in der traditionellen Philosophie sogar zur Vernichtung des Anderen, weil im Zuge des Bestrebens ihn zu begreifen, das Ich übergestülpt wurde. Ihn in die Begrifflichkeiten des Ichs einzuordnen, führt zu einer Verstellung, eben weil diese Beschreibungen dem Ich zu eigen sind und es den Anderen ausmacht, so radikal anders zu sein, dass ihn das Ich auf diese Weise nie erreichen kann. Damit das Neue der ethischen Herangehensweise an den Anderen von Emmanuel Lévinas in der traditionellen Philosophie prägnant skizziert werden kann, werden folgende Phasen aufgeschlüsselt, „die jedoch ineinander übergehen und sich durchdringen: Kritik der Ontologie, Metaphysik statt Fundamentalontologie, Ethik als Erste Philosophie. Der Schlüssel zu allen Texten ist jedoch die Idee des Unendlichen.“⁴² Emmanuel Lévinas geht nicht mehr vom Sein als Seiendes, wie es sich in der traditionellen Ontologie bewährt hat, aus, sondern sucht den Ausweg aus dem Sein⁴³. Das Ich geht eine ethische Beziehung mit dem Anderen ein, der jenseits vom Sein gedacht wird, um die Trennung einräumen zu können. Diese Beziehung, die über das Sein hinausgeht, hin zum absolut Anderen, zeichnet sich durch die Verantwortung, die sich vor aller Entscheidung stellt, aus. Die Verantwortung ist unendlich und weil das Ich als endliches Wesen angenommen wird, ist die Alterität der radikal Andere, so wird er als unendlich Anderer erfahren. Der unendlich Andere ist anders als das Ich, die Struktur des Alter Ego ist nicht mehr haltbar, er ist absolut nicht das Ich.

Nun gehe ich auf die gegenwärtigen Vertreter in der deutschsprachigen (und mit Jan Masschelein ausnahmsweise belgischen) Bildungsphilosophie, die sich

Begriff der Brüderlichkeit, der keine Ausgrenzung eines Geschlechts bedeuten soll, sondern sich aus der Tradition des Judentums erklären lässt (im Sinne von Kindern des einen Gottes).

⁴¹ Wimmer 2006, 296. In diesem Zusammenhang verweise ich auf Wimmer 2007, 164, an der Stelle expliziert Michael Wimmer das Denken, das nicht von sich aus geht, sondern eine Antwort auf einen Anspruch darstellt.

⁴² Wimmer 1988, 71.

⁴³ Das Werk „Ausweg aus dem Sein“, beschäftigt sich mit dem Anderen in Differenz zum Sein und der Transzendenz vom Sein, hin zum absolut Anderen in der ethischen Beziehung.

durchgängig mit Emmanuel Lévinas beschäftigen, ein. An dieser Stelle möchte ich kurz einige der Bildungswissenschaftler erwähnen, die vereinzelt Emmanuel Lévinas erwähnt haben. Burkhardt Liebsch, Gerhard Gamm, Johannes Bilstein, et al.

4. Jan Masscheleins Verständnis vom Anderen und die pädagogische Beziehung als ethische Beziehung

Jan Masschelein ist Professor an der Uni Leuven in Belgien. Seine Forschungsschwerpunkte sind die politischen, sozialen und kritischen Fragen von Erziehung und Bildung.⁴⁴ Er stellt Überlegungen zum Erziehungsbegriff an, der – in seinen Augen – ein Begriff der Moderne ist. Daher ist es wichtig seine heutige Gültigkeit zu beraten.⁴⁵ In dieser Annäherung wird die Intersubjektivität besonders berücksichtigt.

4.1. Die Intersubjektivität

In dem Verhältnis zwischen Erzieher/in und zu Erziehender/n betrachtet er die Intersubjektivität und bekräftigt, dass ein intersubjektives Verhältnis als „ethische Beziehung“⁴⁶ zu verstehen ist. Dementsprechend bezeichnet er das übliche pädagogische Verständnis als Gewaltmodell. Im Kapitel zur gewaltfreien Beziehung bei Michael Wimmer wird darauf noch genauer eingegangen. Jan Masschelein geht darauf insofern ein, als er in der Geschichte der Bildungswissenschaft erkennt, dass dieses Gewaltverhältnis zwischen Erzieher/in und zu Erziehende/n abgelehnt wurde und eine „*gleichberechtigte Position des Kindes*“⁴⁷ erzielt werden wollte. Das Verhältnis sollte ein intersubjektives sein und es stellte sich das Problem, dass der/die Erzieher/in in der Auffassung der Gleichberechtigung seine Aktivität einbüßt. Daher meint Jan Masschelein, dass das Konzept der Gleichberechtigung misslungen ist. Der Grund für das Misslingen liegt darin, dass sich die Aktivität durch eine Zweckerfüllung auszeichnet, die mit überlegten Mitteln intentional eingesetzt wird. In der

⁴⁴ Vgl.: <http://www.diaphanes.de/scripts/autoren/autor.php?ID=38> (14.09.2011), bzw. <http://www.kuleuven.be/wieiswie/en/person/u0008954> (14.09.2011).

⁴⁵ Dabei beziehe ich mich auf den Text „Die Frage nach einem pädagogischen Grundgedankengang“, in dem von Jan Masschelein mit Michael Wimmer 1996 herausgegebenen Band „Alterität Pluralität Gerechtigkeit“.

⁴⁶ Masschelein 1996, 163.

⁴⁷ Masschelein 1996, 164.

alternativen Pädagogik wird die Erziehung „interaktiv angelegt“⁴⁸, um eine „persönliche Beziehung von Mensch zu Mensch“⁴⁹ zu erzielen, die gleichzeitig auch das Mittel wäre, um Persönlichkeitsentwicklung zu provozieren. Diese bisherigen Möglichkeiten, Intersubjektivität zu denken, benennt Jan Masschelein jedoch als Fehldeutung von Intersubjektivität, weil sie grundsätzlich sind und damit eine Totalität ausdrücken. Dazu kommt es deshalb, weil der Ausgang der Überlegungen immer noch von einem Subjekt ausgeht, das den Anderen zeitlich voraus gedacht wird. Radikal gedacht, muß sich das Subjekt an zu entscheiden, dass es um die Persönlichkeitsentwicklung des Anderen gehen muss.

„Diese *prinzipielle* Gleichwertigkeit war der Anlaß, den instrumentalen Zweck-Mittel-Charakter der Erziehung zu bestreiten und Erziehung als Dialog, Interaktion, Gespräch, d.h. als ein intersubjektives Geschehen aufzufassen. Allerdings gelingt es nicht, Intersubjektivität tatsächlich als den eigentlichen Kern der Erziehung zu begreifen, wenn man sie nur prinzipiell annimmt und faktisch immer noch von der Subjektivität her denkt.“⁵⁰

Die intersubjektive Beziehung wurde aus der Sicht eines Partners erstellt. Konkret war es der Erzieher, der durch sein Handeln auf den/die zu Erziehende/n eingeht. Auf diese Weise verfügt der/die Erzieher/in über das Handeln, weil er/sie die Richtung bestimmt. Dabei wird das kommunikative Handeln unterbrochen und von Intersubjektivität kann nicht mehr die Rede sein. Schließlich kann keine Kommunikation stattfinden, wenn der Ausgangspunkt im souveränen Subjekt gesehen wird. Selbst in dem Konzept der emanzipatorischen Pädagogik, in der von einer Gleichberechtigung ausgegangen wird, gibt wieder der/die Erzieherin vor, den/die zu Erziehende/n als gleich anzusehen. Daraufhin versucht Jan Masschelein einen anderen Weg, indem er die/den zu Erziehende/n als vorrangig betrachtet, womit er dem Denken von Emmanuel Lévinas entspricht, der den Anderen als prinzipiell vorangestellt, anerkennt.

„Erziehung als Interaktion bedeutet somit die Anerkennung der Gleichwertigkeit der Interaktionspartner. Diese Anerkennung ist jedoch keine Aktivität des Erziehers oder des Zöglings. Die Bedingungen von Interaktionen beziehen sich auf die Struktur und nicht auf subjektive Eigenschaften oder Qualitäten. Die Anerkennung der Zurechnungsfähigkeit ist

⁴⁸ Masschelein 1996, 165.

⁴⁹ Masschelein 1996, 165.

⁵⁰ Masschelein 1996, 166.

eine Implikation des Sprechens und Handelns, so daß das erste Wort, das man an einen >>neuen Menschen<< richtet, eigentlich immer auch eine *Antwort* ist.“⁵¹

Interaktion zeichnet sich durch die Gleichwertigkeit der Handlung – und Gesprächspartner aus, sie bildet die Struktur von Interaktion, infolgedessen ergibt sie sich nicht aus der Subjektivität. Genauer gesagt, die Gleichwertigkeit ergibt sich nicht aus der Aktivität des Subjekts oder des Anderen, sondern sie ist vielmehr eine Eigenart des Sprechens. Jedes sprechende Subjekt gibt eine Antwort, auch wenn es so wirkt, als sei das Gesagte das erste Wort. Es ist ein Verweis auf Emmanuel Lévinas, der die Begegnung als das erste Wort wertet. „Wir nennen *Antlitz* die Epiphanie dessen, was sich so direkt und eben dadurch von Außen kommend einem Ich darstellen kann.“⁵² In der Begegnung „von Angesicht zu Angesicht“⁵³ nimmt das Ich das wahrnehmbare Angesicht (face) wahr und erkennt an, dass es nicht über den Anderen weiß. Dem Antlitz (visage), welches mit unseren Sinnen nicht wahrnehmbar ist, begegnen wir im Sprechen, es erscheint unmaskiert und dann, wenn das Ich überrascht ist. Emmanuel Lévinas postuliert, dass das Antlitz mit dem Konzept des autonomen Ichs nicht mehr zu erkennen ist. Es ist das absolut Andere, das von außen das Ich heimsucht. „Die Epiphanie des Gesichts ist ganz Sprache.“⁵⁴ Wie später noch bei Michael Wimmer genau ausgeführt wird, betont auch Jan Masschelein, dass der Bezug ein sprachlicher ist, der in der Epiphanie Beziehung schaffen kann. Das Antlitz erscheint durch Sprache (langue), die schon in der Begegnung vollzogen wird. Diese Andeutung wirft einen weiteren Begriff auf, nämlich den der Passivität. Das Ich ist dem Anderen und seinem unangemeldeten Heimsuchen ausgesetzt, weil das Antlitz von außen auf das Ich hereinkommt, wobei es nicht beschließen kann, ob es diesen abwehrt oder einlässt. Das Ich ist in der Position, die Verantwortung zu übernehmen, die Entscheidung liegt ausschließlich darin, wie es Verantwortung übernehmen kann. Emmanuel Lévinas bezeichnet auch dieses Ereignis als sprachliches, womit der Aufruf des Anderen gemeint ist, dem das Ich zur Antwort verpflichtet ist. Der Andere kann niemals bezeichnet werden, da

⁵¹ Masschelein 1996, 171f.

⁵² Lévinas 2007⁵, 199.

⁵³ Lévinas 2008⁴, 65.

⁵⁴ Lévinas 2007⁵, 199. Epiphanie ist ein religiöser Begriff, den Emmanuel Lévinas in seiner ursprünglichen Bedeutung auflöst, indem er es im Sinne von einem Hereinbrechen, einem unangemeldeten Heimsuchen anwendet. „Die Epiphanie des Antlitzes ist Heimsuchung.“ (Lévinas 2007⁵, 221.)

durch diesen Akt der Andere in seiner Andersheit negiert werden und den Kategorien des Ich unterstellt werden würde. „Das Antlitz ist reine Erfahrung, Erfahrung ohne Begriff.“⁵⁵ Er unterscheidet daher zwischen der Epiphanie (dem Hereinbrechen in das Selbst) als sprachliches Ereignis und dem Antlitz selbst, dem begegnet wird und in dieser Erfahrung nicht benannt werden kann. „Alles Sprechen ist Rätsel.“⁵⁶ Das Enigma, von dem Emmanuel Lévinas spricht, soll diese Begegnung zwischen Ich und Anderem bezeichnen, deren Rätselhaftigkeit sich in der Unerkennbarkeit des Anderen in der Begegnung „von Angesicht zu Angesicht“⁵⁷ ausdrückt. Dies kann durchaus im Hintergrund von Jan Masscheleins Konzept der Intersubjektivität bestehen. Schließlich erfüllt sie keine Funktion, sondern sie „strukturiert das >>Selbst<<“⁵⁸. Ebenso wie bei Emmanuel Lévinas konstituiert sich das Ich durch den Anderen. „Von daher bedeutet Ichsein, sich der Verantwortung nicht entziehen können.“⁵⁹ Dadurch, dass der Andere das Ich aufruft, ist das Ich singularisiert, niemand sonst kann das Ich in diesem Moment ersetzen. „Die Einzigkeit des Ich liegt in der Tatsache, daß niemand an meiner Stelle antworten kann.“⁶⁰ Demnach kann das Ich allein antworten und bildet dadurch seine Identität (Ich selbst).

„Das Selbst kann nur in dem Maße eine Identität ausbilden, in dem es sich in einem immer dichterem und subtileren Netz zwischenmenschlicher Beziehungen, in einer stets komplexeren gemeinsamen Geschichte engagiert und sich enthüllt, indem es sich darin verliert. Identität wird auf dem Gebiet der zwischenmenschlichen Beziehungen ausgebildet.“⁶¹

Nach Ansicht von Jan Masschelein wird in zwischenmenschlichen Beziehungen Identität gebildet. In einer gemeinsamen Geschichte geht das Selbst mit dem Anderen eine Beziehung ein, in die sich das Selbst einfügt und unaufhörlich seine Handlungen setzt. Wie oben schon erwähnt wurde, ist das Selbst dem Anderen ausgesetzt, es ist durch den Ruf des Anderen singularisiert, und das führt dazu,

⁵⁵ Lévinas 2007⁵, 206.

⁵⁶ Lévinas 2007⁵, 252. Rätsel, altgriechisch: Enigma, wird von Emmanuel Lévinas häufiger benutzt.

⁵⁷ Lévinas 2008⁴, 65.

⁵⁸ Masschelein 1996, 173. Das Ich bleibt in der Begegnung mit dem Anderen Ich selbst. Wenn es bis zur Stellvertretung Verantwortung übernimmt, wird es dadurch singularisiert und konstituiert sich zum Ich selbst. Aus diesem Grund wird der Begriff des Selbst eher verwendet.

⁵⁹ Lévinas 2007⁵, 224.

⁶⁰ Lévinas 2007⁵, 224.

⁶¹ Masschelein 1996, 173.

dass das Selbst zur Antwort verpflichtet ist. In dem Engagement, das das Selbst in seiner Haltung für den Anderen zeigt, liegt die Entscheidungsfähigkeit. Dabei enthüllt sich das Selbst in seiner Identität. Bei der ‚Enthüllung‘ meine ich, auf Emmanuel Lévinas verweisen zu können, der das Konzept der Sensibilität beschreibt, in dem sich das Selbst dem Aufruf des Anderen unterwirft, es ist allzeit empfänglich. Diese Empfänglichkeit macht die Verantwortung aus, dem Anderen zur Antwort verpflichtet zu sein. In diesem Zustand ist das Selbst in seiner höchsten Passivität, wenn es an die Stelle des Anderen tritt und des Anderen Stellvertretung ist. „Dieses Zerschneiden der Identität – diese Verwandlung des Seins in Bedeutung, das heißt in Stellvertretung – ist die Subjektivität des Subjekts oder seine Unterwerfung unter alles – seine Empfänglichkeit, seine Verwundbarkeit, das heißt seine Sensibilität.“⁶² Das Zerschneiden der Identität des Selbst meint Enthüllung, das Selbst geht die Verpflichtung soweit ein, bis es dem Anderen eine Stellvertretung ist, es ist offen für den Anderen. Es ist anstelle des Anderen. In dem Erleben der Stellvertretung zerbricht alles Manifeste, es ist reine Bedeutung, indem es sich für den Anderen verantwortet. Es ist über das Sein hinausgegangen, das ist die Transzendenz, die vollzogen wurde. Dabei verwandelt sich das Selbst nicht, sondern bleibt das Selbst. Es bleibt der/die Selbe, Ich selbst, während es sich empfänglich zeigt für alles Zukommende, ohne es erwarten zu können. Die „Stellvertretung – die Möglichkeit, sich an die Stelle des Anderen zu setzen.“⁶³, macht das Subjekt einzigartig, weil nur das Selbst durch den Aufruf, für den Anderen eintreten kann. „Die Antwort, die Verantwortung ist – für den Nächsten einzustehen – erklingt in dieser Passivität, in diesem Sich-vom-Sein-Lösen der Subjektivität, in dieser Sensibilität oder Empfindlichkeit der Sinne.“⁶⁴ In der Sensibilität wird das Empfinden möglich, das die Voraussetzung für die Begegnung mit dem Anderen schafft. Anhand der Passivität, eine Beschaffenheit, die die Gelegenheit verwirklicht, dass sich das Selbst vom Sein löst, kann das Selbst in Stellvertretung für den Anderen treten. „[D]ie Anschauung ist bereits die Sensibilität [...]“⁶⁵ In der Anschauung des Anderen, die ihn nie erfassen kann, ist die Sensibilität angesprochen, durch die eine Begegnung möglich wird. Mithilfe der Leiblichkeit

⁶² Lévinas 1998², 49.

⁶³ Gelhard 2005, 97.

⁶⁴ Lévinas 1998², 50.

⁶⁵ Lévinas 1998², 142f.

kann überhaupt Sensibilität, welche mit der Empfindlichkeit der Sinne gleichgesetzt wird, ans Licht gebracht werden.

„Die Subjektivität ist Verwundbarkeit, die Subjektivität ist Sensibilität. Die Sensibilität, die totale Passivität des Sagens, ist nicht reduzierbar auf ihre eventuelle Erfahrung in einem Subjekt, selbst wenn sie eine solche Erfahrung ermöglicht. Als Ausgesetztheit gegenüber dem Anderen ist sie Bedeutung, sie ist die Bedeutung selbst, der-Eine-für-den-Anderen bis hin zur Stellvertretung; aber Stellvertretung in der Getrenntheit, das heißt Verantwortung. In unserer Untersuchung wird das zu zeigen sein. Sie wird sich dabei mit der Nähe befassen, deren Bedeutung in der Verwundbarkeit liegt.“⁶⁶

Das Subjekt konstituiert sich durch den Anderen, indem er plötzlich in das Selbst eindringen kann. Das Selbst kann nie wissen, wann die Störung des Anderen stattfindet und ist ihm ausgesetzt. Demzufolge ist es, radikal betrachtet, verwundbar. Dieses Hereinbrechen gibt dem Subjekt Bedeutung, indem es für den Anderen bis zur Stellvertretung einsteht. Oder anders gesagt: das Selbst übernimmt in der Antwort auf den Aufruf des Anderen Verantwortung und bekommt dadurch Bedeutung in seiner Subjektivität. Aufgrund der Trennung zwischen Selbst und Anderem ist es möglich, dass das Subjekt soweit Verantwortung übernimmt, bis es an die Stelle des Anderen tritt. „Subjektivität *ist* das Entstehen für den Anderen.“⁶⁷ Infolge der Trennung können das Selbst und der Andere einander begegnen und einander nahe werden, weil das Selbst verwundbar ist. Die Trennung oder Differenz zwischen Selbst und Anderem betont Emmanuel Lévinas, damit der bisherige Umgang, der den Anderen unterwirft, beendet wird.

„Die Passivität des *Für-den-Anderen* bringt in diesem *Für-den-Anderen* einen Sinn zum Ausdruck, in den keinerlei – weder positive noch negative – Bezugnahme auf einen vorgängigen Willen hineinspielt; und zwar aufgrund der lebendigen Leiblichkeit des Menschen, als Möglichkeit des Schmerzes – als Sensibilität, die von sich her die Empfänglichkeit dafür ist, Schmerz zu empfinden – als entblößtes Sich, sich darbietend in seiner Haut, leidend- als in seiner Haut schon nicht wohl in seiner Haut, seine Haut nicht für sich habend – als Verwundbarkeit.“⁶⁸

⁶⁶ Lévinas 1998², 131.

⁶⁷ Gelhard 2005, 135.

⁶⁸ Lévinas 1998², 123f.

Das Selbst entscheidet sich nicht willentlich, für den Anderen einzustehen, das drückt die Passivität aus, diese ist durch die Leiblichkeit gegeben, die empfänglich macht, Schmerz zu empfinden, leiden zu können, verwundbar zu sein. Die Leiblichkeit ist die Voraussetzung dafür, verwundbar zu sein und eine reale Begegnung verwirklichen zu können. Das Selbst entblößt sich in der Verwundbarkeit und zeigt sich dem Anderen, der das Selbst heimsucht. Zunächst ist eben Beschriebenes das Notwendige, um die Begegnung zwischen Selbst und Anderem möglich zu machen. „Die Qualität der kommunikativen Praxis ist weder Werk noch Funktion der Erziehung, sie ist vielmehr eine prinzipiell unvollendbare Aufgabe, für die es keine idealen anzustrebenden Normen gibt.“⁶⁹ Aber es kann kein Patentrezept erstellt werden, das Begegnung und Intersubjektivität vorschreibt. Die Intersubjektivität zeichnet sich dadurch aus, dass sie zwischen Menschen vollzogen wird und nicht vollendet werden kann. Sie findet immer statt, wo Menschen sind, Intersubjektivität ist Aufgabe der Erziehung. Sie ist ein Werk am Anderen, an dem keine Normen gelten können.⁷⁰ Demzufolge wäre sie Funktion und sie würde zur Technik reduziert werden. Sie ist eine Aufgabe, die von Mensch zu Mensch geschieht und dem Anderen gerecht werden muss. Sie kann daher keinen Normen unterstellt werden. Der Andere kann in der Intersubjektivität als absolut Fremder bestehen bleiben. Jan Masschelein erkennt das Führen einer intersubjektiven Beziehung als Aufgabe in der Erziehung an. Der Andere wird in seiner Unerkennbarkeit anerkannt und das Verhältnis ist eine intersubjektive Beziehung, die als Kommunikation von Angesicht zu Angesicht gedacht wird. Durch Sprache wird Beziehung möglich, die den Anderen nicht unterwirft.

4.2. Das erzieherische Verhältnis als ethische Beziehung

Jan Masschelein vertritt die Meinung, dass Erziehung nur in der ethischen Beziehung möglich ist, die sich in der Verpflichtung zur Antwort zeigt. Er meint, dass „Erziehung nicht mehr in Ausdrücken wie Verwirklichung, sondern in

⁶⁹ Masschelein 1996, 174.

⁷⁰ An dieser Stelle soll eine Unterscheidung bei Emmanuel Lévinas erwähnt werden, der das Werk (Oevre), wie es in „Totalität und Unendlichkeit“ vorkommt vom Werk im Sinne von der Liturgie differenziert. Liturgie ist als eine Hingabe, einen Dienst an die Menschen, ohne Erwartung einer Gegenleistung, zu verstehen. „Das Werk des Selben, sofern es Bewegung zum Anderen ohne Rückkehr ist, [...] die absolut geduldige Tat.“ (Lévinas 2007⁵, 217f.) „Radikal gedacht ist das Werk nämlich eine Bewegung des Selben zum Anderen, die niemals zum Selben zurückkehrt.“ (Lévinas 2007⁵, 215.)

solchen von Verantwortung formuliert wird und demzufolge das erzieherische Verhältnis als ein *genuin* ethisches Verhältnis gedacht wird.“⁷¹ Schon in dem vorangegangenen Kapitel wurde erläutert, dass es einseitig sei, wenn der Erziehungsgedanke nur von dem/der Erzieher/in ausgeht. Sobald die Verwirklichung von konkreten Fähigkeiten der Ausgangspunkt jeder Pädagogik sei, ist dies als Ziel zu bewerten, das von einer Person ausgeht, die diese Ergebnisse als sinnvoll, nützlich und moralisch hochwertig betrachtet. Jedoch betont Jan Masschelein, dass die Verantwortung für den Anderen, mit dem das Selbst in einem ethischen Verhältnis steht, in der Geschichte der Pädagogik wenig beachtet wurde. Dennoch versteht er unter Erziehung, in der von Gleichwertigkeit gesprochen wird, die ethische Beziehung.

„Das heutige Erziehungsdenken profiliert sich größtenteils als Reaktion auf eine pädagogische Denktradition, deren Erziehungsmuster ein *Gewaltmodell* ist. Die beiden Grundsätze dieses Erziehungsmodells sind: die Handlungsunfähigkeit des jungen Menschen (die moralische Hilflosigkeit des Kindes) und die Verantwortung der Eltern oder, wenn diese fortwährend versagen, der Gesellschaft (die stellvertretende Verantwortung des Erziehers).“⁷²

Demnach meint Jan Masschelein, dass dieser heutige Erziehungsbegriff auf dem Gewaltmodell der bisherigen Tradition fußt. Dabei zeichnet sich das Gewaltmodell aus der Handlungsunfähigkeit der/des zu Erziehenden und der Verantwortung der Eltern und in weiterer Folge der Gesellschaft aus. Aber er führt in seinem Text fort, dass das bloße Absetzen der Position des/der Erziehers/in mehr Schwierigkeiten mit sich bringt. „Es handelte sich um deutlich mehr als eine bloße Neuformulierung der Position und der Aufgabe des Erziehers. Es zeigte sich nämlich, daß Erziehung nicht länger adäquat mit dem Ausdruck >>Aktivität des Erziehers<< umschrieben werden konnte.“⁷³ Die Einseitigkeit gelangt stark in den Vordergrund, wobei Jan Masschelein besonders die Kritik an der Relation von Zweck und Mittel, der im traditionellen Erziehungsbegriff herrscht, hervorkehrt. Ein Zweck sollte erfüllt werden, den der/die Erzieher/in besonders begrüßen würde. Um dies zu erreichen, wird beispielsweise die Intersubjektivität, die funktionalen Charakter hätte, eingesetzt. Diese Intention

⁷¹ Masschelein 1996, 175.

⁷² Masschelein 1996, 163f.

⁷³ Masschelein 1996, 164.

geht von einem Subjekt aus, und die eigentliche Bedeutung der Intersubjektivität, die keine funktionale ist, sondern eine „Subjekt-Subjekt-Beziehung“⁷⁴ darstellt, wäre verloren. Wie diese nun möglich ist, ohne dass der Andere in seiner Andersheit in Frage gestellt wird, versucht Jan Masschelein mit der Bedeutung des Ethischen im Sinne von Emmanuel Lévinas zu lösen. Die ethische Beziehung ist ausdrücklich von der Anerkennung der gleichwertigen Interaktionspartner getragen. Jan Masschelein geht davon aus, dass es „kein (inneres) Zentrum, das am Ursprung von Erziehung“⁷⁵ ist, gibt und setzt die Interaktion in den Vordergrund, die „keine *technische* Bedingung für die Verwirklichung des Erziehungsziels (die Selbstverwirklichung)“⁷⁶ sei, „sondern sie strukturiert das >>Selbst<<“⁷⁷. Es geht jedenfalls darum, dass keine konkrete Technik angewendet wird, während in der Intersubjektivität von zwei gleichberechtigten Kommunikationsteilnehmern das Selbst konstituiert wird, weil dies einerseits die Weise ist, wie sich ein Subjekt singularisiert (im Aufruf des Anderen). Die Interaktion strukturiert das Ich, das trotz Verantwortung für den Anderen Ich selbst bleibt bzw. singularisiert wird und dadurch ‚noch mehr‘ Ich wird, weil es in seiner Einzigkeit aufgerufen wird.⁷⁸ Die Nähe zu Emmanuel Lévinas ist hergestellt, wenn Jan Masschelein von der Verletzlichkeit (*vulnerabilité*) spricht. Wie in Kapitel 4.1. beschrieben, hängt dieser Begriff eng mit der Sensibilität (*sensibilité*) und der Passivität (*passivité*) zusammen, die für die Begegnung mit dem Anderen die Voraussetzungen schaffen. Das Selbst ist ausgesetzt, durch das leibliche Empfinden kann der Aufruf des Anderen angehört werden. Darauf folgt keine Beschreibung oder Benennung, jedoch ist das Tor für eine ethische Begegnung geöffnet. Andererseits wird der Andere in der Intersubjektivität in seiner Andersheit belassen.

„Es ist aber eine andere Perspektive notwendig, worin die Erfahrung der Kontingenz bedeutet, daß wir auch nicht hätten sein können, d. h. daß die Seienden eine Schuld (>>dette<<) haben, nicht dem verborgenen bzw. unverborgenen, dem idealen bzw. nicht idealen, dem erhofften bzw. nicht erhofften oder vergessenen bzw. nicht vergessenen Sein gegenüber, sondern dem Nicht-Sein gegenüber, d.h. demgegenüber, was nicht und niemals im Modus des Seins erscheinen kann, und das ist der Andere in seiner radikalen Differenz,

⁷⁴ Masschelein 1996, 170.

⁷⁵ Masschelein 1996, 173.

⁷⁶ Masschelein 1996, 173.

⁷⁷ Masschelein 1996, 173.

⁷⁸ Siehe Anm. 58 Kap. 4.1.

die nicht deskriptiv, sondern ethisch gemeint ist. Auch hier kann von Schuld im Sinne einer Passivität gesprochen werden, aber diese Schuld ist eine Schuld dem Anderen gegenüber. Auch in dieser Perspektive könnte man sagen, daß die Intentionalität auf einer Schuld, einer Passivität gründet, aber diese Schuld, dieses Defizit ist eine Passivität, die sich unmittelbar aus der Intersubjektivität, die intersubjektiven Beziehung begreifen läßt und die daher auch eine spezifische Bedeutung bekommt: Diese Intentionalität gründet auf einem In-Verantwortung-gesetzt-sein als einer Notwendigkeit zur Stellungnahme. Diese Schuld ist in gewissem Sinne konstitutiv und prinzipiell, also nicht zu tilgen oder in irgendeiner Verwirklichung aufzuheben, kein Nicht-verwirklicht-sein.“⁷⁹

Emmanuel Lévinas radikalisiert die Andersheit des Anderen, es ist anders als das Sein. „Wie kann [...] dieses Andere, das immer als Sein verstanden wurde, nun als Anderes, anders *als* Sein [gedacht werden]?“⁸⁰ Der Andere ist in der radikalen Differenz zum Selbst, es ist das Nicht-Sein. Damit ist er nicht beschrieben, er kann nicht beschrieben werden, wenn er Nicht-Sein ist. Emmanuel Lévinas beschreitet hier einen ethischen Zugang. Demzufolge steht das Selbst in der Schuld⁸¹, die sich in der Passivität des Selbst dem Anderen gegenüber zeigt. Allerdings ist aufgrund der Passivität, im Sinne einer Empfänglichkeit, die den Aufruf des Anderen nicht erwarten kann, aber für diesen offen ist, die Begegnung mit dem Anderen ermöglicht. Diese Passivität erklärt sich aus der Intersubjektivität, die die Offenheit für den Anderen ausmacht, um in Intersubjektivität treten zu können. Auf diese Weise kann eine intersubjektive Beziehung entstehen, in der das Selbst zur Verantwortung verpflichtet ist. Jan Masschelein beschreibt diese Verpflichtung als konstitutive und prinzipielle Schuld, die nicht vollbracht oder verneint werden kann. Sie ist immer da.

Die ethische Beziehung zeigt sich in der Verpflichtung zur Antwort und somit zur Verantwortung des Selbst dem Anderen gegenüber. Der Andere wurde wenig beachtet, weil sich die Auseinandersetzung als schwierig erwies. Wird in der Bildungswissenschaft, das pädagogische Verhältnis als ethische Beziehung gedacht, in der von gleichwertigen Partnern gesprochen wird, dann bleibt der Andere in seiner Andersheit erhalten und das Selbst wird durch den Aufruf singularisiert und konstituiert sich selbst. Auf diese Weise wird auch das Selbst

⁷⁹ Masschelein 1996, 181f.

⁸⁰ Wimmer 2006, 301.

⁸¹ Es ist keine Schuld, die vergeben wird, sondern betrifft die Verantwortung, die das Selbst dem Anderen gegenüber hat, noch bevor sie einander begegnen.

nicht mehr als autonomes Subjekt gedacht, womit dem Anderen auch auf eine andere Weise begegnet wird, wenn vom Verhältnis zum Anderen aus gedacht wird. Der Andere wird gleichwertig betrachtet und die Unwissenheit über ihn wird akzeptiert.

4.3. Die Erziehung als Antwort

Jan Masschelein betrachtet die „Erziehung als die Reaktion auf die Geburt“⁸² als grundlegend und definiert einen Erziehungsbegriff. Seit jeher ist das Selbst bei der Geburt eines Menschen verpflichtet, Verantwortung zu übernehmen. Hierbei ist „die Position der Partner und die Bedeutung des Handelns (und der Intentionalität) unmittelbar vom intersubjektiven Verhältnis her, von der Beziehung zum Anderen her zu definieren.“⁸³ Jedenfalls ist der Andere dem Selbst fremd, er hat eine andere Geschichte, und das ist konkret erfahrbar beim Neugeborenen, der „Anfang eines Jemands“⁸⁴ ist. Der Beginn weist eine Einzigartigkeit auf, die anders ist und unvergleichlich. Wiederum liegt es im Anspruch des intersubjektiven Verhältnisses, das auf eine ethische Beziehung zielt und eine Gleichwertigkeit der beiden Positionen erfordern wird, die sich durch die Formel ‚vom Anderen her‘ ausdrückt. Jedes Handeln wird vom Anderen her argumentiert, weil es aus der Verantwortung für ihn entspringt. Auf dieselbe Weise ermöglicht Emmanuel Lévinas eine Argumentationsweise, in der der Andere nicht unterworfen werden kann, weil er fremd ist, „[ein innerliches Leben], das nicht totalisierbar ist.“⁸⁵ Bei Emmanuel Lévinas ist die Totalität ein wichtiger Begriff, dieser intendiert, stark verkürzt beschrieben, dass unterschiedliche Ordnungen auf ein einziges Ganzes reduziert⁸⁶ werden. Nebenbei ist noch einmal auf die Differenz zwischen dem Selbst und dem Anderem hinzuweisen. „Wir sind der Selbe und der Andere.“⁸⁷ Innerhalb des Wir-Begriffs wird eine klare Unterscheidung zwischen dem Selbst, das in der Begegnung mit

⁸² Masschelein 1996, 183.

⁸³ Masschelein 1996, 177.

⁸⁴ Masschelein 2000, 223.

⁸⁵ Masschelein 2000, 223.

⁸⁶ Bei Gelhard 2005, 136, ist dieser Begriff kurz zusammengefasst, Emmanuel Lévinas hat ihn gewiss mit seinem Hintergrund des 2. Weltkrieges und des Holocausts in die Philosophie eingeführt. „Der Begriff >>Totalität<< bezeichnet Ordnungen, die Dinge auf Momente eines Ganzen und Menschen auf ihre Rollen in einem übergreifenden Geschehen reduzieren. Insofern verbindet er bestimmte, von Lévinas als >>ontologisch<< gekennzeichnete Philosophien mit dem Geschehen des Krieges.“ Vgl.: Anmerkung 37, Kapitel 3.1.

⁸⁷ Lévinas 2008⁴, 44.

dem Anderen dasselbe bleibt, und dem absolut Anderen gezogen. Das Ich wird durch den Aufruf konstituiert und vereinzelt, wie es schon in Kapitel 4.2. beschrieben wird. Die Differenz ist unumgänglich, um den absolut Anderen, der dem Selbst fremd ist, in seiner Andersheit anerkennen zu können. Nach Ansicht von Jan Masschelein kann die Differenz aufgezeigt werden, indem er das Generationenverhältnis beleuchtet. Er vertritt die Meinung, dass dieser Rahmen⁸⁸ notwendig sei, um Erziehung denken zu können.

„Weil das Generationenverhältnis die Sicht freigibt auf eine Zeit und eine Beziehung, die von der Zeit und der Beziehung grundsätzlich verschieden sind, die für den zyklischen natürlichen Lebensprozeß wie für den linearen (materiellen) Herstellungsprozess fundamental sind. Es öffnet also eine Perspektive auf eine sozusagen typisch menschliche Zeit und Beziehung, eine Zeit, die keine unendliche Wiederholung desselben ist, keine unumkehrbare Fortsetzung oder historische Kausalität, und die den Interpretationen der Beziehung in Termini von Lebensprozessen oder Herstellungsprozessen Widerstand leistet.“⁸⁹

Dieser Eingang in den Text „Die Zeit der Generationen“⁹⁰ zeigt seinen Antrieb, dem Generationenverhältnis einen Schwerpunkt in der Bildungswissenschaft zu widmen. Denn dieses wird als Rahmen⁹¹ betrachtet, in dem von zwei Seiten Beziehung vollzogen wird, die sich durch Altersdifferenz auszeichnet und einen Zyklus aufweist. Die Zeit der Generationen wird ‚typisch menschlich‘ genannt, weil sie bei keiner anderen Gattung beobachtet wird und sich weder unendlich wiederholen kann, noch lässt sich ein Ursache-Wirkungs-Zusammenhang aus der Geschichte auf die Geburt einer folgenden Generation erklären. Die menschliche Zeit (die Zeit, in der das Selbst Handlungen setzt) wiederholt nicht etwas schon Gewesenes, sondern mit jeder Geburt einer neuen Generation, ist ein Bruch vollzogen, ein einzigartiger Anfang ist geschaffen. „das, was vor dem Menschen war, ist nicht Nichts, sondern niemand; es ist der Anfang des Anfangs oder des Anfangens selbst.“⁹² Insbesondere diese Forderung stellt den/die Erzieher/in in die Verantwortung, für den Neugeborenen zu handeln. Jan Masschelein und vor

⁸⁸ Masschelein 2000, 211.

⁸⁹ Masschelein 2000, 211.

⁹⁰ Masschelein, Jan: „Die Zeit der Generationen“, in Masschelein, Jan; Ruhloff, Jörg; Schäfer, Alfred (Hrsg.): *Erziehungsphilosophie im Umbruch. Beiträge zur Neufassung des Erziehungsbegriffs*. Weinheim: Deutscher Studien Verlag 2000, 211 – 229.

⁹¹ Masschelein 2000, 211.

⁹² Masschelein 2000, 222.

ihm schon Emmanuel Lévinas postulieren, – wie es sich im Laufe des Textes noch zeigen wird – dass jede Geburt ein Neuanfang ist. „Trotzdem eröffnet die Anerkennung der Diskontinuität im Wechsel der Generationen auch [...] den Zugang zu einer anderen Zeitauffassung.“⁹³ Wird anerkannt, dass die Generation nicht kontinuierlich in die Nächste überfließt, so werden Voraussetzungen geschaffen, Zeit neu zu denken. Die andere Zeitauffassung meint den Wechsel einer historischen Zeit, die vergangen ist und nicht mehr beeinflussbar ist, in „eine Zeit der Möglichkeiten“⁹⁴, die in die Zukunft einwirkt, ohne die Vergangenheit zu vergessen. Denn „auch die Vergangenheit ist eine Konstruktion von der Gegenwart aus.“⁹⁵ Letztendlich erinnern wir uns an die Vergangenheit im Kontext der Gegenwart, weil die Erinnerung, die immer nur einen Ausschnitt von einem konkreten Blickwinkel aus bietet, die Vergangenheit konstruiert. Hingegen mit der Geburt eines Kindes ist eine neue Generation geboren, die nicht die Wiederholung der Eltern oder eine Verbesserung des Vorherigen ist, sondern einen Bruch darstellt, in dem etwas Neues entstanden ist. Jan Masschelein erwähnt mehrmals die Tradition, die in einer Generation an die Nächste weitergegeben wird, die jedoch durch den Bruch zwischen dem Tod der einen Generation und der Geburt der nächsten Generation verloren zu gehen, in Gefahr steht.

„Das Erhalten der Tradition ist das Erhalten einer Möglichkeit, die Wirklichkeit erneut zu erschaffen, und Quelle permanenten Erfindens – aber nicht nur in der Bedeutung eines Eröffnens von Handlungsmöglichkeiten für die Zukunft, sondern auch als Transformation der Vergangenheit. Es ist die Fortsetzung der Möglichkeit eines neuen Anfangs und somit die Fortsetzung eines ethischen Vermögens, das die Möglichkeit eines Betroffenseins und einer Verantwortlichkeit impliziert.“⁹⁶

In der Tradition werden Handlungsmöglichkeiten aufgegriffen, um die Vergangenheit in die Zukunft transportieren zu können. Indem sie Teil der Zukunft wird, wird auf diese Weise auch die Vergangenheit verändert. Auch im

⁹³ Masschelein 2000, 216. Einleitend bringt Jan Masschelein Friedrich D. E. Schleiermacher hinein, der den Bruch der Generationen theoretisch forciert. Jan Masschelein paraphrasiert auf S. 214: „Daß der Bruch zwischen den Generationen nicht sosehr ein Problem darstellt, als vielmehr eine Bedingung dafür, daß eine Änderung des >>Sich-Gleichbleibenden<< und so das Menschliche möglich sei. Veränderung und Verbesserung ist nicht Wachstum oder Entwicklung aus dem Vorgehenden, sondern impliziert eine Unterbrechung.“

⁹⁴ Masschelein 2000, 216.

⁹⁵ Masschelein 2000, 217.

⁹⁶ Masschelein 2000, 218.

Neuanfang wird mit der Tradition das Ethische weitergetragen. In erster Linie zeigt sich das Ethische durch Betroffenheit und Verantwortung für diesen Neuanfang. Durch den Wechsel der Generation ist Homogenität nicht mehr denkbar. „[J]ede neue Generation als ein absolutes Neuanfangen“⁹⁷ zu betrachten, führt dazu, dass der Wechsel der Generationen als Einbruch⁹⁸, wie es Emmanuel Lévinas nennt, gesehen wird. Diesen Bruch veranschaulicht Emmanuel Lévinas, indem er ihn eine „tote Zeit“⁹⁹ nennt, durch den Bruch kann „Stiftung neuen Sinns“¹⁰⁰ verwirklicht werden. Der Bruch findet mit der Geburt statt, durch die ein Einzelne/r hervorgebracht ist und der/die Bedeutung durch sich selbst hat. Genauer meint Jan Masschelein:

„Es ist Lévinas zufolge nicht so, daß mein Tod die absolute Grenze meiner Existenz ist. In der Beziehung zur nächsten Generation erfahren wir, daß eine Zukunft, die meine persönliche Zukunft übersteigt, dennoch meine Zukunft ist, so wie wir in der Beziehung zu unseren Eltern erfahren, daß wir eine Vergangenheit haben, die unsere persönliche Vergangenheit übersteigt und dennoch unsere Vergangenheit ist.“¹⁰¹

Mein Tod kann nicht die Grenze meiner Existenz sein, weil die Vergangenheit meiner Eltern auch meine Vergangenheit ist und die Zukunft durch mich auch gestaltet wird. Diese Gestaltung wird in Beziehungen vollzogen. Demnach sagt Jan Masschelein: „Tod und Geburt verbürgen eine Diskontinuität zwischen den Generationen und somit die Beziehung zu einer anderen Zeit oder einer Zeit des Anderen (eine Andersheit, die anders bleibt, ohne irgendwann zu einem Teil von mir werden zu können).“¹⁰² Mit der Geburt beginnt die Zeit eines Anderen, mit dem Tod endet sie, wobei der Ablauf kein kontinuierlicher ist. Zwischen den Generationen findet mit jedem Tod, durch den eine Zeit abgeschlossen wurde, und mit der Geburt, durch die ein ganz Anderer seine Zeit eröffnet, ein Bruch statt. Dennoch kann Bindung zwischen den Eltern und dem Kind geschaffen werden, indem die Beziehung zu einer anderen Zeit, die in ihrer Alterität bestehen bleiben darf, geschlossen wird. „Das Kind ist in seiner Existenz abhängig von seinen

⁹⁷ Masschelein 2000, 218.

⁹⁸ Masschelein paraphrasiert Gedanken aus Lévinas 2008⁴, 75.

⁹⁹ Lévinas 2008⁴, 75.

¹⁰⁰ Masschelein 2000, 219.

¹⁰¹ Masschelein 2000, 219.

¹⁰² Masschelein 2000, 219.

Eltern und doch absolut getrennt.“¹⁰³ Darum ist die Geburt eines Wesens ein Anfang, weil es selbst etwas beginnen kann.

„Die Diskontinuität des Anfangens – jedesmal der Anfang eines Jemand, in den Worten von Lévinas, eines innerlichen Lebens, das nicht totalisierbar ist und seinen Sinn nicht aus der Geschichte bekommt, der Anfang eines Seienden, das seine Zeit hat und damit eine für jedes andere Seiende fremde Zeit – lehrt uns deshalb eine radikale Pluralität.“¹⁰⁴

Folglich meint ‚jemand sein‘ auch ‚Anfang sein‘, weil er eine innere Zeit hat, in der er sein ganz persönliches Leben gestaltet und nicht totalisierbar ist. Die historische Zeit gibt ihm nicht den Sinn seiner Existenz. Letztendlich drückt Diskontinuität aus, dass jedes neue Leben nicht dem Vorherigen gleichen kann. Dieser Charakter des Nicht-Wiederholenden drückt den Bruch zwischen den Generationen aus und die Unvergleichbarkeit zwischen den Seienden. Lévinas streicht hiermit eine radikale Pluralität heraus, weil es notwendig ist, die Trennung zwischen dem Selbst und dem Anderen zu machen, um einer Vereinheitlichung entgegenzuwirken. Mit der Innerlichkeit wird erst die Pluralität möglich, weil sie jedem zugesprochen wird, es macht die Innerlichkeit aus, dass sie von außen nicht verstehbar ist. Folglich sind die Seienden einander fremd, sie haben alle ihre innerliche Zeit. „Das Ich unterbricht die Zeit, indem es sie durch Anfänge skandiert; das macht seine wirkliche Setzung in der Zeit aus. Dies ereignet sich in Gestalt der Handlung. Der Anfang inmitten einer Kontinuität ist nur als Handlung möglich.“¹⁰⁵ Das Ich zeitigt die Zeit, das bedeutet, dass es Handlungen in die Zeit setzt und dadurch entgeht es der historischen Zeit, die sich als Kontinuität zeigt. Das Ich unterbricht die Kontinuität der Zeit schon mit seiner Geburt. Um es allgemeiner zu sagen: sie erfährt laufend Brüche durch Geburt und Tod. Denn ein Anderer, der geboren wird, veranlasst die Beziehung zu einer anderen Zeit. Aus diesem Grund kommt durch den Tod eine Erneuerung zustande.

„Die Zeit der Generationen ist in diesem Verständnis die der Aufeinanderfolge der Generationen, die alle durch das Intervall des Todes (und der Geburt) voneinander getrennt sind. Es ist der Tod (und die Geburt) als Intervall, das absolute Erneuerung möglich macht;

¹⁰³ Masschelein 2000, 225.

¹⁰⁴ Masschelein 2000, 223.

¹⁰⁵ Lévinas 2008⁴, 204.

eine Erneuerung, die nicht nur Transformation oder Metamorphose desselben ist oder Verwirklichung vorgegebener Möglichkeiten.“¹⁰⁶

Jan Masschelein meint, dass die Generationen aufeinander treffen und sich durch den Intervall des Todes ihrer Generation und der Geburt der folgenden Generation voneinander trennen. Die absolute Erneuerung ist durch den Tod möglich, es wird nicht dasselbe verändert, es wird nicht Versäumtes verwirklicht, sondern es ist Zeit, etwas völlig Neues auftreten zu lassen, das ganz anders ist, als das, was schon vorhanden ist.

„Intervall und Leben verhalten sich nicht zueinander wie Potenz und Akt. Die Originalität des Intervalls besteht darin, zwischen zwei Zeiten zu sein. Wir schlagen vor, diese Dimension ‚tote Zeit‘ zu nennen. Der Bruch der historischen und vereinheitlichten Dauer, den die tote Zeit vollzieht, ist nichts anderes als der Bruch, den die Schöpfung im Sein bewirkt. [...] Jeder Augenblick der historischen Zeit, in der die Handlung beginnt, ist, genau betrachtet, eine Geburt und zerbricht infolgedessen die stetige Zeit der Geschichte, die Zeit der Werke und nicht der Willen. Das innere Leben ist die einzige *Weise*, wie das Wirkliche als eine Pluralität existieren kann.“¹⁰⁷

Das Intervall zeichnet sich nicht dadurch aus, Zeit für Möglichkeiten zu lassen, er ist zwischen zwei Zeiten, er ist zwischen Tod und Geburt. Es ist eine tote Zeit, die einen Bruch verursacht, weil das Vorherige nicht mehr da ist und das Kommende noch nicht ist. Dem eben Beschriebenen ist die historische Zeit ähnlich, die sich nicht durch Handlungen auszeichnet und darum anonym ist. In die historische Zeit werden Handlungen gesetzt, die diesen ständigen Bruch der Zeit schaffen. Dagegen ermöglicht die Setzung der inneren Zeit als einzige Art, Pluralität. Emmanuel Lévinas unterscheidet eine innere Zeit, die eine Totalisierung verunmöglicht, weil sie jedem Seienden seinen Handlungsspielraum erweist, von einer Zeit, die sich nicht durch Handlungen kennzeichnet, sondern durch ihre Anonymität. „Die Trennung ist nur radikal, wenn jedes Wesen seine eigene Zeit, d.h. seine *Innerlichkeit* hat, wenn die Zeit eines jeden von der universalen Zeit unabhängig bleibt.“¹⁰⁸ Somit kommt es nicht zu einer Totalisierung des Seienden. Da die innere Zeit diskontinuierlich ist und die historische Zeit unterbricht, kommt es schlussendlich durch Handlung zur Zeitigung der Zeit.

¹⁰⁶ Masschelein 2000, 219.

¹⁰⁷ Lévinas 2008⁴, 75.

¹⁰⁸ Lévinas 2008⁴, 74.

„Tod und Geburt verbürgen eine Diskontinuität zwischen den Generationen und somit die Beziehung zu einer anderen Zeit oder einer Zeit des Anderen (eine Andersheit, die anders bleibt, ohne irgendwann zu einem Teil von mir werden zu können). Das Intervall liegt zwischen zwei Zeiten. Was die Menschen voneinander trennt, ist die Zeit selbst. Das Intervall ist der Augenblick, in dem menschliches Handeln, als Geburt anfängt [...]. Die Zeit manifestiert sich auf diskontinuierliche Weise in der Geburt des Kindes als Neuanfang. Diese Diskontinuität ist, obwohl absoluter Anfang, kein vollständiger Bruch. Wie das Kind schließlich das Kind seiner Eltern ist, die seine Vergangenheit darstellen, so sind die Kinder für ihre Eltern die Zukunft. Es ist Lévinas zufolge nicht so, daß mein Tod die absolute Grenze meiner Existenz ist. In der Beziehung zur nächsten Generation erfahren wir, daß eine Zukunft, die meine persönliche Zukunft übersteigt, dennoch meine Zukunft ist, so wie wir in der Beziehung zu unseren Eltern erfahren, daß wir eine Vergangenheit haben, die unsere persönliche Vergangenheit übersteigt und dennoch unsere Vergangenheit ist.“¹⁰⁹

Jan Masschelein beschreibt die Zeit als innerliche Zeit, die Menschen schon von Geburt an voneinander trennt. Dabei lehnt sich dieses Konzept klar an Emmanuel Lévinas an. Bei der Geburt findet bloß kein vollständiger Bruch statt, weil das Kind von seinen Eltern gezeugt ist und ihre Vergangenheit mit sich trägt und als die Zukunft der Eltern verstanden werden kann. Da der Tod nicht die absolute Grenze der Existenz darstellt, sondern in der Beziehung zur vergangenen und folgenden Generation die Grenzen der Zeiten gelöst werden, wird ein Verhältnis zwischen Beziehung und Zeit sichtbar, ohne eine Kausalität zu gewähren. Lévinas geht noch weiter, wenn er von Geburt spricht, die den absoluten Anfang darstellt, weil dieser Wille ist und nicht Ursache in sich selbst hat. Der Wille des Kindes bestätigt die Bedeutung und den Sinn in sich selbst. Niemand anderer bestimmt über sein Denken, Handeln und Fühlen. „Anfangen ist Anfangen aus sich selbst heraus, Unabhängigkeit in Worten und Taten. Andererseits hat das Anfangen schon eine Bedingung: die Geburt.“¹¹⁰ Da es der Anfang eines Anderen, dem ‚bloß‘ dessen Geburt vorausgeht, ist, liegt keine Begründung, auch keine Erwartung oder Hoffnung, durch die er festgelegt wird, vor. Im Unterschied zur inneren Zeit ist der Einzelne in der universalen Zeit noch nicht geboren. „[I]n den Worten von Lévinas, eines innerlichen Lebens, das nicht totalisierbar ist und seinen Sinn nicht aus der Geschichte bekommt, der Anfang eines Seienden, das seine Zeit hat und damit eine für jedes andere Seiende fremde Zeit – lehrt uns

¹⁰⁹ Masschelein 2000, 219.

¹¹⁰ Masschelein 2000, 224.

deshalb eine radikale Pluralität.“¹¹¹ Darum ist dieses Seiende getrennt von seinen Eltern, sein Anfang ist absolut. Daraus folgt der Gedanke der inneren Zeit, die durch seine Handlungen besteht und die Voraussetzung für Pluralität schafft. Jan Masschelein bezieht sich weiter auf Emmanuel Lévinas, wenn er die Pluralität durch die innere Zeit argumentiert: „In den Worten von Lévinas geht es bei der Geburt um das Erscheinen eines getrennten Seienden, getrennt von der Totalität des Seins, wobei dieses Getrennt-sein individualisiert und ein Intervall installiert.“¹¹² Bei der Geburt wird die Trennung der Seienden besonders augenscheinlich, in dem Konzept ist die Trennung zwischen Selbst und Anderem gerechtfertigt und entgeht der Totalität.

„In der Beziehung mit dem Nicht-Ich der von ihm bewohnten Welt ereignet sich das Ich als Genügsamkeit; es hält sich in einem Augenblick, der der Kontinuität der Zeit entrissen ist, aufrecht; dabei ist es frei von der Notwendigkeit, eine Vergangenheit zu übernehmen oder zu verweigern; allerdings hat es diese Freiheit nicht kraft eines Privilegs, das ihm von Ewigkeit her zukäme. Das Ich unterbricht die Zeit, indem es sie durch Anfänge skandiert; das macht seine wirkliche Setzung in der Zeit aus. Dies ereignet sich in Gestalt der Handlung. Der Anfang inmitten einer Kontinuität ist nur als Handlung möglich. Aber die Zeit, in der das Ich seinen Akt beginnen kann, kündigt die Labilität seiner Unabhängigkeit an.“¹¹³

Die Geburt ist der absolute Anfang, der jegliche Abhängigkeit und Verursachung verneint, der aus der Vergangenheit vom anderen Seienden kommen könnte. Es steht in der Freiheit mit der Vergangenheit. Jedenfalls ist es in die Zeit gesetzt und kann seinem Sein nicht entkommen, diese Setzung ist durch Handlungen geschehen, und es ist nicht unabhängig als Wesen der Zeit. Durch Handlung wird Anfang möglich, dabei ist sie auf den Anderen bezogen. Das Selbst handelt nie isoliert.¹¹⁴ „Das Kind auf sich selbst gestellt, durch ein Intervall getrennt und unabhängig, kein Teil einer Totalität, sondern als jemand anfangend aus sich selbst, aus dem Nichts.“¹¹⁵ Vor dem Kind war niemand, es ist aus sich selbst und einzigartig.

¹¹¹ Masschelein 2000, 223.

¹¹² Masschelein 2000, 224.

¹¹³ Lévinas 2008⁴, 204.

¹¹⁴ Darauf beziehe ich mich später in Kap. 4.4.

¹¹⁵ Masschelein 2000, 224f.

„Die Schöpfung ist keine Ursache, kein Grund, sondern Stiftung von Einzigartigkeit. Die Schöpfung ist hier das Erschaffen eines Raumes, eines Intervalls, wo ein Ich anfangen kann, das unabhängig ist, d.h. auf sich selbst gestellt ist. Dieses Erschaffen eines Raumes, dieses Platzmachen hinterläßt eine Spur, die sich aber erst nachträglich als solche erkennen lässt.“¹¹⁶

Da in der Schöpfung kein Grund liegt, wird allein in der Erschaffung der Einzigartigkeit, in der ein Anderer seinen Platz hat, der Sinn vermutet. Wie schon mehrmals ausgeführt, kann dieser tatsächlich nicht wahrgenommen werden, er hinterlässt aber eine Spur.¹¹⁷ In diesem Raum erfährt das Selbst Freiheit zur Handlung.

„Es ist eine Erfahrung in der meine Freiheit bestätigt wird und zugleich meine Verbundenheit (sagen wir mal Unfreiheit) mit einem anderem, der anders ist als ich. Eine Erfahrung des Angesprochen-seins, das mich in meiner Freiheit sein läßt. Eine Erfahrung einer Heteronomie, die mich ergreift, >besetzt< und berührt und doch frei läßt. So könnte man sagen, und ich folge hier den Hinweisen von Lévinas, daß wir in einer solchen Erfahrung (der ethischen Erfahrung [sic!] entdecken, was Erschaffen-sein bedeutet [...] und entdecken, daß die Freiheit eine Passivität impliziert, die datiert ist vor die Aktivität. D.h., daß wir entdecken, daß wir Anfang sind und verantwortlich oder besser >responsiv< sind. Nur ein freies Wesen kann verantwortlich sein, d.h. nicht mehr frei.“¹¹⁸

Die Erfahrung von Freiheit wird von einem Wesen gemacht, das endlich ist. Auf die Verbundenheit mit dem Anderen, von dem das Selbst getrennt ist, folgt die Freiheit, von ihm angesprochen zu werden und dabei ist ihm das Selbst ausgesetzt. Die Lösung der Freiheit besteht darin, dass nur ein freies Wesen Verantwortung übernehmen kann. „Der Anfang als erschaffene Freiheit weist auf ein anderes Leben-in-der-Welt hin vor meinem eigenen: der andere als Bedingung meiner Getrenntheit, als Bedingung meiner Einzigartigkeit. Einer Einzigartigkeit, die ich von anderen bekomme, um sie fortzusetzen.“¹¹⁹ Wiederum ist meine Einzigkeit und Getrenntheit nur erfahrbar, wenn der Andere in seiner Alterität gedacht wird und dementsprechend tragen wir eine Last mit uns. „Im Herzen der Freiheit treffen wir die Schwere des Seins.“¹²⁰ Dem Sein entkommen wir nicht, außer in der Begegnung mit dem Anderen, für den das Selbst bis zur

¹¹⁶ Masschelein 2000, 225.

¹¹⁷ Auf diesen Begriff gehe ich erst bei Michael Wimmer, in Kapitel 6.2. genauer ein.

¹¹⁸ Masschelein 2000, 226.

¹¹⁹ Masschelein 2000, 226.

¹²⁰ Masschelein 2000, 226f.

Stellvertretung Verantwortung übernehme. „Anfangen ist das erneute Anfangen der Verantwortlichkeit in einem neuen, konkreten Leben.“¹²¹ Insofern verlangt die Geburt verantwortliches Umgehen oder Erziehung, schließlich ist die Verantwortlichkeit zwischen dem Selbst und dem Anderen eine prinzipielle Voraussetzung. In der Beziehung geht das Selbst die Verpflichtung ein, Antwort zu geben. „Man kann nie wissen, ob man hinreichend geantwortet hat, weil die Verantwortung unendlich und unbegrenzt ist.“¹²² Der Andere ist unendlich anders, insofern ist auch die Verantwortung zu ihm unendlich. Wie in Kapitel 4.2. schon erwähnt, kann das Selbst sich nicht zur Verantwortung entscheiden, aber seine Haltung zum Anderen und wie es seine Handlungen setze, liegt in seinen Händen. Diese unendliche Verantwortung inkludiert auch die Tatsache, dass die Verantwortung des Selbst niemals vollendet sein kann, jedoch ist sie immer eine Notwendigkeit, demzufolge kann die ethische Beziehung nur gelingen, wenn Vertrauen geschenkt wird, ohne eine Bestätigung zu suchen, in der über den Anderen gewusst wird, sondern in der er in seiner Andersheit fremd bleibt.¹²³

Die ethische Beziehung ist von differenten Wesen getragen, die ihren Anfang in sich selbst haben. Denn die Unterbrechung der Kontinuität der historischen Zeit geschieht durch die Geburt eines Kindes, das eine andere innere Zeit hat. Das Selbst entkommt dem Sein nicht, der Andere hingegen ist anders als Sein. Der Andere, der eine innere Zeit hat, setzt Handlungen in diese Zeit, ebenso wie das Selbst. Diese Innerlichkeit macht die Pluralität möglich, weil die Seienden dadurch einander fremd sind.

4.4. Die Pluralität

Im vorigen Kapitel wird die Trennung des Seienden vom Anderen beschrieben, die sich durch die innere Zeit erklärt, die der Einzelne durch Handlungen gestaltet. Hier besteht eine Anlehnung an Emmanuel Lévinas, dieser legt dar, dass die innere Zeit die Pluralität ermöglicht. Dadurch, dass die innere Zeit niemals totalisierbar sein kann, verfügt jeder/e über sie.

¹²¹ Masschelein 2000, 227.

¹²² Masschelein 1996, 211.

¹²³ Ich beziehe mich ebenfalls auf den oben genannten Sammelband von 1996, es ist ein Text, in dem Martin Buber behandelt wird. Es gibt jedoch auch eine Passage, in der Emmanuel Lévinas zur Sprache kommt, die im Kapitel über die Exteriorität, Kap. 4.5. bearbeitet wird.

„Handeln heißt, daß ein freies Wesen ein anderes freies Wesen beansprucht. Handeln muß als das Reaktualisieren der Geburt verstanden werden, als das Reaktualisieren jenes Anfangs, der immer wieder ein Veranlassen der Pluralität ist. Das Neugeborene ist sprechend, d.h.: es antwortet und fragt, zieht uns zur Verantwortung und ist selbst verantwortlich.“¹²⁴

Bei der Geburt wird der Andere besonders deutlich, weil er zur Handlung aufruft und immer wieder einen Anfang provoziert. Dieser Handlung geht keine andere voraus. Denn der Aufruf des Anderen ist immer der Anfang, hier wird nach Jan Masscheleins Ansicht auch die Pluralität, aufgrund der Fremdheit des Anderen spürbar. Durch den ersten Ruf des Kindes wird klar, dass es sich unabhängig vom Ich in dieser Welt konstituiert. Das Kind handelt selbst, als freies Wesen und dadurch getrennt. Es ist sprechend und ruft zur Verantwortung auf. Jan Masschelein geht soweit, dass er auch den Anderen als verantwortlich anerkennt, weil er auch Antwort gibt. „Wir finden uns nicht als handelnde Wesen vor, die anschließend in Beziehung zu anderen treten, sondern wir finden uns vor als *zusammenhandelnde* Wesen.“¹²⁵ Im Grunde hat jedes Handeln nur Sinn in der Pluralität. Angesichts des soeben Geschilderten, entwirft Emmanuel Lévinas den Begriff des Dritten, der die Zweisamkeit zwischen dem Selbst und dem Anderen unterbricht und von weiteren Anderen weiß. Dem ist in derselben Art wie dem Einen gerecht zu werden. „Der Dritte begegnet nur im Gesicht des Anderen und der Andere immer auch als Dritter.“¹²⁶ Die genauere Ausführung ist bei Michael Wimmer zu finden, wenn von der Gerechtigkeit die Rede ist.

Die Innerlichkeit, die dem Ich und dem Anderen zugestanden wird, ermöglicht Pluralität, die bei Emmanuel Lévinas als der Dritte bezeichnet wird. In der Pluralität macht Handeln Sinn, weil es in Beziehung vollzogen wird. Hier liegt eine Vorbereitung der Frage, wie das Selbst dem Anderen gerecht wird, vor.

4.5. Die Exteriorität

Wie schon mehrmals betont, wird das Selbst vom Anderen aufgerufen. Es kann diesen nicht erwarten oder gar vorhersehen. Er kommt von außen.

¹²⁴ Masschelein 1996, 121.

¹²⁵ Masschelein 1996, 178.

¹²⁶ Gelhard 2005, 111.

„Das Denken antwortet auf ein Angesprochen-werden, das von anders-woher kommt; ein Angesprochen-werden, das in keiner Tiefe von irgend einer Seele, in keinem Wissen, bewußt oder unbewußt, explizit oder implizit antizipiert oder erwartet werden kann. Die erste >>Tat<< des Denkens ist die Anerkennung dieses Angesprochen-werdens; diese >>Tat<< ist nicht durch das Denken zu begründen.“¹²⁷

Damit ist dem Ausgang von einer Subjektivität aus erneut entgegnet, das Denken reagiert auf ein Außen, deren Handeln nicht einzukalkulieren ist, das Außen nämlich spricht das Selbst an und die erste Reaktion des Selbst ist die Anerkennung. Darum begründet die Anerkennung sich nicht im Selbst, sondern durch den Anderen, welchen das Selbst aufruft. Ausschließlich die Anerkennung des Appells ist die erste Antwort, die hier als ‚Tat‘ betrachtet wird. Damit ist im Denken eine Tätigkeit angesprochen, die im Bezug zum Anderen steht. Demzufolge ist es niemals isoliert, sondern immer durch ein Außen beeinflusst. Selbst Gegenstände, über die nachgedacht wird, sind von außen gegeben. Dies setzt eine Exteriorität voraus und Jan Masschelein stellt die These auf, dass eine Tätigkeit vielleicht allein, jedoch nicht einsam und isoliert durchgeführt wird. Dieses ‚Anderswoher‘ steht zeitlich vor dem Denken, denn das Denken antwortet auf jenes. Außerdem ist das Denken als Singularität zu sehen, weil es konkret angesprochen wurde und nur dieses. Es zeichnet sich ab, dass Begegnung nur zwischen Singularitäten geschehen kann. Emmanuel Lévinas setzt ein anonymes Sein, das ‚Il y a‘ voraus, in dem sich das Subjekt setzt. Hierbei wird die Setzung – wie in Kapitel 4.1. expliziert – durch die Antwort auf den Anderen, die bis zur Stellvertretung des Anderen führt, verwirklicht.

„[I]st, das Denken hier nicht von einer Bestätigung seines Seins gekennzeichnet, sondern von der Zurückhaltung des Infrage-gestellt-Seins, von der Unruhe über das, was eine Seinsbestätigung beinhalten könnte. Eine Unruhe, die nicht auftaucht aus dem Vor-dem-Tod stehen, sondern die mit dem Geheimnis der Singularität zusammenhängt, das ein Geheimnis der Begegnung ist. Nicht schuldig, wie Heideggers Gewissen, sondern angesprochen und deshalb verantwortlich. [...] Es geht um eine Zurückhaltung, die sich im Urteil der Unruhe erinnert, die zum Urteil drängt.“¹²⁸

In diesem Zitat ist explizit auf Emmanuel Lévinas zu verweisen, da dieser nicht das Seiende des Seins, sondern das ‚Sein zum Seienden‘ beschreibt. Das Sein ist für ihn als Verb zu verstehen. Erst in der Begegnung mit dem Anderen, das ganz

¹²⁷ Masschelein 1996, 209.

¹²⁸ Masschelein 1996, 212.

anders als das Sein ist, kann das Sein bestätigt werden. Jedoch bestätigt das Denken nicht das Sein, es wird in Frage gestellt, gerät in Unruhe, die aber nicht dadurch ausgelöst wird, dass es einmal tot ist, sondern indem es angesprochen und zur Antwort aufgerufen wird. Es wird in seiner Singularität bestätigt und eine Begegnung wird vollzogen, ebenso ist es einer Antwort nicht schuldig geworden, sondern durch das Angesprochen-werden, verantwortlich gemacht, d.h. zur Antwort verpflichtet. In der Schuld liegt die Erwartung des Ausgleichs. Allerdings kann das Selbst vom Anderen nichts erwarten. In der Zurückhaltung des Denkens, oder anders formuliert, wenn es nicht in-Frage-gestellt wird, kommt es zu einer Teilung, die absolut ist, zwischen dem Denken und dem Anderen. Das führt, schon vor der Begegnung mit dem Anderen, weil er immer da ist, noch bevor das Denken ihm begegnet, zur Unruhe. Seit jeher gibt es ein Außerhalb von dem Denken, ohne dass es nie denken könnte.

„Der Schmerz, so können wir jetzt sagen, ist der Schmerz des unruhigen Gewissens, das sich nicht schuldig sondern angesprochen weiß; das Verlangen ist das Verlangen nach der >>persönlichen Einheit<<, das wir als das Verlangen nach innerer Einheit, nach einem friedvollen Zusammenleben mit dem Anderen in mir verstehen können.“¹²⁹

Schmerz ist bei Lévinas dann gegeben, wenn die Singularität verneint wurde und wenn es dadurch auch nicht zur Begegnung kommen kann. Aber auch in dem Zustand in dem das Selbst nicht angesprochen wurde und der Andere jederzeit hereinbrechen könnte, ist das Selbst im Schmerz. Es ist verletzlich. Demzufolge strebt das unruhige Gewissen danach, angesprochen zu werden, um zu einer Einheit zu kommen. Dieses Streben wird als Verlangen verstanden oder spezifischer in den Worten von Emmanuel Lévinas gesprochen: das Selbst begehrt den Anderen, den es niemals verstehen kann. Im Begehren (*désir*)¹³⁰ kann er das Zusammensein mit der Andersheit erleben, in dieser Form kann die innere Einheit des Selbst, aber auch die des Anderen bleiben. Nur so kann eine Beziehung der Verantwortung geführt werden und der Andere in seiner Alterität bestehen bleiben.¹³¹

¹²⁹ Masschelein 1996, 213.

¹³⁰ Lévinas 2007⁵, 202f. Später wird bei Michael Wimmer in Kapitel 6.5. genauer auf diesen Begriff eingegangen.

¹³¹ Ich verweise auf einen Text in dem Sammelband: „Alterität Pluralität Gerechtigkeit – Randgänge der Pädagogik“ von 1996, in dem Jan Masschelein das pädagogische Handeln und Verantwortung thematisiert.

Jan Masschelein denkt das pädagogische Verhältnis als ethische Beziehung, in der sowohl das Selbst, als auch der Andere gleichwertig und in ihrer inneren Zeit sind, womit die Pluralität ermöglicht wird. Mit der Geburt findet ein Bruch statt, in dem ein einzigartiges Wesen Handlungen setzt und seine eigene innere Zeit hat. Der/die Einzelne kann nicht isoliert gedacht werden, sondern steht immer im Zusammenhang mit der Exteriorität.

5. Alfred Schäfer und die Fremdheit des Anderen

Alfred Schäfer lehrt an der Martin-Luther-Universität in Halle-Wittenberg. Seine Schwerpunkte sind Erziehungs – und Bildungsphilosophie, pädagogische Phänomene in interdisziplinärer Sicht und Bildungsethnologie.¹³²

5.1. Die Differenz zwischen Selbst und Anderem

Einführend in den Aufsatz „Die Selbstausslegung im Anderen“¹³³ meint Alfred Schäfer, dass die Erkenntnis über den Anderen zu einer Ungerechtigkeit gegenüber den Anderen führt. „Zu wissen, mit wem man es zu tun hat, scheint vorauszusetzen, dass man den Anderen unter Regeln bringt, ihn als einen >typischen< Fall von sozialer Regelbefolgung oder Regelverletzung zu identifizieren vermag.“¹³⁴ Auf diese Weise wird er als „Fall einer Regel“¹³⁵ deklariert, ob er diese nun erfüllt oder verletzt. Abgesehen davon projiziert das Ich seine eigene Wahrnehmung auf den Anderen, die Ordnungsmuster, die gestaltet werden, werden im Grunde zur „Typisierung zur Selbststabilisierung benutzt“¹³⁶. Es wird vorausgesetzt, dass das Eigene für den Anderen geeignet ist und legt ihn ganzheitlich fest. „In einer ersten Perspektive zeigt sich diese Ungerechtigkeit des identifizierenden Erkennens darin, dass der Andere niemals darin aufgeht, Fall einer Regel zu sein.“¹³⁷ Alfred Schäfer postuliert, dass eine Regel, die auf den einen Menschen zugeschnitten ist, wahrscheinlich für den Anderen nicht passend sein wird und meint, dass das Ich dem Anderen durch eine Identifizierung nicht

¹³² <http://www.erzwiss.uni-halle.de/gliederung/paed/sysew/10300.html> (14.09.2011).

¹³³ 2006 brachte Alfred Schäfer einen Sammelband: „Selbstausslegung im Anderen“ heraus, in diesem legt er in einem Aufsatz dar, dass eine Gefahr besteht, dem Anderen im moralisierenden Umgang nicht gerecht zu werden, es ist eine- wie Schäfer es auf S. 99 nennt – „Grenze des identifizierenden Denkens“ gegeben.

¹³⁴ Schäfer 2006, 97.

¹³⁵ Schäfer 2006, 98.

¹³⁶ Schäfer 2006, 98.

¹³⁷ Schäfer 2006, 98.

gerecht werde. Könnte die Anerkennung des Anderen dadurch gekennzeichnet werden, dass die „Unerkennbarkeit des Anderen“¹³⁸ akzeptiert wird?

„Wenn man davon ausgeht, dass man dem Anderen mit Hilfe symbolischer Ordnungsmuster nicht gerecht zu werden vermag, dass man dabei immer auch selbst Opfer unauflöslicher Projektionen des eigenen Selbst bleibt, das sich am Anderen zu bestätigen sucht, wie kann dann damit umgegangen werden?“

Es zeigt sich eine Form, in der gegen die Souveränität des Subjekts angekämpft wird, indem eine „Feier der eigenen Ohnmacht“¹³⁹ gestaltet wird, die ausgehend von der Souveränität des Subjekts die Verkennung des Anderen aufweist. Alfred Schäfer spricht von einer „sakralen Instanz“¹⁴⁰ und stellt den Sinn einer „Moralisierung der Unzugänglichkeit des Anderen“¹⁴¹ in Frage. Er meint, dass es sich hauptsächlich darum handelt, den Anderen zu umgehen, um ihn in seiner Andersheit zu erhalten. Der Andere „erhält gleichsam die sakrale Funktion eines Tabus.“¹⁴² Die Unerkennbarkeit des Anderen bringt mich in die unendliche Verantwortung, während es die Autonomie des Subjekts verunmöglicht. Beides weist auf Emmanuel Lévinas hin, er erkennt ausdrücklich einen stark begrenzten Souveränitätsgedanken des Subjekts an. Alfred Schäfer betont, dass für Emmanuel Lévinas die Antwort auf den Ruf des Anderen verpflichtend ist, doch nicht als moralische Norm festgelegt werden kann, es kann ein Missverständnis entstehen, in dem die Unmöglichkeit, den Anderen erkennen zu können, als Schuld des souveränen Subjekts akzeptiert wird und jegliche Verantwortung verneint wird. Alfred Schäfer stellt zwei Sakralisierungsstrategien auf, da er eine Moralisierung in der Unzugänglichkeit des Anderen erkennt und diese aufzulösen sucht. Ebenso ergründet er, warum sie überhaupt entstehen.

„Eine erste Strategie macht die Unerkennbarkeit des Anderen zum Bezugspunkt der eigenen universalen Verantwortung, während die zweite Strategie die Unerkennbarkeit des eigenen Selbst umgekehrt zur negativ-theologischen Beurteilungsgröße der schuldhaften Annäherungsversuche der Anderen macht. Beide Strategien setzen eine Reflexion auf die Grenzen der neuzeitlichen Souveränitätsvorstellung voraus, die glaubt, universelle moralische Regeln auf die Macht der Vernunft gründen zu können – eine Reflexion, die

¹³⁸ Schäfer 2006, 99.

¹³⁹ Schäfer 2006, 101.

¹⁴⁰ Schäfer 101, das Subjekt sakralisiert nach einer modernen ethischen Reflexion den Anderen.

¹⁴¹ Schäfer 101.

¹⁴² Schäfer 2006, 100.

hier äußerst knapp mit Lévinas skizziert werden soll und deren Grundvorstellung sie sich zu strategischen Zwecken zunutze machen.“¹⁴³

Die eine Art mit dem Anderen umzugehen, ist, die eigene Verantwortung als Bezugspunkt zu nehmen, um auf den Anderen zuzugehen, wohingegen die zweite Art mit dem Anderen zu verfahren, ist, das Selbst dahingehend zu beschuldigen, dass es souverän und autonom ist und den Anderen nie erreichen wird. In erster Linie sind diese Umgangsarten auf den Autonomiegedanken der Moderne zurückzuführen, die alles auf die Vernunft zu begründen sucht. In ihr werden allgemeine Regeln festgelegt, die einer Moral dienen. Die Reflexion darüber kann mit Emmanuel Lévinas gelingen.

„Die Widerfahrnis des Antlitzes des Anderen, die die Erfahrung der Unmöglichkeit beinhaltet, dem Anderen gerecht werden zu können, die jede Intentionalität und Verfügbarkeitsphantasie gegenüber dem Anderen durchkreuzen soll, gilt als etwas >jenseits des Seins<, jenseits der Ordnung des Symbolischen, zu der auch der Katalog einer nach Prinzipien geordneten Ethik gehören würde.“¹⁴⁴

Das Selbst kann dem Antlitz des Anderen nicht gerecht werden, wenn es die Vorstellungen des Selbst über den Anderen stülpt, gleicherweise kann nicht erzielt werden, diesen zu erkennen oder gar über den Anderen zu verfügen. „Das Antlitz ist reine Erfahrung, Erfahrung ohne Begriff.“¹⁴⁵ Der Andere ist niemals in einem Begriff zu verkürzen, deshalb ist der Andere jenseits des Seins¹⁴⁶, das Ethische bei Lévinas meint kein Agieren nach Normen, sondern die Verpflichtung, dem Anderen gerecht zu werden. In der Sakralisierung, die Alfred Schäfer kritisiert, wird „jede menschliche Intention als potentiell Vergehen angesichts dieser Unzugänglichkeit“¹⁴⁷ des Anderen verstanden. „Der Andere wird zur unerreichbaren Instanz, an der jede menschliche Bemühung um moralische Qualifizierung scheitern muss.“¹⁴⁸ Eine Selbstausslegung im unzugänglichen Anderen, auch jegliche Form von moralischen Normierungen im Umgang mit dem Anderen, können nur scheitern. Aufgrund dessen vergleicht Alfred Schäfer

¹⁴³ Schäfer 2006, 102.

¹⁴⁴ Schäfer 2006 107.

¹⁴⁵ Lévinas 2007⁵, 206.

¹⁴⁶ Das Andere ist radikal anders als das Sein, auf das wird später bei Michael Wimmer Kapitel 6.1. genauer eingegangen.

¹⁴⁷ Schäfer 2006, 108.

¹⁴⁸ Schäfer 2006, 108.

dies mit einer „religiösen Überhöhung“¹⁴⁹, die den Anderen zu einer „unreichbaren Instanz“¹⁵⁰ steigert, zugleich scheitert jegliche Form von menschlichem Umgang. Es kann gelingen, der Andersheit des Anderen gerecht zu werden, wenn einerseits anerkannt wird, dass derjenige, der Handlungen setzt, Teil von diesen ist und andererseits Teil von demjenigen ist, den die Handlungen angehen. Sofern akzeptiert würde, dass das Selbst nicht in der Autonomie steht, sondern in seiner Differenz zum Anderen und somit in der Trennung immer mit dem Anderen verbunden ist, könnte ein großer Schritt zur Anerkennung der Alterität getan werden. Denn „[d]ie Selbstausslegung im Anderen erhält ihre Tiefe und Weihe gerade dadurch, dass [...] den Anderen in seiner Alterität ebenso konstituiert wie die Verstrickung ins Eigene“¹⁵¹ Folglich versucht Alfred Schäfer aufzuweisen, dass diesen Sakralisierungsstrategien entkommen werden kann, indem die Differenz zwischen Selbst und Anderem anerkannt wird.

„Zwischen dem Einen, der ich bin, und dem Anderen, für den ich verantwortlich bin, klafft eine Differenz ohne den Hintergrund einer Gemeinschaft. Die Einheit der Gattung Mensch nämlich gibt es erst *später als die Brüderlichkeit*. Die Nähe ist eine Differenz – eine Nichtübereinstimmung, eine Arrhythmie in der Zeit, eine der Thematisierung gegenüber widerständige Diachronie – widerständig gegenüber der Erinnerung, die die Phasen einer Vergangenheit synchronisiert. Das Nicht-Darstellbare – verliert doch der Andere in der Darstellung sein Gesicht als Nächster. Unbeschreibbare Beziehung, im buchstäblichen Sinne des Wortes: unverwandelbar in Geschichte, irreduzibel auf die *Gleichzeitigkeit des Geschriebenen*, auf die *ewige Gegenwart* des Geschriebenen, das Ergebnisse verzeichnet oder präsentiert. Diese Differenz in der Nähe zwischen dem Einen und dem Anderen – zwischen mir und dem Nächsten – schlägt um in *Nicht-Indifferenz*, in gerade *meine Verantwortung*.“¹⁵²

Emmanuel Lévinas ist der Meinung, dass durch die Differenz zwischen Selbst und Anderem, das Selbst Verantwortung übernehmen kann, doch diese ist vorhanden, noch bevor Gemeinschaft vollzogen wird. Angesichts des jüdischen Hintergrundes von Emmanuel Lévinas wird Brüderlichkeit als Handlung für den Nächsten angenommen, diese Brüderlichkeit ist ein Erleben, das prinzipiell vor der Definition des Terminus Mensch ist. Insbesondere die Nähe, die Emmanuel Lévinas anspricht, findet zwischen ihnen, dem Ich und dem Anderen, in Form von

¹⁴⁹ Schäfer 2006, 108.

¹⁵⁰ Schäfer 2006, 108.

¹⁵¹ Schäfer 2006, 111.

¹⁵² Lévinas 1998², 361.

Diachronie statt, das Selbst und der Andere zeigen sich als zwei Zeiten, die sich begegnen. Erst in der radikalen Trennung, können sie Nähe erleben. Der Andere ist jedoch in der Spur da, sobald das Selbst ihm begegnet, ist es auch wieder vergangen. Da er prinzipiell vorgängig ist, kann sich das Selbst nicht an ihn erinnern. Der Andere lässt sich nicht darstellen, sonst würde er mit den Kategorien des Selbst beschrieben werden und er wäre verfehlt. Diese Differenz zwischen Selbst und Anderem verändert sich in Nicht-Indifferenz, die meine Verantwortung begründet.

Alfred Schäfer meint, dass der Andere in seiner Unerkennbarkeit und Differenz anerkannt werden kann und somit jegliche Verstellung vermieden wird. So kann der Andere im Verhältnis gedacht werden.

6. Michael Wimmer, der Andere und das Sprechen

Michael Wimmer ist an der Universität Hamburg beschäftigt, wo er sich auf die Schwerpunkte Erziehung – und Bildungsphilosophie im Kontext gesellschaftlicher Transformationsprozesse, Dekonstruktion und Erziehungswissenschaft und Bildung in der Wissensgesellschaft spezialisiert.¹⁵³ Ihm scheint das Verhältnis zum Anderen ein zentrales Anliegen zu sein. Besonders der Andere in der ethischen Beziehung, in der die Begegnung in der Sprache vollzogen wird, stellt für ihn ein wichtiges Thema dar. In der ethischen Beziehung ist das Unvorhersehbare in der Sprache darin zu erkennen, dass sie immer als Antwort auf den Anderen zu betrachten ist. Dabei zieht Michael Wimmer eine Linie zu Emmanuel Lévinas, denn würde die ethischen Beziehung darauf gebaut sein, dass der Andere Erwartungen zu erfüllen hat, so wäre dies ‚Gewalt‘ an ihm.

„Aber die Gewalt besteht nicht so sehr im Verletzen und Vernichten; sie besteht vielmehr darin, die Kontinuität der Personen zu unterbrechen, ihnen Rollen zuzuweisen, in denen sie sich nicht wiederfinden, sie zu Verrätern nicht nur an ihren Pflichten, sondern an ihrer eigenen Substanz zu machen, sie Taten verrichten zu lassen, die jede Möglichkeit einer Tat zerstören.“¹⁵⁴

¹⁵³ Vgl.: <http://www.transcript-verlag.de/ts469/ts469.php> (15.09.2011); bzw.: <http://www2.erzwiss.uni-hamburg.de/personal/wimmer/wimmer.htm> (15.09.2011).

¹⁵⁴ Lévinas 2008⁴, 20.

Der Andere wird in seiner Alterität nicht respektiert, sondern den Vorstellungen des Selbst unterworfen. Doch das Selbst steht in der Verpflichtung, dem Aufruf des Anderen, Antwort zu bieten. Emmanuel Lévinas hat das Bild des Krieges vor sich, in dem den Personen klare Rollen zugeordnet werden, deren sie sich nicht erwehren können.¹⁵⁵ Ihrer tatsächlichen Verpflichtung, nämlich dem Anderen zu antworten, kann nicht mehr nachgekommen werden. Ihnen werden Aufgaben zugesprochen, die dem Antlitz nicht mehr begegnen, sondern es töten, indem es als solches nicht anerkannt wird. Er meint nicht den tatsächlichen, leiblichen Tod, sondern den Tod seiner Andersheit. Den Anderen in seiner Fremdheit zu belassen und von ihm nicht zu wissen, ihm von ‚Angesicht zu Angesicht‘ zu begegnen, ermöglicht erst das Miteinander. Michael Wimmer vermutet im Nicht-Wissen vom Anderen, die Professionalität des Pädagogen. Die im ersten Moment paradox klingende Feststellung argumentiert er so, denn

„der *Kern pädagogischer Professionalität*, durch den pädagogisches Handeln als Beziehung zum Anderen in seiner irreduziblen Andersheit und Singularität erst möglich wird, macht es auch notwendig, Intersubjektivität radikal neu und anders zu denken, als Beziehung zur Exteriorität, statt als Immanenz, asymmetrisch, statt als spiegelbildliche Symmetrie, als Nähe in der Trennung, statt als Vereinigung der Getrennten, denn der Andere bleibt für das Wissen unendlich anders“¹⁵⁶

Ebenso wie Jan Masschelein spricht Michael Wimmer das pädagogische Handeln als Handeln in Beziehung an, dabei macht die Anerkennung der Andersheit des Anderen die pädagogische Professionalität aus. Der Andere ist für das Wissen, das an Sein gebunden und immanent ist, unendlich anders. Folglich erkennt Michael Wimmer die Notwendigkeit der Neuinterpretation von Intersubjektivität an, in der die Beziehung zur Exteriorität gedacht ist, die radikal anders ist, so anders, dass das Selbst sie konsequenterweise nicht denken kann. Die Beziehung wird als ethische Beziehung gedacht, die Partner sind nicht gleichgeschaltet, die Beziehung ist asymmetrisch, der Andere ist dem Selbst absolut fremd und getrennt. Die Differenz ist die Voraussetzung dafür, dass die Beziehung zwischen Selbst und Anderem geführt werden kann. Erst diese Beziehung kann gewaltfrei und professionell genannt werden.

¹⁵⁵ Vergleiche die Anmerkung in Kapitel 4, zum Begriff des Krieges.

¹⁵⁶ Wimmer 1996, 244f.

6.1. Die Verstellung des Anderen

In diesem Kapitel wird die Problematik dargestellt, wie der Andere zur Sprache kommen kann und es wird beobachtet, wie der Andere durch den missglückten Versuch, ihn und die Beziehung zwischen Selbst und Anderem zu begreifen, verstellt wurde, und möchte zu Michael Wimmers Verständnis einer ‚gewaltfreien Beziehung‘ hinführen. Michael Wimmer meint, dass eine gewaltfreie Beziehung zum Anderen in der Bildungswissenschaft noch nicht erreicht und sogar gescheitert ist.

„Die Ambition der Moderne, die Einheit von Ich und Anderem philosophisch zu begründen und gesellschaftlich-politisch zu realisieren, muß als gescheitert betrachtet werden, weil eine auf die Vernunft gegründete gewaltfreie Beziehung im Namen des Menschen nicht erreicht wurde.“¹⁵⁷

Dieses Zitat weist darauf hin, dass dem Anderen mit den Ansprüchen der Moderne, in der das Verstehen, die Vernunft und das Erkennen hochgehalten werden, nicht begegnet werden kann. In diesem Denken stellt das Selbst den Ausgangspunkt dar, dass weder Differenz zwischen Selbst und Anderem noch die Andersheit des Anderen anerkannt werden können.¹⁵⁸ Das System der Moderne hat nicht funktionieren können, weil der Andere negiert wird und die Autonomie des Selbst angenommen wurde. Dabei kommt es zu keiner gewaltfreien Beziehung, weil nicht von der Beziehung von ‚Angesicht zu Angesicht‘ die Rede ist. Nach der Ansicht von Emmanuel Lévinas wird der Andere in diesem Bestreben der Totalität unterworfen, weil er nicht mehr als radikal Anderer anerkannt wurde, sondern als eins mit dem Selbst aufgefasst wurde. Ebenso vertritt Michael Wimmer die Meinung, dass in dem Erkennen des Anderen dieser seine Andersheit verliert, so wie es schon bei Jan Masschelein und Alfred Schäfer näher erläutert wurde. Wie wird nun „die Beziehung des Subjekts zu einem Heteronomen“¹⁵⁹ gedacht? Wie in Kapitel 4.2. schon eingegangen wurde, liegt die Lösung in der ethischen Beziehung, in der das Selbst die Antwort auf den Aufruf des Anderen anbietet und die „Achtung und Verantwortung vor dem Anderen

¹⁵⁷ Wimmer 1996, 63.

¹⁵⁸ Diesen Gedanken beschreibt Wimmer auch 2006, 162, worin er sagt, dass das Verhältnis zum Anderen ein ungelöstes Problem bleibt, da das Denken immer vom Ich ausging und den Anderen ausschloss.

¹⁵⁹ Wimmer 1996, 26.

bewahrt [...] daß der andere Mensch als Nächster *Anderer* bleibt in einer unaufhebbaren Trennung.¹⁶⁰ Sobald der Andere in seiner Differenz nicht akzeptiert wird und als Gleicher¹⁶¹ angenommen wird, kann nicht mehr von einer ethischen Beziehung gesprochen werden. In dieser kann die Achtung für den Anderen gelebt werden, weil er in der Trennung vom Selbst in seiner Alterität erhalten bleibt. Emmanuel Lévinas versucht die „Freiheit des Ich *und* des Anderen zu begründen und die >>Spur<< des Anderen vor der ontologischen Struktur des Ich und der scheinbaren Symmetrie zwischen Ich und Anderem zu bewahren.“¹⁶² Diese Freiheit sowohl des Selbst, als auch des Anderen ist durch die Trennung ermöglicht. Als der Andere prinzipiell vor dem Selbst da ist, ist er immer nur in der Spur¹⁶³ sichtbar, die den Anderen andeutet, doch er ist nicht präsent. Aus diesem Grund kann nur von einer asymmetrischen Beziehung die Rede sein, welche die Radikalität der Andersheit betont. Die Unzugänglichkeit der Andersheit geht sogar soweit, dass die Differenz zwischen Selbst und Anderem verschärft wird, um im Anderen nicht „ein anderes Seiendes [zu finden, ML], sondern um den Anderen, der anders ist *als* Sein [anzuerkennen, ML].“¹⁶⁴ An dieser Stelle ist der Verweis auf Emmanuel Lévinas spürbar, der unter anderem vorbringt, dass die Grundlegung des Seins in der traditionellen Philosophie die Alterität ausschließt. „Das Sein schließt alle Andersheit aus.“¹⁶⁵ Ist nämlich das Sein der Ausgangspunkt und ein letztes Prinzip, das die Einheit aller Seienden beansprucht, ist jegliche Alterität nicht mehr denkbar. Emmanuel Lévinas macht sich nicht zum Ziel, ein neues Seiendes zu erfinden, sondern vielmehr den Anderen in seiner Andersheit zu entdecken.

„Er wird auch nicht einfach gegen den Begriff des Subjekts oder dessen Funktionsstelle ausgetauscht, sondern das Problem des Anderen macht es erforderlich, die Beziehung des Subjekts zu einem Heteronomen zu denken, die nicht wieder in eine Identität aufhebbar ist, weil der Andere letztlich einer Aneignung widersteht und das Subjekt mit einer Grenze bzw. mit dem Außen in Beziehung setzt.“¹⁶⁶

¹⁶⁰ Wimmer 1996, 46.

¹⁶¹ Hier ist nicht von Gleichwertigkeit die Rede, welche sehr wohl gefordert wird, es ist von einem Gleichmachen zwischen Selbst und Anderem die Rede, dem Anderen wird dabei seine Andersheit abgesprochen.

¹⁶² Wimmer 1996, 46.

¹⁶³ Dieser Begriff wird im nächsten Kapitel 6.2. näher beleuchtet.

¹⁶⁴ Wimmer 1996, 26.

¹⁶⁵ Lévinas 2007⁵, 254.

¹⁶⁶ Wimmer 1996, 26.

Folglich ist dem Anderen nur gerecht zu werden, wenn er als Heteronom in der Beziehung zum Selbst gedacht wird. Er wird nicht in einer Identität, die das Subjekt zuordnet und festlegt, verstanden, hingegen wird das Subjekt als solches gedacht, welches der Exteriorität, die es nicht erwarten kann, begegnet. Die Exteriorität ist für das Subjekt die Grenze, die voraussetzt, dass das Selbst mit dem Außen, das nicht vorhersehbar ist, in Beziehung treten kann. Aus diesem Grund hat es wenig Sinn allgemeingültige Normen aufzustellen, die moralisch begründet werden. Michael Wimmer bekräftigt vielmehr, dass ethische Beziehungen geführt werden, die die Alterität anerkennen. Thematisiert wurde eben Beschriebenes, weil Michael Wimmer gesellschaftliche Krisen in vielen Bereichen unserer Zeit erkennt, gegen die viele Lösungsmöglichkeiten angewendet werden, obwohl er meint, dass es wenige einheitlichen Erfahrungen gibt. „[D]er Verlauf und die Prinzipien der gesellschaftlichen Dynamik, die diese Krisen hervorrufen, sind derart komplex, abstrakt und anonym, daß die Erfahrungen selbst gar nicht gegeben sind.“¹⁶⁷ Das Zusammenleben gestaltet sich immer vielschichtiger und umfangreicher, sodass sich folgenreichere Umstände ergeben, die zu krisenhaften Bewegungen führen können. Schließlich kann eine Auseinandersetzung durch „die Problematisierung gegenwärtiger Krisenerfahrung“¹⁶⁸ ergeben, dass das eigene „Hineinverwickeltsein in die krisenhaften Verhältnisse mit zu reflektieren, weil die Krise das über sie reflektierende Subjekt sowie seinen Diskurs selbst erfaßt.“¹⁶⁹ Auf diese Weise wird berücksichtigt, dass das Selbst, das eine Krise deklariert, in den Überlegungen mitbedacht werden muss.

„So zeigt sich die Reichweite der gesellschaftlichen Krise im erziehungswissenschaftlichen Diskurs u.a. darin, daß mit einer bisher nicht gekannten Offenheit, Klarheit und Konsequenz die Unlösbarkeit pädagogischer Grundprobleme ausgesprochen wird. Nicht die Probleme sind neu, sondern neu ist stellenweise der Verzicht auf den Versuch, die Aporien zu redialektisieren, als reale Funktionsrelationen zu bestimmen oder durch einen ethischen oder gesellschaftlichen Auftrag zu legitimieren bzw. neu in der Wirklichkeit zu verankern.“¹⁷⁰

¹⁶⁷ Wimmer 1996, 27.

¹⁶⁸ Wimmer 1996, 27.

¹⁶⁹ Wimmer 1996, 32.

¹⁷⁰ Wimmer 1996, 34.

In der Bildungswissenschaft werden die gesellschaftlichen Gegebenheiten mehr und mehr einbezogen, die Situationen sind nicht neu, aber es ist bisher nicht beachtet worden, dass die Ratlosigkeit in der Bildungswissenschaft und ihre Gegensätzlichkeit eingestanden werden können und es für die Bildungswissenschaft konstruktiv sein kann, Umgangsformen zu finden, mit der Unlösbarkeit umzugehen. Neu ist der Versuch, die Widersprüche in einen Diskurs zu bringen. Diese neue Herangehensweise bringt auch eine Krise, weil die Paradoxien und die Unlösbarkeiten in der Bildungswissenschaft dargelegt werden, und der Umgang noch nicht klar ist. Es geht um das Selbst und den Anderen, über den keine allgemeingültigen Formeln gelegt werden können, jede Begegnung ist unvorhersehbar. Dabei ergibt sich, wie schon bei Jan Masschelein erklärt, das Problem, den Anderen zu denken. Michael Wimmer sieht indessen noch einen anderen Aspekt, durch die Emanzipation des Subjekts bemerkt er eine Vereinzelung, die das eigentlich Konstituierende verneint. Der Widerstand gegen den Aufklärungsgedanken, der das autonome Subjekt führt, gibt den Menschen als Subjekt frei, dies

„bedeutet jedoch keinesfalls Regression, sondern Aufgabe des Machtanspruchs der subjektzentrierten Vernunft, um eine andere Freiheit zu gewinnen und ein Denken zu ermöglichen, das die neuen Denkbedingungen weder negiert noch einfach positiviert, sondern in nicht-positivistischer Affi[r, sic!]mation reflektiert. Damit ist eine andere Beziehung zwischen Denken und Ethik möglich, in der das Verhältnis zum Anderen eine besondere Rolle spielt.“¹⁷¹

Ein Verhältnis zum Anderen kann möglich werden, indem ein Denken verwirklicht wird, das Voraussetzungen für eine ethische Beziehung schafft, durch die es das Neue weder verneint noch ihm unbedacht zustimmt, sondern es reflektiert. Bisher wurde der Andere einem System unterworfen, das ihn „angleicht, identifiziert oder ausschließt.“¹⁷² Somit blieb er verhüllt. „Folglich hat sich der Andere immer nur in der Verstellung >>gezeigt<< [...] Die Verstellung liegt allein schon darin, ihn als Gegebenheit aufzufassen.“¹⁷³ Aber worin liegt die Schwierigkeit, den Anderen im Verhältnis zum Selbst zu begreifen? Michael Wimmer meint zunächst, dass dem Anderen Gewalt angetan wurde, indem

¹⁷¹ Wimmer 1996, 39.

¹⁷² Wimmer 1996, 39.

¹⁷³ Wimmer 1996, 41.

versucht wurde, den Anderen zu identifizieren und „die Gestaltung einer auf die Vernunft gegründeten gewaltfreien Beziehung“¹⁷⁴ zu forcieren, dies ging aber nicht auf, weil das Subjekt das Zentrum aller Überlegungen blieb. „[D]as humanwissenschaftliche Denken der Moderne bewegt sich um den Menschen als sein Zentrum.“¹⁷⁵ In der Pädagogik geht es um den Menschen, doch ist hier nicht eine einseitige Betrachtung am Werk, die das Subjekt fokussiert und nichts anderes mehr zulässt? Heikel ist zudem, dass „[d]as Problem des Anderen [...] so als das Problem des Subjekts thematisiert [wird].“¹⁷⁶ Das resultiert wieder aus der Crux, dass von der Autonomie des Subjekts ausgegangen wird und lange Zeit auch funktioniert hat. Jedoch wurde dem Anderen in dieser Form nicht begegnet, sondern er ist durch das Subjekt verstellt worden. Michael Wimmer erkennt, dass die Bildungswissenschaft in eine Krise gelangt ist, weil das autonome Subjekt den Anderen zu entdecken versuchte und ihn durch eigene Vorstellungen verstellte. Um dem zu entgehen, wird die Differenz zwischen Selbst und Anderem betont, damit der Andere in seiner Andersheit erhalten bleibt und nicht zum Problem des Selbst wird.

6.2. Die Spur des Anderen

Um auf die Frage am Schluss des letzten Kapitels (Wie kann der Andere im Verhältnis zum Selbst gedacht werden?) eingehen zu können, wird es notwendig den Begriff der Spur (trace) näher zu bringen. Dem üblichen Verständnis folgt Emmanuel Lévinas, wie zu erwarten ist, nicht nach, denn „Spuren können als Zeichen gelesen werden, indem aus ihnen ein Sinn (re)konstruiert wird und eine Erscheinung, eine ehemalige Präsenz, deren Bedeutung verständlich ist.“¹⁷⁷ Damit ist nicht ‚die Spur‘ bei Emmanuel Lévinas gemeint, sie ist kein Zeichen, die der Andere gibt, ihm verständlich ist und dem Selbst zurücklässt, damit dieses aus ihnen Sinn erschließen kann. „Eine Spur enthüllt nicht zwangsläufig eine vorherige Präsenz, noch kann man einfach von Nicht-Existenz des Anderen sprechen, die durch die Spur bedeutet wird.“¹⁷⁸ Das vorher Dagewesene wird nicht in der Spur erkennbar, das nicht-anwesende Andere bekommt auch nicht

¹⁷⁴ Wimmer 1996, 41f.

¹⁷⁵ Wimmer 1996, 36.

¹⁷⁶ Wimmer 1996, 42.

¹⁷⁷ Wimmer 1988, 82.

¹⁷⁸ Wimmer 1988, 82.

durch die Spur Bedeutung. „Die Spur ist die Gegenwart dessen, was eigentlich niemals da war, dessen, was immer vergangen ist.“¹⁷⁹ Die Spur des abwesenden Anderen ist gegenwärtig wahrnehmbar, wohingegen der Andere vergangen ist. Das ist das Rätsel¹⁸⁰, das der Andere ist, er bleibt unerkannt und ist anerkannt. „Dieses Rätsel ist in Lévinas Terminologie das ‚Antlitz‘, das nicht als das Bild eines Gesichts verstanden werden darf, dessen Epiphanie vielmehr das Scheinen der prälogischen Sprache als Stimme darstellt, die nichts Bestimmtes bedeutet. Es ist eine Erfahrung ohne Begriff, ‚reine‘ Erfahrung“¹⁸¹. Das Antlitz ist nicht das Gesicht, das das Selbst wahrnehmen kann, sondern es ist der Andere in seiner Abwesenheit. Denn die Epiphanie ist die Erscheinung des Anderen.¹⁸² In der Spur ist der Andere ins Sein transzendiert, so kann das Selbst die Stimme, das Gesicht, das der Andere nicht mehr ist, wahrnehmen, es hat aber Bedeutung für das Selbst. In der Spur des Anderen zeigt sich eine Grenze, die im „Denken und Sprechen wirksam ist [...] die selbst nicht erscheinen und präsent werden kann“ sie ist das „*Paradox eines Denkmöglichen*“¹⁸³. Das Selbst ist in der Begegnung des Anderen begrenzt, es kann ihn weder sprachlich erfassen oder in seiner Präsenz wahrnehmen, und das Paradoxon zeichnet sich darin aus, dass Beziehung erlebt wird, aufgrund der Differenz zwischen dem verantwortlichen Selbst und dem Anderem. „Nur ein Wesen, das die Welt transzendiert, kann eine Spur hinterlassen. Die Spur ist die Gegenwart dessen, was eigentlich niemals da war, dessen, was immer vergangen ist.“¹⁸⁴ Nur ein Wesen, das über sich hinausgeht, hinterlässt etwas im Sein, das seine Abwesenheit bedeutet. Die Spur ist nicht das, was es ist, sondern eben seine Spur, das ihn bedeutet. Sie ist wahrnehmbar und lässt auf den Abwesenden schließen, aber sie ist nicht das Zeichen für ihn. Durch das Zeichen würde er verstellt werden. Der Andere ist prinzipiell vorgängig, es ist kein Versäumnis, ihm nicht begegnet zu sein. Es existiert kein Zeitpunkt, an dem

¹⁷⁹ Lévinas 2007⁵, 233.

¹⁸⁰ Enigma als „Weise des Anderen, um meine Anerkennung nachzusuchen und dennoch zugleich das *Inkognito* zu wahren [...] diese Weise, in Erscheinung zu treten, ohne zu erscheinen, nennen wir – unter Bezug auf die Etymologie dieses griechischen Wortes und im Gegensatz zum siegreichen und indiskreten Erscheinen des *Phänomens* – *Enigma*, Rätsel.“ (Lévinas 2007⁵, 246.) Es ist ein Rätsel, dass das Ich dem Anderen mit der Verpflichtung der Anerkennung und der Verantwortung begegnet, doch ebenso bleibt er unerkannt und abwesend. Michael Wimmer beschreibt dies auch in Wimmer 2007, 167.

¹⁸¹ Wimmer 2007, 167. Vgl. auch „Das Antlitz ist reine Erfahrung, Erfahrung ohne Begriff.“ (Lévinas 2007⁵, 206.)

¹⁸² Vgl. Masschelein, Kap. 5.1.

¹⁸³ Wimmer 2006, 305.

¹⁸⁴ Lévinas 2007⁵, 233.

er erfassbar gewesen wäre, sein Sprechen, seine Handlungen sind gezeitigt, nicht aber der Andere, er ist anders als Sein.

„Das Absolute der Gegenwart des Anderen, das die Deutung seiner Epiphanie in der außerordentlichen Direktheit des Du erlaubt hat, ist nicht die simple Gegenwart, in der schließlich auch die Dinge zugegen sind. Ihre Anwesenheit gehört zur Gegenwart meines Lebens. [...] Was in ihr sich darbietet, ist auf dem Wege, sich von meinem Leben abzulösen, und sucht mich heim als ein solches, das schon ab-solviert ist. Jemand ist schon vorübergegangen.“¹⁸⁵

Emmanuel Lévinas meint, dass die Epiphanie des Anderen in der Gegenwart für das Selbst wahrnehmbar ist, jedoch ist diese Anwesenheit, die Gegenwart des Selbst. Es ist keine absolute Gegenwart, die ist. Sobald der Andere dem Selbst erscheint, ist er auch schon vorbeigegangen, in dem Augenblick, an dem das Selbst ihn wahrnimmt, ist es die Spur, die bedeutet, die der Abwesende aber nicht ist. Dasjenige, das das Selbst wahrnimmt, ist auch schon Teil von ihm und nicht mehr der Andere, er ist abwesend. In der Gegenwart sind die Dinge gegenwärtig, die sich in ihrer Anwesenheit vom Selbst entfernen. Durch die Anwesenheit zeigt sich, dass jemand vorübergegangen ist. Die Dinge sind schon beendet, in dem Sinne, dass sie schon ausgeführt sind, denn die Wortwurzel ‚solvere‘ bedeutet ‚lösen‘.¹⁸⁶ Es sucht mich heim, es ist abgelöst von dem, der es ausgeführt hat. In den Dingen, den Handlungen und dem Sprechen zeigt sich die Abwesenheit von jemandem. „Seine Spur *bedeutet* nicht sein Gegangensein – wie sie nicht seine Arbeit oder seinen Genuß in der Welt *bedeutet*; sie ist die Verwirrung selbst, die sich mit nicht zurückweisbarem Ernst eindrückt.“¹⁸⁷ Die Spur weist auf die Heimsuchung hin, der das Selbst nicht ausweichen kann, denn das Selbst ist an das Sein gebunden, die Spur zeigt nicht den Abwesenden im Zurückgelassenen. Das Selbst ist betroffen durch die Spur, und das ist es, was sie bedeuten kann: im Selbst geschieht etwas. „Die Bewegung der Begegnung tritt nicht zu dem unbeweglichen Antlitz hinzu. Diese Bewegung ist in diesem Antlitz selbst. Das Antlitz ist durch sich selbst Heimsuchung und Transzendenz.“¹⁸⁸ Das Antlitz ist diese Heimsuchung des Selbst, sie ist die Transzendenz, das sind die einzigen Momente, die das Selbst bezeugen kann. Emmanuel Lévinas verbildlicht ein

¹⁸⁵ Lévinas 2007⁵, 234f.

¹⁸⁶ Auch das französische Wort ‚absoudre‘ weist die lateinische Wurzel ‚solvere‘ auf.

¹⁸⁷ Lévinas 2007⁵, 235.

¹⁸⁸ Lévinas 2007⁵, 235.

Wesen, das über die Welt hinausgeht, das jenseits des Seins zu denken ist und auf diese Weise eine Spur hinterlässt. Es ist mit der Spur etwas gegenwärtig, das schon immer vergangen ist. Sie ist Bestandteil der Gegenwart des Selbst. Die Erscheinung des Anderen ist nicht die Gegenwart, wie es bei Objekten zu beschreiben ist. Der Andere sucht das Selbst heim und hinterlässt eine Spur, eine Verwirrung, die Störung im Selbst. Dieses Antlitz ist schon die Transzendenz und die Störung, sie ist die Spur. „Deshalb ist die Spur nicht *Abdruck* des Anderen, der sich als *Ausdruck* verstehen ließe.“¹⁸⁹ Die Spur ist nicht ein Zeichen des Anderen, das auf ihn rückschließen lässt, es ist der Hinweis, dass er abwesend ist und das Selbst heimgesucht hat. „Das reine Sprechen bedeutet die Anwesenheit einer irreduziblen Abwesenheit des Anderen als Spur, die im System des Sinns und des Gesagten das Sein selbst zur Spur des Anderen werden läßt.“¹⁹⁰ Im Sprechen ist der Andere als Spur zugegen. Das Sprechen ist nicht der Andere, sondern die Spur, die er zurücklässt und für das Selbst Sinn hat. Im reinen Sprechen, das die Kommunikation ist, geht es nicht um Inhalte, sondern darum in Beziehung zu gehen. „Deshalb ist es für Lévinas notwendig, die Sprache vom Sprechen her zu denken, um sich ihrer logischen Funktion zu entziehen, einem Sprechen, das sich selbst spricht und somit gleich das Gesprochene sprengt.“¹⁹¹ Die Spur ist nicht etwas, das der Andere zurücklässt, um etwas zu hinterlassen. Es liegt nicht in seiner Absicht. Im Erscheinen des Angesichts ist die Spur schon zu erkennen, in Folge erahnt das Selbst den Anderen, es ist notwendig vom Sprechen her zu denken, um nicht im Manifestierten begrenzt zu sein. Insbesondere im Sprechen wird die Wesenheit des Anderen als Spur deutlich, es ist der Akt des Sprechens, in dem die Abwesenheit des Anderen wahrnehmbar wird. In der Handlung zeigt sich die Spur des Anderen. „Ein solches Bedeuten ist das Bedeuten der Spur. Das Jenseits, von dem das Antlitz kommt, bedeutet als Spur. Das Antlitz ist in der Spur des absolut Verflissenen, absolut vergangenen Abwesenden“¹⁹² Die Spur bedeutet das jenseits des Seins, das absolut Vergangene, das Antlitz ist in der Spur das Abwesende. Die Spur bedeutet, dass der Andere nicht anwesend ist. „Was bedeutet ‚der Andere‘, der nicht bedeutet und in den Bedeutungen und

¹⁸⁹ Wimmer 1988, 82.

¹⁹⁰ Wimmer 1988, 82.

¹⁹¹ Wimmer 1988, 82.

¹⁹² Lévinas 2007⁵, 228.

Bestimmungen, die ihn identifizieren, verborgen bleibt?“¹⁹³ In diesem Zitat zeigt sich die Unmöglichkeit, den Anderen zu bestimmen. Dennoch besteht das Bestreben seine Bedeutung wahrzunehmen, doch wie kann das möglich sein, wenn die Bezeichnungen, die ihm zugeordnet werden, nicht entsprechen oder ihn gar verhüllen? Wir können nur seine Spur lesen, die allein auf seine Heimsuchung, die Transzendenz, seine Abwesenheit deuten. Emmanuel Lévinas „verlangt nach neuen Begriffen und einer neuen Sprache“¹⁹⁴, um das Nicht-Definierbare aussprechen zu können. Somit kann es wichtig werden „nicht die Spur in Absetzung vom Zeichen zu verstehen, sondern das Wirken der Spur im Zeichen selbst aufzuweisen.“¹⁹⁵ Dabei ist zu bemerken, dass das sprachliche Zeichen nicht im Unterschied zur Spur betrachtet wird, sondern dass die Spur im Zeichen wirkt. Aufgrund der Spur wurde dieses Zeichen gewählt. Damit der ganz Andere nicht als Objekt des Selbst fungiert, macht Michael Wimmer darauf aufmerksam, dass „[u]m das ganz Andere zu denken, darf man nicht das ganz Andere denken, sondern das Selbe muß anders gedacht werden.“¹⁹⁶ Damit bleibt seine Subjektivität erhalten. Der Andere ist ein ganz anderes Subjekt und radikal als das Ich-selbst. Drückt die Sprache nicht die Spur des Anderen aus? Im Zeichen kündigt sich der Andere in dem aus, „was es nicht ist“¹⁹⁷. Das Zeichen ist nicht der Andere, es kündigt ihn an, denn der Andere kann nicht bezeichnet werden, sonst würde er durch das Zeichen verstellt werden, eine Abwesenheit, die durch das Sprechen eine Spur andeutet. „Und da die Menschen nicht in realen, sondern in symbolischen Welten leben, wäre diese Schrift als Spur des Anderen in der Sprache aufzuspüren, in der sich diese Grenzziehung vollzieht und die Trennung von Innen und Außen konstituiert.“¹⁹⁸ Das Selbst tritt mit dem Außen in Verbindung. Ist es Sprache oder Schrift, beides symbolisiert die Welt des Selbst und wird nie den Anderen in seiner Andersheit bezeichnen können. Michael Wimmer versucht den Weg, das Selbe zu denken, das anders ist, um die Subjektivität erhalten zu können, wobei die Frage entsteht, ob dieser Weg nicht irritiert. Der Andere ist so anders als das Ich, dass er nicht das Selbe ist, er ist zwar seinerseits Subjekt, aber radikal anders. In der Sprache vermutet er, dass die

¹⁹³ Wimmer 1988, 82f.

¹⁹⁴ Wimmer 1988, 83.

¹⁹⁵ Wimmer 1988, 84.

¹⁹⁶ Wimmer 1988, 84.

¹⁹⁷ Wimmer 1988, 85.

¹⁹⁸ Wimmer 2006, 306.

Spur ausgedrückt wird. Das Zeichen kündigt die Abwesenheit aus. Aber worin liegt die Schwierigkeit den Anderen im Verhältnis zum Selbst zu begreifen? Sie liegt in der Abwesenheit des Anderen, der nur in der Spur vom Selbst wahrnehmbar ist, wobei die Spur nicht das Zeichen des Anderen ist, aber die Transzendenz ins Sein, weil er absolut anders als das Sein ist und aus diesem Grund nicht bestimmbar ist, weil er verstellt würde. Wie ist es aber möglich ihn zu denken? Michael Wimmer meint, dass der Andere im Sprechen abwesend ist und seine Spur hinterlässt.

6.3. Der Andere als andere Subjektivität

In diesem Kapitel findet der Versuch statt an das Paradoxon des Anderen heranzutreten, indem verschiedene Aspekte betrachtet werden, den Anderen zu denken. Michael Wimmer beschreibt, dass der Andere mithilfe von Sprache gedacht werden kann. Allerdings kann nicht von ihm gewusst werden, und Fragen über ihn sind nicht gelöst, auch wenn der Prozess im Gange ist, seine konkreten Erscheinungsweisen zu entdecken. „[D]enn nur im Ausgang von der Sprache wird es möglich, den Anderen zu denken.“¹⁹⁹ Im Sinne von Kommunikation, in der in der Begegnung mit dem Anderen die Antwort folgt, geht es um das Sprechen, welches Beziehung ermöglicht. „Wenn jedoch das *System des Wissens* ein System der Antworten ist, die vorgeben, die Frage nach dem Anderen gelöst zu haben im Zuge der Entdeckung seiner konkreten Erscheinungsweisen, dann kann er dort nicht mehr als solcher lokalisiert werden.“²⁰⁰ In dieser Beziehung, in der der Zugang zum Anderen denkbar wird, liegt der Sinn nicht darin, über ihn zu wissen, weil er dann auch wieder verschwunden wäre. „Der Anderen‘ gibt es im Wissen nur noch als Wort.“²⁰¹ Wenn über den Anderen gesprochen wird, so ist dieser Begriff einer, der ihn bezeichnet, über den wir aber nicht wissen können, wir kennen die Bedeutung nicht. Der Andere ist ein konkret Reales, dem begegnet wird und mit dem eine ethische Beziehung eingegangen wird. Das ist der bislang einzige Weg, ihn in seiner Andersheit anerkennen zu können. Es geht weder um das Verstehen des Anderen, noch darum ihn zu bezeichnen. Der Appell des Anderen, der mich zur Verantwortung ruft, ermöglicht mir das Wissen um ihn

¹⁹⁹ Wimmer 1988, 85.

²⁰⁰ Wimmer 1988, 85.

²⁰¹ Wimmer 1988, 85.

nicht, Wörter, die ihn zu beschreiben suchen, sind Annäherungen, die jedoch die Bedeutung verfehlen.

„Aber das Verstehen der eigenen Andersheit verbleibt in der Immanenz der Subjektivität des Subjekts und der Andere erscheint zwangsläufig als eine andere Subjektivität, ein anderes Selbst. Das Denken der Andersheit muß demzufolge vom Denken des Anderen abgegrenzt werden, weil sonst das Problem des Anderen auf das Problem der Subjektivität reduziert würde.“²⁰²

Der Andere als andere Subjektivität kann in der eigenen Fremdheit nicht verstanden werden, das Subjekt verbleibt in seiner eigenen Subjektivität. Der Andere als anderes Selbst – folglich darf die Andersheit nicht mit dem Anderen gleichgesetzt werden, weil auch im Selbst eine Andersheit zu bemerken ist. Würde diese Gleichsetzung stattfinden, wäre der Andere wieder Teil der Subjektivität. Da er anders als das Ich ist, kann er für sich stehen und bleibt nicht im Bezug zum Ich. Aber Michael Wimmer spricht zwei unterschiedliche Inhalte an, einerseits die Andersheit, die sowohl im Selbst, als auch und insbesondere im Anderen zu vermerken ist, andererseits der Andere, der absolut anders als das Sein ist und somit nicht auf die Subjektivität zurückgesetzt werden kann. Die Andersheit in der Subjektivität ist immanent, weil es im Sein ist.

„Das Denken der Andersheit basiert auf einer immanenten Differenz. Sie ist im Selbst, weshalb in jeder Intersubjektivität als einem Spiel von Ähnlichkeiten und Unterschieden der Andere stets als anderes Selbst verstanden wird. Wo der Unterschied zu groß wird, trennen sich die zwei Gleichen und aus dem Anderen wird ein bloßes „Mitdasein“ oder ein Objekt. ‚Der Andere‘ ist jedoch im Spiel der Andersheit, des Verstehens und Erkennens nicht zu entdecken. Obwohl man in dieses Spiel eintreten muß, um überhaupt zu erkennen, daß es andere Subjekte gibt, können diese nicht als Andere erfahren werden, sondern nur als andere Subjektivitäten, die sich um ihre Andersheit sorgen. So ist das Paradox zu lösen, daß der Andere zunächst als anderer Mensch entdeckt werden muß [...], um dann im *Einzelnen* (Menschen) den Anderen entdecken zu können, ohne aus ihm wieder ein Prinzip zu machen.“²⁰³

Der Andere wird als ein anderes Selbst aufgefasst, diese Differenz wird vom Selbst gemacht und wird in der Intersubjektivität spürbar. Ist die Differenz zu groß, sodass das Sein überfordert wird, wird der Andere objektiviert,

²⁰² Wimmer 1988, 85.

²⁰³ Wimmer 1988, 86.

infolgedessen wird der Andere verhüllt. Michael Wimmer bezeichnet den Zugang zum Anderen als Spiel. Es ist überhaupt notwendig, den Anderen als Singularität anzuerkennen. Dabei geht es aber um die Sorge, die Andersheit des Anderen herauszuheben. Das Spiel steht im Gegenstück zum Ernst des Seins, das das Selbst zur Last hat. Ich verstehe Michael Wimmer so, dass er einen ersten Schritt tut, um den Anderen erfahren zu können. In dieser Objektivierung erkennt er, dass sie auf keinen Fall bestehen kann. Michael Wimmer deutet auf die Menschlichkeit hin, indem er meint, dass der einzelne Andere als Mensch anerkannt werden muss, um im Menschen den absolut Anderen entdecken zu können, ohne ihn festzulegen.

„Der Andere ist immer schon da. Doch kann er erst entdeckt werden, wenn die Wahrheit ihren Absolutheitsanspruch einbüßt und nicht mehr end-gültig sein will, weshalb die Entdeckung des Anderen und die Entdeckung der Unmöglichkeit einer endgültigen Wahrheit zeitlich zusammenfallen.“²⁰⁴

Michael Wimmer meint es sei unerlässlich, die Absolutheit der Wahrheit abzulehnen, damit eine absolute Andersheit ihren Platz bekommt und die Suche nach einer letzten und einzigen Wahrheit aufgegeben wird. Es kann von ihm nicht gewusst werden, obwohl wir auf Wissen angewiesen sind. Das macht den Umgang mit dem Anderen so problematisch.

„Mit Lévinas war zu verstehen, daß der Andere kein Wissen ist, sondern anders als Wissen. [...] Doch wir brauchen das Wissen und wir können auf das Verstehen selbst nicht verzichten, weil wir ohne zu verstehen der Differenz von Ich und Anderem gar nicht gewahr würden. Dennoch ist es gerade das Verstehenkönnen, das die Entdeckung des Anderen verhindert. Es ist ein in sich unendlicher Prozeß, in dem alles Nicht-Wissen als Noch-nicht-wissen erscheint, das entborgen werden kann und muß.“²⁰⁵

Der Andere ist anders als das Wissen, dennoch erleben wir eine Abhängigkeit, weil ansonsten die Differenz zwischen Selbst und Anderem nicht wahrnehmbar wäre, wir wüssten nicht um sie. Wie kann nun dem Anderen begegnet werden, ohne seine Andersheit zu negieren? Durch das Verstehen wird er den eigenen Vorstellungen unterworfen. Der Prozess, den Anderen zu entdecken, ist unendlich, womit wiederum die absolute Andersheit betont ist. In der

²⁰⁴ Wimmer 1988, 87.

²⁰⁵ Wimmer 1988, 87f.

Transzendenz des Ich zum Anderen, in der das Selbst die Verantwortung bis zur Stellvertretung übernimmt, kann dieser Prozess vollzogen werden.

„Wenn das Problem der menschlichen Identität, der Subjektivität und der Vernunft mit dem Problem des Anderen in einer komplexen Beziehung zusammenhängt, dann erhält man m.E. darüber, welche Verhältnisse zum Anderen konstitutiv für seine Vorstellung sind, am ehesten Aufschluß, wenn man versucht, die Spur des Anderen aufzunehmen.“²⁰⁶

Die Abwesenheit des Anderen ist erst in seiner Spur für das Selbst bedeutsam, es begegnet ihm ‚von Angesicht zu Angesicht‘, das, was es wahrnimmt, ist nicht mehr der Andere, vielmehr ist es seine Spur. Deswegen ‚hat das Abwesende im Antlitz eine Bedeutung.“²⁰⁷ Die Bedeutung der Spur, die das Selbst nicht erwarten oder geben kann – in seiner Passivität ist es dieser ausgeliefert. Darum sind die Fortschritte, dem Anderen zu begegnen, größer, wenn sich das Selbst an seiner Spur orientiert, um sich den Überlegungen zur Identität, Subjektivität und Vernunft und dem Verhältnis zum Anderen anzunähern. „Dabei verweist die Geschichte des Anderen zugleich auf eine andere Geschichte. Diese ist untrennbar verwoben mit den historischen Realisationen von Subjektivität, so daß es darum geht, die real wirksam gewordenen Verkennungen des Anderen zu entschlüsseln.“²⁰⁸ An der Art, wie das Subjekt realisiert wurde, kann erkannt werden, welche Verhüllungen des Anderen angewandt wurden, und er kann enthüllt werden. Darauf würde auch folgen, dass das Subjekt neu gedacht werden würde. Michael Wimmer hält es für wichtig, die wirksam gewordene Verkennung des Anderen zu entschlüsseln, „weil die Geschichte des Anderen nicht in der Selbstausslegung der Subjektivität aufgeht“²⁰⁹, dabei geht er an das Verhältnis zum Anderen über das „Problem der Sprache“²¹⁰ heran, weil sie innerhalb dieses Verhältnisses verwirklicht wird.

„Insofern läßt sich die Entwicklung der Neuzeit, insbesondere der modernen Gesellschaften, dahingehend bestimmen, daß im Zuge der Abstraktion, Rationalisierung und Verwissenschaftlichung, durch die radikale Abkoppelung des Zeichens vom Realen,

²⁰⁶ Wimmer 1996, 42.

²⁰⁷ Lévinas 2007⁵, 227.

²⁰⁸ Wimmer 1996, 42f.

²⁰⁹ Wimmer 1996, 43.

²¹⁰ Wimmer 1996, 44.

ein unendlicher semiotischer Prozeß entstanden ist, in dem jedes Ding selbst zum Zeichen werden kann.“²¹¹

Um das Reale symbolisieren zu können, muss es auf das Wesentliche abstrahiert werden, in diesem Prozess kann alles zum Zeichen werden, Michael Wimmer geht nicht den Weg der Bedeutung von Sprache, sondern sieht genauer auf die Zeichen, die etwas symbolisieren. Insbesondere in der Neuzeit kam es, durch den vernünftigen Umgang mit der Welt, zu dem Wunsch, alles zu begreifen und zu bezeichnen. Dadurch wurde alles zum Ding und im Zuge dessen wurde der Andere vermutlich benannt und verstellt. Emmanuel Lévinas nimmt den Anderen als sprechenden Anderen an,

„der im reinen *Sprechen* als unendlich anders und Grenze des subjektiven Sein-Könnens erfahren wird, als Befreiung vom Sein, d.h. vom Selbstsein, ohne die Wirklichkeit zu vernichten oder zu sterben, und ohne daß es zur Kommunion kommen kann. Sprache wird in ihrer ethischen Struktur verstanden als antwortendes Geschehen und nicht als initiative Verlautbarung eines monozentrisch verfaßten Bewußtseinsfeldes: als ein Tun vor dem Verstehen, in dem und durch das Verantwortung ein nicht geschehendes Ereignis wird. Die primordiale Grundsituation ist nicht die des unbeteiligten Zuschauers, wie ihn Husserl ansetzt, sondern die des Angesprochen-werdens durch den Anderen. >>Vor<< der Ebene des Bewußtseins liegend konstituiert sich die Spur des Anderen, die, weil sie keine Arche und kein Zeichen ist, die Präsenz des Seins und des Sinns überschreitet und das Ich mit dem in Beziehung setzt, was anders ist als Sein. Damit wird zugleich eine an-archische Struktur von Identität behauptet, die, wie Lévinas schreibt, von der >>Inkarnation untrennbar<< ist, untrennbar von der Sinnlichkeit-Leiblichkeit-Körperlichkeit: Subjektivität aus Fleisch und Blut. Der Leib erst eröffnet die Empfänglichkeit und Verletzlichkeit durch Berührung durch den Anderen.“²¹²

Wegen des Sprechens mit dem Anderen kommt es zum ‚Ausbruch aus dem Sein‘, das Selbst verliert sich dadurch nicht, auch verbindet es sich nicht mit dem Anderen, in der Art, dass es keine Differenz mehr gibt. In einer ethischen Beziehung ist Sprechen als Antwort zu fassen, es ist nicht eine einseitige Initiative, um auf den Anderen zuzugehen, sondern eine vorgängige Handlung, in der Verantwortung getragen wird, die vor jeder Entscheidung liegt. Der Andere nämlich spricht das Selbst an, indem die Spur des Abwesenden präsent ist, an diesem Punkt ereignet sich die Spur, die über das Sein hinausgeht und dadurch

²¹¹ Wimmer 1996, 44f.

²¹² Wimmer 1996, 46f.

wird Beziehung mit dem Anderen möglich. Die Spur ist nicht das prinzipiell Grundlegende des Anderen, auch nicht ein Zeichen, das ihn symbolisiert, sondern das, das zurückbleibt. Emmanuel Lévinas bekennt hier den Bezug zur Leiblichkeit, weil Empfänglichkeit durch den Leib veranlasst wird, damit der Andere das Selbst berührt. Durch die Leiblichkeit kann erst Nähe stattfinden, die Offenheit für das Außerhalb kann dadurch erst geschehen.

„Der Mensch hat in Betracht seines Körpers kein Wesen, sondern ist gezwungen, sich zu entwerfen nach einem Bilde, das ihm anstelle der Realität eingepägt ist. Seine Identität mit diesem Bild als Verkennung und Entfremdung zu entschlüsseln, ist ihm nur vermittels der Sprache möglich.“²¹³

Zwecks der Konstituierung in der Wirklichkeit ist das Selbst gezwungen, ein Bild über seine Leiblichkeit zu gestalten, es kann zu einer Verhüllung kommen, die mithilfe des Sprechens aufgelöst werden können. In der Leiblichkeit (*corporité*) wird die Berührung durch den Anderen ermöglicht. Michael Wimmer weist noch auf, dass die „soziale Beziehung zum Anderen nicht dieselbe Struktur hat wie die Erkenntnisbeziehung.“²¹⁴ Erkenntnis über eine Sache zu erlangen, inkludiert die Objekthaftigkeit dessen, was erkannt wurde, und es wird beherrscht. Erwartungsgemäß wird man dabei dem Anderen nicht gerecht, an dieser Stelle zeigt sich der Aspekt, dass sich das Selbst in der eben beschriebenen Leiblichkeit inszeniert. Der Andere ist ein Sprechender, wie schon mehrmals erwähnt wurde, konstituiert sich das Selbst in der Beziehung mit dem Anderen, dabei handelt es sich um eine soziale Beziehung, die schlussendlich dazu führt, dass die „Nichtfeststellbarkeit des Eigenen wie des Anderen“²¹⁵ akzeptiert werden muss und ein Umgang mit der Realität gefordert wird, der dies berücksichtigt.

„Dem Anderen gegenüber ist das Subjekt also nicht deshalb ohnmächtig, weil es von ihm beherrscht wird, sondern weil es dem Subjekt unmöglich ist zu bestimmen, wer es wann wie anspricht und welche Wirkung es hat, wenn es selbst jemanden anspricht, d.h. wenn es selbst Anderer für den Anderen ist. Deshalb wäre es besser von Un-Macht anstatt von Ohnmacht zu sprechen, denn in dieser Situation konstituiert sich zugleich die Einzigartigkeit des Ich. Weit entfernt davon, in einer Ohnmachtserfahrung seiner Freiheit beraubt zu werden, zeigt sich umgekehrt die Unvertretbarkeit und Singularität des Subjekts erst in der Beziehung zum Anderen, dem es eine Antwort schuldet. Diese Schuld ist

²¹³ Wimmer 1996, 47.

²¹⁴ Wimmer 1996, 47f.

²¹⁵ Wimmer 1996, 49.

ebenfalls keine *moralische* Schuld, die das Subjekt in Folge seines Handelns, einer Norm- oder Regelverletzung auf sich geladen und über die es folglich selbst noch die Macht hätte, weil es sie durch freie Entscheidung verursacht und herbeigeführt hätte. [...] es schuldet Antwort, es ist verantwortlich, denn keiner kann an seiner Statt antworten.“²¹⁶

Obwohl das Selbst nicht die Macht über den Anderen hat, konstituiert es sich durch die Begegnung mit dem Anderen. Es erlangt Freiheit und Singularität, weil nur das Selbst vom Anderen angesprochen wird und demzufolge unvertretbar geworden ist. Es schuldet ihm Antwort. Es ist nicht von einer Schuld die Rede, der ein Vergehen vorangesetzt ist oder durch eine falsche Entscheidung eine Last aufgebürdet wurde. Es geht mehr um eine Verpflichtung, verantwortlich zu sein, noch bevor der Andere da ist. Das Subjekt ist einzigartig, aber nicht mächtig über den Anderen. Deshalb kann nicht von einer Ohnmacht die Rede sein, weil das Selbst vereinzelt und singularisiert ist, auf diese Weise macht es sich unvertretbar für den Anderen und ist zur Antwort verpflichtet.

„Diese Aufhebung der juristisch-moralischen Verantwortung des Subjekts durch Verantwortung als antwortendes Geschehen und ethische Beziehung des Subjekts zum Anderen läßt sich nicht ummünzen in eine Ethik als Prinzipienlehre oder eine universalistische Moral [...]. Was sich dabei zeigt, ist die Unplanbarkeit und Unentscheidbarkeit in der Beziehung zum Anderen, die eröffnet und offengehalten werden muß, wenn sie denn stattfinden soll, die aber nur geöffnet und offengehalten werden kann, wenn die Spur des Nicht-Wissens im Wissen und des Nicht-Sinns im Sinn gedacht wird.“²¹⁷

Michael Wimmer legt nahe, dass in diesem Verständnis von Verantwortung nicht ein Prinzip festgelegt wird, das Normen naheifert. Es ist eine Verantwortung gegenüber dem Anderen, die an den Tag legt, dass seine Handlungen nicht zu erwarten sind, die Offenheit ist nur in der Passivität des Selbst möglich, das kein Nicht-Wissen heuchelt, sondern tatsächliches Engagement in die ethische Beziehung investiert. Über den Anderen kann nicht gewusst werden, aber eine Beziehung kann geführt werden. In der Bildungswissenschaft ist es notwendig, das Subjekt neu zu bestimmen, das „ein Denken des Anderen ermöglicht, wie es sich im Zerfall bisheriger Selbstverständlichkeiten der Pädagogik schon

²¹⁶ Wimmer 1996, 51f.

²¹⁷ Wimmer 1996, 52.

ankündigt.“²¹⁸ Die Selbstverständlichkeiten müssen in Frage gestellt werden. Angesichts dessen hofft Michael Wimmer, dass

„Eine Subjektivitäts – und Intersubjektivitätstheorie z.B., die a) die Komplexität der Interaktionsprozesse nicht reduziert, die b) das autonome Subjekt nicht ins Zentrum stellt und die es c) auch nicht gegen eine autonome Struktur der Interaktion austauscht, sondern Subjektivität und Heteronomie so zusammendenkt, daß Planen und Handeln unverzichtbare Bestandteile der Interaktion bleiben, aber unter Akzeptanz der Differenz von Intentionalität und Wirkung, von Imaginären, Symbolischem und Realem, von Bewußtsein und Unbewußtem, eine solche Intersubjektivitätstheorie wäre notwendig.“²¹⁹

In der Intersubjektivität, nach der Michael Wimmer in der Bildungswissenschaft strebt, werden die Prozesse des Zusammenlebens nicht reduziert, die Autonomie des Subjekts verliert seine Gültigkeit, dabei wird Heteronomie und Subjektivität zusammengebracht, indem die Differenz zwischen Selbst und Anderem akzeptiert wird. Trotz der Unerwartbarkeit des Anderen behält die Planung von Handlungen seine Berechtigung. Darauf stellt sich die weitere Frage. „[W]ie kann eine Beziehung zum Anderen gedacht werden, in der weder der Andere auf das Selbe reduziert wird, noch das Selbe sich im Anderen auflöst?“²²⁰ Michael Wimmer geht genauer auf die Bedeutung und das Erleben von Intersubjektivität genauer, zunächst beleuchtet er den Prozess zwischen dem Selben²²¹ und Anderem – ohne ihre Trennung aufzulösen. Er sieht in der Moderne das Verhältnis zum Anderen als Problem aufgeworfen, ohne es tatsächlich zur Sprache zu bringen.²²² Er stellt den Bezug auf Emmanuel Lévinas her, indem er sagt:

„Das, was nicht aufgeht, ist jedoch nicht Nichts, auch nicht das Sein, [...], sondern der Andere, der anders, fremd bleibt [...]. Das abendländische Denken, und insbesondere das der Moderne, hat den Anderen gerade dadurch verstellt, daß und wie es ihn dachte. Ihn als *etwas* denken, heißt, ihn verkennen, zum Selben machen. Anders gesagt liegt das Problem darin, daß er vergessen wurde.“²²³

²¹⁸ Wimmer 1996, 58.

²¹⁹ Wimmer 1996, 56.

²²⁰ Wimmer 1988, 71.

²²¹ Das Ich bleibt trotz Transzendenz und Begegnung mit dem Anderen dasselbe Ich (das Selbst).

²²² Für Michael Wimmer zeigen sich in der Moderne gesellschaftliche Krisen, welche auch in der Bildungswissenschaft Einfluss haben. In den Texten „Intentionalität und Unentscheidbarkeit“ und „Von der Identität als Norm zur Ethik der Differenz“ von 1996, im Buch: „Alterität Pluralität Gerechtigkeit“ bearbeitet er das Thema, dass der Andere in Vergessenheit geriet und seine Aufarbeitung notwendig wird.

²²³ Wimmer 1996, 60.

Der Andere hat in der Moderne keine Bedeutung erlangt, er kann nicht im Nichts aufgehen, weil er ist, kann aber auch nicht auf das Sein zurückgeführt werden, wie das Selbst. Die Differenz würde sich dadurch auflösen. Emmanuel Lévinas wendete sich diesem zu, indem er ihn in der Andersheit, in der Fremdheit belassen hat. In der Moderne wurde der Andere als ‚etwas‘ gedacht, allerdings wurde nicht beachtet, dass dem Anderen ‚etwas‘ übergestülpt wurde beziehungsweise wurde er durch diese Vermeidung verdeckt. Kurz und bündig, er wurde zu ‚etwas‘ gemacht, das der Andere nicht ist und in diesem Ablauf wurde er vergessen. Zurück zur Sprache, die als Zugang zum Anderen gedacht wird, ohne ihn zu enthüllen oder zu verstellen: In der Sprache kann dem Anderen in seiner Spur begegnet werden, die Spur des Anderen weist auf seine Abwesenheit hin, die das Selbst wahrnimmt, in ihr kann der Andere in seiner Andersheit anerkannt bleiben.

6.4. Die Enthüllung des Anderen

Im vorangegangenen Kapitel wurde beschrieben, dass der Andere durch Begriffe und Versuche ihn zu verstehen, verhüllt bleibt. In der traditionellen Philosophie konnte er nicht in der Alterität belassen werden bzw. wurde der Alterität ausgewichen. Mit dieser Überlegung liegt Michael Wimmer, die in mehreren Texten zitiert wird, sehr nahe bei Emmanuel Lévinas.

„Die abendländische Philosophie fällt mit der Enthüllung des Anderen zusammen; dabei verliert das Andere, das sich als Sein manifestiert, seine Andersheit. Von ihrem Beginn an ist die Philosophie vom Entsetzen vor dem Anderen, das anderes bleibt, ergriffen, von einer unüberwindbaren Allergie. Aus diesem Grunde ist sie wesentlich Philosophie des Seins, ist Seinverständnis ihr letztes Wort und die fundamentale Struktur des Menschen.“²²⁴

In der traditionellen Philosophie wurde der Andere enthüllt, wobei in diesem Akt das Andere seine Andersheit verliert. Denn der Verlust ergibt sich aus der Festlegung des Anderen, die sich aus dem Prozess des Verstehens ergibt. In der Enthüllung liegt das Bestreben, den Anderen erkennen zu wollen. Jedoch wurde er in seiner Alterität gemieden. Emmanuel Lévinas nennt die Vermeidung der Andersheit des Anderen, Allergie. Mit dem eben vorgekommenen Begriff verschärft Emmanuel Lévinas die Abneigung, mit dem Anderen in Berührung zu kommen. Daher bezeichnet Emmanuel Lévinas die traditionelle Philosophie als

²²⁴ Lévinas 2007⁵, 211; Wimmer 1996, 60; Wimmer 2006, 296; Wimmer 1996, 41.

„Philosophie des Seins“. Das Sein strukturiert den Menschen grundlegend. Ist die Philosophie aus diesem Prinzip gedacht, ist jegliche Andersheit nicht mehr möglich. Das Problem ergibt sich daraus, dass der Andere vom Subjekt aus thematisiert wird, und dies gilt es zu kritisieren.

Um die Freiheit des Ich *und* des Anderen denken zu können, die Autonomie des Subjekts und die Heteronomie des Anderen gleichermaßen in einem sozialen Pluralismus zu wahren, gibt Lévinas der Frage nach dem Menschen einen anderen Stellenwert, indem er die dialektisch unaufhebbare und unhintergehbare Differenz zwischen einer „heteronomen Erfahrung“ des Anderen, die Sozialität erst ermöglicht, und der philosophischen Reflexion des autonomen Subjekts aufzeigt. In dieser Erfahrung bleibt der Andere fremd, getrennt vom Ich, und zeigt sich im Denken als das, was es nicht identifizieren und assimilieren kann. Dieser Ein-fall des Anderen ins Denken bringt dieses zu ihm in eine vorontologische ethische Beziehung, so dass das Subjekt vor jeder Entscheidbarkeit zur Verantwortung gerufen und durch diesen Appell aus der Selbstgewißheit gerissen wird.“²²⁵

Damit der Pluralismus gewahrt bleiben kann, wird die Heteronomie des Anderen akzeptiert und die Differenz zwischen Selbst und Anderem anerkannt, damit die Begegnung stattfinden kann. Der Andere ist dem Selbst fremd und lässt sich weder erkennen, noch sich an das Selbst angleichen. Das eben Genannte ist nur in einer ethischen Beziehung möglich, in der das Subjekt zur Verantwortung gerufen ist. Michael Wimmer sieht deswegen das Verhältnis des Anderen in der bisherigen Bildungswissenschaft, die die Autorität des Subjekts annimmt als Gewaltverhältnis an.

„Zum Anderen als Mensch, als anderem autonomen Subjekt konnte keine erkenntnistheoretische Brücke gebaut werden, auch nicht durch die verschiedenen Verabschiedungen von der Bewußtseinsphilosophie. Subjektzentrierung als hypostasierte Identität von Bewußtsein, Sprache und Sinn, als Vorherrschaft des Imaginären und Einklammerung des Heterogenen, sowie die Verschränkung von Präsenz und Subjektivität bilden eine historische Konstellation, die bis heute Bestand hat, deren phantasmatischer Charakter jedoch seit einiger Zeit problematisiert wird.“²²⁶

Michael Wimmer zweifelt, dass der Andere als autonomes Subjekt, zu dem sich das Selbst als autonomes Subjekt wendet, verstanden werden kann. Es kann keine Erkenntnis über den Anderen erlangt werden. Wiederum wird die Andersheit des

²²⁵ Wimmer 2006, 297.

²²⁶ Wimmer 1996, 63f.

Anderen in diesem Denken verneint, indem Erkenntnis über ihn gesucht wird und dieses vermeintliche Wissen ihn verbirgt. Darum meint Michael Wimmer, dass das Bewusstsein nicht zur Annahme einer Subjektzentrierung führen kann, ebenso kann durch die Sprache und den Sinn kein Rückgang in einen Zustand provoziert werden, in dem der Andere nicht vorhanden ist. Aber auch das Verständnis einer präsenten Subjektivität, die sich bei jeder Handlung, ob im Denken oder in jeglicher sprachlichen Tat zeigt, erlangt mehr Raum für Anzweiflungen. Die Beziehung zum Anderen wird im Begriff der Intentionalität in Frage gestellt.

„*Intentionalität*, allgemein: es so kommen zu lassen, wie man will [...], d.h. pädagogisches Handeln wird als intentionales Handeln verstanden, und als Voraussetzung und Ziel, nämlich Prädikat des autonomen Subjekts zu sein, das immer als intentionales Subjekt bestimmt ist. Intentionalität ist mithin ein zentraler Begriff der erziehungswissenschaftlichen Gegenstandskonstitution, in dem ihre Antinomie und ihr innerer Widerstreit sich zugleich zeigen und negieren. *Unentscheidbarkeit* bezeichnet dagegen eine Grenze der Intentionalität, eine rational nicht auflösbare Situation, die nicht nach objektiven Kriterien einer apriorischen Vernunft entschieden werden kann, was nicht heißt, daß sie zum Stillstand führen muß. Unentscheidbarkeit hinsichtlich der Pädagogik spielt also an auf die paradoxe Grundstruktur pädagogischen Denkens, in der sie ihr Verhältnis zum Anderen paradigmatisch expliziert hat [...].“²²⁷

Das autonome Subjekt führt Handlungen aus, die dazu führen, dass die Absichten des Subjekts erreicht werden. In der Bildungswissenschaft kann dies durchaus konstituierend sein. Erwartungsgemäß zeigt sich eine Grenze der Intentionalität, treffend für diesen Umstand kann der Begriff der Unentscheidbarkeit sein. Sie bezeichnet einen Zustand, in dem anscheinend keine Lösung mittels der Vernunft vorhanden ist. Diese Bedeutung beinhaltet ein Paradoxon, das vielerorts in der Bildungswissenschaft zu finden ist. Dass das Selbst nämlich im Verhältnis zum Anderen steht und gewissermaßen seine autonome Subjektivität nicht mehr haltbar ist. Dementsprechend kann es nicht als pädagogisches Handeln gewertet werden, wenn eine direkte Beeinflussung das Handeln des Anderen ausmacht. Michael Wimmer beruft sich auf Alfred Schäfer, wenn er zitiert, dass auf den Gedanken der Intention kein definitiv pädagogisches Handeln folgen kann, sondern diese liefert eine Theorie, die eine Haltung ausmachen kann.²²⁸ „Kurz: Obwohl im Selbstverständnis moderner Pädagogik pädagogisches Handeln kein

²²⁷ Wimmer 1996, 64f.

²²⁸ Diese Paraphrase erschließt sich aus der Zitation bei Wimmer 1996, 67.

instrumentelles Handeln ist und Erziehung kein Instrument zur Hervorbringung eines Produkts »Bildung«, wird sie von der Intention des Pädagogen her konzipiert.²²⁹ Zu dieser Folgerung kommt Michael Wimmer, weil sich in der Bildungswissenschaft „[d]er Wunsch [zeigt], über die Wirkungen bestimmen zu können“²³⁰ und sie zur „technologischen Anwendungswissenschaft“²³¹ verkürzt wird. Dementsprechend kritisiert Michael Wimmer die Tradition des autonomen Subjekts, das scheinbar ein Verhältnis zwischen Subjekt-Subjekt anpeilt, dieses Vorhaben jedoch nicht einhalten kann.

„Zwar wurde Erziehung nicht mehr als Subjekt-Objekt-Verhältnis gedacht, sondern als intersubjektives Verhältnis, als gemeinsames, wechselseitiges Handeln, es gingen die Begriffe Interaktion, Dialog, Kommunikation in Führung, um die Relation zum Anderen zu erschließen, ohne aber mittels dieser Denkbestimmungen den Objektstatus des Anderen endgültig zum Verschwinden bringen zu können. Als durchgestrichenes Objekt blieb er in der Subjekt-Subjekt-Relation lesbar, so daß eine instrumentelle Unterströmung sich erhalten konnte.“²³²

Vielversprechende Begriffe werden genutzt, um eine gleichwertige Begegnung ‚von Angesicht zu Angesicht‘ zu bekunden, Michael Wimmer kritisiert dagegen, dass der Andere weiterhin Objekt bliebe, welches bearbeitet wird.²³³ Dies widerspricht der Auffassung von Emmanuel Lévinas, der entgegen dieser bisherigen Umgangsweise, den Anderen in seiner Andersheit begegnen will und bekräftigt, dass der Andere niemals zu erkennen sei. „Der Andere *präsentiert* sich nicht, sondern das Antlitz ist als Sein die Spur einer Abwesenheit.“²³⁴ Demzufolge ist der Andere prinzipiell immer schon vor dem Selbst da. Es ist nicht in der Form präsent, in der es nach Äußerlichkeiten oder Eigenschaften, die das Selbst zu erkennen meint, beschrieben werden könnte. Dasjenige, das sich zeigt, ist die Spur (trace) des Anderen. Durch diese kann Begegnung sein. Die Spur ist, anders gesagt, das Sein, welches die Begegnung ermöglicht. Doch läuft diese Begegnung nicht symmetrisch ab, wie es scheinen mag. Emmanuel Lévinas betont die Asymmetrie zwischen Selbst und Anderem, auf die sich Michael Wimmer bezieht. Dieser Gedanke erweist sich aus folgendem Grund als wichtig,

²²⁹ Wimmer 1996, 68.

²³⁰ Wimmer 1996, 67.

²³¹ Wimmer 1996, 67.

²³² Wimmer 1996, 69.

²³³ Diese Wahrnehmung zeigt sich auch bei Jan Masschelein, die in Kapitel 5.2. nachzulesen ist.

²³⁴ Wimmer 1998, 76.

der Andere steht als Gleiches dem Selbst gegenüber, es ist ‚nur anders‘, es ist ein Adjektiv, das ein Gleiches beschreibt. Auf diese Weise wird man der Alterität nicht gerecht.

„Das >>alter<< des alter ego ist folglich kein Beiwort des realen Subjekts, weder Gleichsetzungsnominativ, noch attributiv gebrauchtes Adjektiv, sondern es ist Konstituens der Struktur von Subjektivität selbst. Indem der Ausdruck >>der Andere<< jedoch wie ein adjektivisches >>alter<< gebraucht wird, als eine beigefügte Modifikation eines im voraus schon als Subjekt ausgelegten realen Menschen, wird der Andere auf ein *reeles* Moment des Lebens des Subjekts reduziert, auf den Zustand eines empirischen alter ego, hinter dem verborgen bleibt, was im Anderen das Verborgene ist. *Dieser* Bezug zum Anderen ist völlig in eine Gewalt eingelassen, die er nicht sprengen *kann*.“²³⁵

Darum ist der Andere nicht in Bezug zum Subjekt zu betrachten, das wären eine Reduzierung und ein großes Missverständnis von Emmanuel Lévinas, sondern der Andere konstituiert sich durch seine Alterität. Er existiert für sich und es ist keine Beschreibung dieser Existenz. Bezeichnungen des Anderen führen zur Verhüllung und durch das Überstülpen von Kategorien, die das Selbst aufstellt, wird ihm Gewalt getan. Er wird auf das Sein, auf den realen Menschen zurückgesetzt, auf diese Art wird dem Andere nicht adäquat begegnet. Emmanuel Lévinas sucht einen Weg, in dem der Andere in seiner Andersheit bestehen bleibt. „Zwar wurde der Andere entdeckt, es bildete sich ein Bewußtsein für seine Andersheit, aber ihm als gleich *und* verschieden gegenüberzutreten, ohne ihn entweder zu assimilieren oder als unterlegen zu betrachten, ist *nicht* gelungen, auch nicht der Erziehungswissenschaft.“²³⁶ Der Meinung von Michael Wimmer nach, ist es nicht gelungen, den Anderen mit dem Selbst als gleichwertig zu respektieren und ihn ebenso in seiner Andersheit zu belassen, ohne Hierarchien aufzustellen oder ihn anzupassen.

„Demnach ist es nicht damit getan, den Anderen als autonomes Subjekt zu unterstellen, um ihn frei von jeder Beteiligung als Selbstzweck, d.h. als Anderen zu achten. Anders gesagt, es liegt gar nicht in der Entscheidungsgewalt des Subjekts, ob der Andere ist, auch nicht, ob es ihm begegnen will, [...] wann und wie *das* >>erscheint<<, was nicht Sein ist, sondern

²³⁵ Wimmer 1996, 70.

²³⁶ Wimmer 1996, 71.

anders als Sein, das folglich auch nicht *erscheinen* kann, sondern sich ohne meine Einwirkung ereignet.“²³⁷

Ebenso bestimmt nicht das Subjekt den Anderen als autonomes Subjekt, damit er der Wertschätzung teilhaftig werden kann, oder auf das er dem Anderen begegnen kann. Der Andere ereignet sich. „Diese Epiphanie des Anderen ist der Bruch der Intentionalität, Unterbrechung des Willens und der Entscheidungskompetenz, ohne daß dadurch auch die Bezogenheit ausfiele.“²³⁸ Infolgedessen kann die Zielgerichtetheit in der Bildungswissenschaft durchaus in der Theorie gedacht werden, doch mit der Epiphanie des Anderen ist die Entscheidungsfähigkeit des Subjekts unterbrochen.²³⁹ An dieser Stelle bringt Michael Wimmer die Idee der absoluten Andersheit des Anderen ein, indem er ihn in dem Terminus von Emmanuel Lévinas als ‚unendlich anders‘ bezeichnet.

„Die Idee des Unendlichen zeigt nicht an, daß die Beziehung zum Anderen unendlich lange dauert, um identifiziert werden zu können, sondern daß die Beziehung selbst die Idee eingibt und durch diese Idee und die Erfahrung, daß es etwas gibt, womit die Erkenntnis nicht fertig werden *kann*, erst Beziehung zum Anderen wird, in der der Andere als unendlich anders >>verstanden<< wird.“²⁴⁰

Erst in der Beziehung zum Anderen wird die Erfahrung gemacht, dass dieser nicht erkannt werden kann, die Überschreitung der eigenen Endlichkeit wird im Vorfeld nicht bedacht, da der Andere in das Selbst einfällt, ohne, dass es das Selbst voraussehen könnte. Die Andersheit ist nicht erfassbar, somit wird sie als unendlich aufgefasst.

„Resultativ soll erwähnt werden, daß der Weg zum Anderen nicht über die Aktivität und *Willensstruktur* der Intentionalität verläuft, sondern dessen Immanenz durch das Affiziertwerden, die Passivität, die Sinnlichkeit durchbrochen werden muß, damit die Subjektivität mit der Singularität in Berührung kommen kann.“²⁴¹

Der Wille und die Entscheidungen des Subjekts verlieren zusehends ihre Notwendigkeiten, hingegen bekommen die Zustände, die Emmanuel Lévinas

²³⁷ Wimmer 1996, 79.

²³⁸ Wimmer 1996, 79.

²³⁹ Dieser Gedanke könnte verglichen werden mit der Geburt, die bei Jan Masschelein in Kapitel 4.3. eingehend ausgeführt wurde. Denn mit der Geburt, ist der Bruch in der Zeit vollzogen. Der Bezug auf Emmanuel Lévinas, der von einem Einbruch spricht, liegt nahe.

²⁴⁰ Wimmer 1996, 80.

²⁴¹ Wimmer 1996, 80.

expliziert, mehr Zulauf. Im Detail ist gemeint, dass das Subjekt empfänglich ist, indem es sich in seiner Passivität zeigt und nur dadurch das Hereinbrechen des Anderen „immer schon geschehen ist.“²⁴² Er ist prinzipiell vorgängig. Damit das Subjekt vereinzelt werden kann und sich konstituiert, ist vorausgesetzt, dass der Andere in das Selbst hereinbricht.

„Die Nähe des Anderen ist deshalb Anwesenheit einer Abwesenheit, Spur, kein Zeichen. So geht nach Lévinas der Andere dem Ich voraus, provoziert es allererst zu sich selbst, ist aber außerhalb egologischer Selbsthabe. Statt basaler Selbstvertrautheit, Selbstpräsenz und Selbsterhaltung unterliegt Subjektivität einer unverfügbaren Unvertrautheit des Anderen. Deshalb wird es nicht gelingen, die Vergessenheit des Anderen zu *erinnern* und in Präsenz zu verwandeln.“²⁴³

Wie oben schon einmal erwähnt, ist der Andere prinzipiell vorgängig zu betrachten, jedoch kann er nicht von dem Subjekt einfach erinnert werden, da es wiederum die Erinnerung des Selbst wäre. Er ist abwesend und ist nicht zu begreifen, das Selbst ist sich seiner nicht sicher, weil er prinzipiell vorausgeht. Er ist absolut fremd und unverfügbar und bloß durch die Sprache kann Beziehung zum Anderen hergestellt werden. „[D]enn das Sprechen ist *die* Beziehung zum Anderen, in der er als Anderer erfahren wird, ohne identifiziert werden zu können.“²⁴⁴ Zunächst versteht Emmanuel Lévinas das Sprechen als Akt, welcher Beziehung stiftet, weil sich das Selbst und der Andere einander zuwenden. Es findet eine Begegnung statt, in der der Andere nicht zum Selbst gemacht wird. „Das Sprechen ist die Beziehung zum Anderen, das ihn nicht erfassen kann.“²⁴⁵ Somit sieht Emmanuel Lévinas im Sprechen die einzige Möglichkeit, in der Beziehung entstehen und geführt werden kann, ohne dass der Andere verhüllt wird, sondern das Selbst und der Andere begegnen einander von ‚Angesicht zu Angesicht‘.

„Im Sprechen erfährt das Ich, daß es die Sprache nicht beherrscht, sofern es sich selbst nicht im Sinn des Gesagten erkennt, und es erfährt den Anderen als Anderen, wenn es sowohl den Sinn dessen, was es selbst sagt, als auch den Sinn des vom Anderen Gesprochenen als Ereignisse des Sprechens versteht, eines Sprechens, das der Diskurs des Anderen ist. Im Sprechen realisiert sich das Ethische. Es zu überwinden ist der Anfang

²⁴² Wimmer 1996, 81.

²⁴³ Wimmer 1996, 81.

²⁴⁴ Wimmer 1996, 81.

²⁴⁵ Wimmer 1996, 81.

jeder Gewalt. Denn es ist nicht die Vereinheitlichung von Zweien, sondern Wahrung der Trennung, was Inter-Subjektivität ermöglicht.“²⁴⁶

Das Sprechen wird als Akt gesehen, der durch den Anderen provoziert wurde, es ist erst dann sinnvoll, wenn sich das Selbst im Sprechen identifiziert. Es erfährt aber auch den Anderen im Sprechen. Es ist durch seinen Aufruf vom Anderen initiiert. Es ist ein Ereignis des Sprechens zwischen Selbst und Anderem. Folglich ist es eine ethische Beziehung, würde sie übergangen, wäre die Trennung zwischen Selbst und Anderem negiert und im Terminus von Emmanuel Lévinas zu bleiben, wäre es Gewalt.

„Die Rede des Anderen ist der Pädagogik immer schon zuvorgekommen. Was sie als Wirkenwollen und Intentionalität begreift, muß als Antwort auf diese ihr vom Anderen gestellte Frage verstanden werden. Ihr kann sie sowenig ausweichen wie sie sie beherrschen kann, auch wenn sie immer wieder versucht ist, diese Situation ihrer Entscheidbarkeit zu unterstellen.“²⁴⁷

Die Intentionalität im Sprechen ist die Antwort auf den Anderen und diese ist eine vorausgesetzte Verpflichtung, der das Selbst nicht entkommen kann. Schließlich unterstellt Michael Wimmer dem Selbst, Entscheidungen über den Anderen zu fällen, weil es auf den Anderen einwirken will. Da das Antworten konstituierend für das Subjekt ist, welches seine Identität durch den singulären Aufruf des Anderen erhält, besteht seine Freiheit darin, als freies Wesen verantwortlich zu sein.

„Wenn der Andere erfahren wird, muß es ihn auch geben, so daß die Erfahrung versteht, was sie erfährt; doch den Anderen als Seienden zu erfahren, der ist, bedeutete, daß das Verstehen des Anderen als Verstehen seines Seins das Subjekt auf sich selbst zurückwürfe, das das Verstehen-Können seinem eigenen Seinkönnen verdankte, so daß die Erfahrung des Anderen wieder von ihm selbst ausginge. Deshalb kann der Andere nicht als Seiendes bestimmt werden, es sei denn, er wäre ein solches Seiendes, das nicht vom Sein transzendiert wird, sondern das das Sein transzendiert.“²⁴⁸

Die Erfahrung des Anderen würde vom Selbst ausgehen, somit kann der Andere nicht als Seiendes bestimmt werden, der Andere würde dann auf das Sein zurückgehen und sie wären eins. Die Trennung würde sich aufheben. Der Andere

²⁴⁶ Wimmer 1996, 82.

²⁴⁷ Wimmer 1996, 84.

²⁴⁸ Wimmer 1988, 68f.

ist immer, und nicht abhängig von einem Perspektivenwechsel, absolut anders. Michael Wimmer meint auch, dass „die Wahrung der Trennung [das ist], was Inter-subjektivität ermöglicht.“²⁴⁹

„Pädagogisches, und d.h. intersubjektives Handeln, das als Beziehung zur Singularität und radikalen Andersheit des Anderen statthat, läßt sich dann nicht mehr als eine Beziehung des Einwirkens und der gewollten, geplanten, gesteuerten und kontrollierten Veränderung nur der einen Seite der Beziehung denken, sondern als ein Handeln, in dem der *Handelnde selbst keine Konstante* ist und sich seiner Identität sicher sein kann, weil er in der Verantwortung steht, d.h. dem Anderen antworten muß, ohne vorher wissen zu können.“²⁵⁰

Erst in der intersubjektiven Beziehung kann der Andere in seiner Andersheit belassen werden, in der die Annäherung über die Sprache abläuft. In der Beziehung kann Handlung einwirken. Er kann nicht von einem Anderen wissen und wirkt auf ihn ein. Der Andere bietet die Voraussetzungen für das Handeln ohne ihn zu enthüllen, indem das Nicht-Wissen seiner Andersheit anerkannt wird. In der Enthüllung des Anderen, als auch in seiner Vermeidung wurde der Andere versäumt, weil er in seiner Andersheit der Wahrnehmung des Selbst entgeht. In der Enthüllung des Anderen, als auch in der Vermeidung, wurde der Andere versäumt. Michael Wimmer versucht in der Sprache eine Herangehensweise an den Anderen zu finden.

6.5. Die Sprache als Antwort

Im vorherigen Kapitel kristallisierte sich auch im Denken von Michael Wimmer heraus, dass lediglich das intersubjektive Verhältnis die ethische Beziehung zum Anderen aufrechterhalten kann und im Sprechen die Trennung zwischen Selbst und Anderem gewahrt wird. Dadurch ist eine Gleichwertigkeit versichert. „Das Sagen ist für mich weniger aufgrund eines Inhalts an Informationen als aufgrund der Tatsache, dass es sich an einen Gesprächspartner richtet, von Bedeutung.“²⁵¹ Im Sagen ist gewährleistet, dass Zwei miteinander reden, der Austausch von Information ist bei Lévinas weniger wichtig, mehr hingegen die Begegnung ‚von Angesicht zu Angesicht‘. Im Unterschied zum Sagen bezieht sich das Gesagte ‚auf die Entdecktheit und Gegenwärtigkeit der Dinge als seine Begründung, sowie

²⁴⁹Wimmer 1988, 71.

²⁵⁰Wimmer 1996, 253.

²⁵¹Lévinas 2008⁴a, 32.

auch das Verstehen ein Wissen fordert, um sich zu begründen, auch wenn es um das Verstehen des Anderen geht.²⁵² Das Gesagte geht auf Wissen, Erkanntes und Erklärtes zurück, es weiß selbst vom Anderen. Bestimmt auch beeinflusst durch seinen jüdischen Hintergrund, bezeichnet er das erste Sagen als Wort, das Gott ist²⁵³, es wird vollzogen, ohne völlig erfasst werden zu können. Derjenige, der es vollzieht, kann nie kategorisiert oder benannt werden. Der Andere ist anders als Wissen, jedoch wird gleichzeitig das Wissen benötigt, um der Differenz zwischen Selbst und Anderem gewahr zu werden. Dennoch geht dem Sagen das Gesagte voraus, weil es einerseits nie gleichzeitig stattfinden kann und sich Begrifflichkeiten im Gesagten festgelegt haben, die dem Sagen dienen.

„Die Korrelation von Sagen und Gesagtem, das heißt die Unterordnung des Sagens unter das Gesagte, unter die Ontologie, ist der Preis, den die Manifestation verlangt. In der Sprache als Gesagtem läßt sich alles für uns ausdrücken – und sei es um den Preis eines Verrats. Dienende und als solche unverzichtbare Sprache“²⁵⁴

Zunächst erläutert Emmanuel Lévinas ein Zusammenspiel zwischen Sagen und Gesagtem, wobei das Sagen dem Gesagten untersteht. Da das Gesagte feststeht und dadurch dem Sagen, das in der Beziehung zwischen Selbst und Anderem abläuft, übergeordnet ist, kann alles in der Sprache ausgedrückt werden. Der Andere, der nur in der Spur für das Selbst als Sein erkennbar ist, wird in der Sprache des Gesagten verstellt, seine tatsächliche Andersheit verleugnet, wenn sie zum Nutzen der Erkenntnis und des Bezeichnens des Anderen verwendet wird. Sie fungiert als dienende Sprache, indem sie die Voraussetzung schafft, alles ausdrücken zu können. „Im Sprechen realisiert sich das Ethische“²⁵⁵ Die ethische Beziehung ist als an-archische Verantwortung zu betrachten. Sie ist ursprünglich. Es geht im Sagen nicht um die Einheit des Selbst und des Anderen, sondern um die Differenz, die die Intersubjektivität ermöglicht. Auf diese Weise ist die Erfahrung des Anderen im Sprechen lokalisierbar und der Andere ist ihr Zentrum. Durch den absolut Anderen ist die Sprache eröffnet.

„Wer behauptet, daß die Beziehung mit dem Nächsten, die sich unbestreitbar im Sagen vollzieht, eine Verantwortung für diesen Nächsten bedeutet, *daß Sagen für den Anderen*

²⁵² Wimmer 1998, 65.

²⁵³ Ich verweise hier auf Emmanuel Lévinas, 2007⁵, 294. „Gewiß ist das erste Sagen nur ein Wort. Aber es ist Gott.“

²⁵⁴ Lévinas 1998², 30f.

²⁵⁵ Wimmer 1996, 82.

Bürgen heißt, der behauptet damit zugleich, daß für eine solche Verantwortung weder Grenze noch Maß mehr angebar sind, ist sie doch „seit Menschengedenken“ niemals vertraglich eingegangen worden und ist sie doch der Freiheit und dem Schicksal des anderen Menschen ausgeliefert, auf die ich keinen Einfluß habe. [...] Der ‚Akt des Sagens‘ wird hier von Anfang an eingeführt als die höchste Passivität der Ausgesetztheit dem Anderen gegenüber; ebendies ist die Verantwortung für die freien Initiativen des Anderen.“²⁵⁶

Die Beziehung zum Anderen hingegen vollzieht sich unumwunden im Sagen, weil nur in ihm Verantwortung übernommen werden kann. Sie ist maßlos, aber niemals ausgesprochen festgelegt und das Selbst der Verpflichtung ausgeliefert. Einerseits liegt im Engagement des Selbst seine Freiheit, wie die Verpflichtung übernommen wird, andererseits besteht sie darin, dass der Einzelne aufgerufen wurde und dadurch singularisiert wird. Die Verantwortung ist ein sprachlicher Vollzug, der bis zur Stellvertretung eingegangen wird. Wie oben schon beschrieben, ist das Gesagte auf das Manifeste bezogen. „Die zentrale Kritik an der Form des Wissens und der Erkenntnis ist die an der Immanenz und Intentionalität“²⁵⁷. Die Zielgerichtetheit in der Bildungswissenschaft ist insofern in die Kritik geraten, als sie Wissen über den Anderen festlegt. Im Wissen über den Anderen, kommt es dazu, dass es das Wissen des Selbst ist, dabei kommt es zu der in den früheren Kapiteln bei Jan Masschelein schon explizierten Gewalt an den Anderen, dem die Ordnungen des Selbst übergestülpt werden. Wieder wird betont, dass im Denken von Emmanuel Lévinas die „absolute Trennung in der Anwesenheit, durch die das Ich vom Anderen ‚berührt‘ wird“²⁵⁸, besteht. „Die Beziehung zwischen Selbst und Anderem ist asymmetrisch.“²⁵⁹ Das Selbst ist vom Anderen getrennt, nur so wird seiner Andersheit erhalten und Nähe wird möglich, weil keine Vereinigung angestrebt wird und die Grenzen erhalten bleiben, können an ihnen Berührungen stattfinden und anerkennende Beziehung zwischen einander völlig Fremden entstehen. Daher kann die Erfahrung des Anderen nicht zum Wissen führen, weil, wie eben beschrieben, durch das Wissen eine Angleichung an den, der weiß, vollzogen würde. Michael Wimmer beschreibt eine Entwicklung, in der es nichts Neues mehr gäbe, sondern nur Angeglichenes.

²⁵⁶ Lévinas 1998², 115.

²⁵⁷ Wimmer 1988, 65f.

²⁵⁸ Wimmer 1988, 66.

²⁵⁹ Wimmer 1988, 66.

Ferner wird das Wissen als Besitz gewertet, auf den jederzeit zugegriffen werden kann, und die Objekte und die Welt würden dem Selbst rein zur Befriedigung dienen. Es „beschlagnahmt die Dinge“²⁶⁰ und „es versammelt die Welt in sich.“²⁶¹ Daraus folgt, dass die Beziehung zum Wissen einer Angleichung an das Selbst nahe kommt, wohingegen die Beziehung zum Anderen eine ist, worin der Andere ein gänzlich Fremder bleibt. Michael Wimmer bezieht sich auf Emmanuel Lévinas, wenn er meint:

„daß die Vernunft umwillen ihrer eigenen Vernünftigkeit sich dafür öffnen soll, was sie nicht umgreifen kann: den Anderen. Es geht um ein Denken, das sich dem Anderen öffnet, ohne sich zurückzukehren, um ein Denken in dem die ‚von der Vernunft begriffenen Welt‘ nicht aufhört, anders zu sein und in letzter Instanz alles im Selbstbewußtsein zu einem Identischen wird.“²⁶²

Es dreht sich hier um die Behauptung von Emmanuel Lévinas, das der Andere nicht mit der Vernunft der Moderne erfasst werden kann. Er ist nicht identisch mit dem Selbst, das sich ihm öffnet, denn das allein kann das Selbst tun, um dem Anderen angemessen zu begegnen, ohne ihn zu überwältigen. Bei dieser Begegnung kann das Selbst nicht mehr zurückkehren, denn es ist einem ihm Fremden begegnet, singularisiert und in der Verantwortung für ihn. Wird der Andere erfasst, ist es eine Beziehung zwischen Selbst und Anderem, in der dem Anderen seine Fremdheit nicht zugestanden wird. Die Beziehung zwischen Selbst und Anderem ist bei Emmanuel Lévinas eine asymmetrische Beziehung, in der eine absolute Trennung zum Tragen kommt. Die Andersheit des Anderen kann bestehen bleiben, ohne auf sich zurückzukehren.

„Indem das Verstehen sich auf das Seiende in der Erschlossenheit des Seins bezieht, schreibt es ihm eine Bedeutung vom Sein her zu. In diesem Sinne ruft es das Seiende nicht an, sondern nennt es nur. Und so vollzieht das Verstehen im Hinblick auf das Seiende einen Akt der Gewalt und der Negation, der partiellen Negation, die Gewalt ist. Diese Partialität, diese Unvollständigkeit tritt hervor in der Tatsache, daß sich das Seiende, ohne zu verschwinden, in meiner Gewalt befindet. Die partielle Negation, die Gewalt ist, verneint

²⁶⁰ Wimmer 1988, 66.

²⁶¹ Wimmer 1988, 66.

²⁶² Wimmer 1988, 67.

die Unabhängigkeit des Seienden: Es gehört mir. Der Besitz ist der Modus, in dem ein Seiendes, ohne zu existieren aufzuhören, teilweise verneint ist.“²⁶³

Im Verstehen des Anderen wird er benannt, jedoch wird auf seinen Ruf nicht geantwortet. Das Selbst lässt sich nicht auf das Hereinbrechen des Anderen ein, sondern im Gewaltakt wird er teilweise verneint, seine Freiheit negiert und zum Selbst zugehörig gemacht. Er wird durch das Benennen nach meinen Vorstellungen in meine Gewalt gebracht. Er wird nicht in seiner Unabhängigkeit anerkannt, demzufolge wird er verneint und zu Besitz ernannt.

„Die Erfahrung, um die es geht, ist Erfahrung des Anderen, die weder einer Offenbarung noch einer (mystisch- religiösen) Erleuchtung entstammt, sondern eher einer ‚Berührung‘, die die Trennung nicht aufhebt. Sie ist real, lässt sich jedoch nicht in der Präsenz, Evidenz und Immanenz lokalisieren. Sie ereignet sich in einer ‚Anwesenheit‘ des Anderen, die von einem Denken, nur als Abwesenheit verstanden werden kann und als ‚Spur‘, die allerdings keinen Sinn verdeckt, den sie zu enthüllen gelte, denn was es zu entdecken sucht, ist schon da.“²⁶⁴

Die Erfahrung des Anderen ist eine Begegnung mit ihm, die ihn in seiner Andersheit bestehen lässt. Sie ist nicht eine Offenbarung der religiösen Art, sondern in der Erfahrung des Anderen kommt es zur Berührung zwischen Getrennten. Er ist nicht auf seine Anwesenheit festlegbar oder durch spezielle Beschreibungen manifest. Nur in der Spur wird sichtbar, dass er anwesend war, ohne dass es zu seiner Enthüllung kommt. Seine vergangene Anwesenheit zeigt sich in der Spur.

„Wenn der Andere erfahren wird, muß es ihn auch geben, so daß die Erfahrung versteht, was sie erfährt; doch den Anderen als Seienden zu erfahren, der ist, bedeutete, daß das Verstehen des Anderen als Verstehen seines Seins das Subjekt auf sich selbst zurückwürfe, das das Verstehen-Können seinem eigenen Seinkönnen verdankte, so daß die Erfahrung des Anderen wieder von ihm selbst ausginge. Deshalb kann der Andere nicht als Seiendes bestimmt werden [...]“²⁶⁵

Der Andere existiert, aber nicht als Seiendes, das auf das Sein zurückzuführen ist, weil das Selbst dadurch nicht von ihm getrennt wäre. Der Andere kann auf keinen Fall bestimmt werden. Ebenso kann der Andere auch nicht verstanden werden,

²⁶³ Lévinas 2007⁵, 115.

²⁶⁴ Wimmer 1988, 68.

²⁶⁵ Wimmer 1988, 68f.

weil es ihn zum Teil des Selbst macht. Beim Verstehen geht das Selbst von seiner Geschichte und seinen Vorstellungen aus, tatsächlich kann hier keine Gültigkeit für den Anderen bestehen, weil es nicht weiß, ob dies auf ihn auch zutrifft. Lévinas weist darauf hin, „daß der Andere immer in einem Sinnsystem lokalisiert wurde“²⁶⁶. Es wurde alles darangesetzt, ihn zu verstehen und vollständig zu durchschauen, um für das Selbst Sinn zu ergeben und Bedeutung für das Selbst zu erlangen. „Der Andere ist damit dem Wissen und Seinsverstehen des Ich unterworfen.“²⁶⁷ Aufgrund des Strebens nach der Erkenntnis über den Anderen wird diesem seine Eigenständigkeit nicht zugestanden und unter das Wissen des Selbst unterworfen, indem er als ein Seiendes behandelt wird, das auf das Sein zurückgeht. Der Andere ist „nicht ein anderes Sein, sondern anders *als* Sein.“²⁶⁸ Um als Selbst zum Anderen zu gelangen, muss es aus dem Sein transzendieren bzw. hinüber schreiten zum Anderen. Der Andere hingegen besteht jenseits dieses Seins.

„Die Passivität der Erfahrung und der Wahrnehmung, die durch das Denken des Subjekts als Sinn-Konstitution eine Bewegung ist, die eigentlich von ihm aktiv ausgeht, muß als passive Synthese ohne Subjekt gedacht werden, damit die Exteriorität des Anderen nicht wieder zum inneren Objekt einer Vorstellung wird.“

Das Selbst zeigt sich als Passivität, um für die Heimsuchung des Anderen offen sein zu können, zugleich führt es zu einer Verfehlung, wenn der Andere als Objekt gedacht wird, die Begegnung wird nicht in einer passiven Haltung eingenommen. „[D]er absolut Andere ist *jeder* Andere, weder nur innen noch nur außen, sowohl empirisch als auch transzendental, aber nicht abwechselnd, je nach Position und Perspektive des Subjekts, sondern *zugleich* sowohl – als auch, weder nur – noch nur und deshalb anders.“²⁶⁹ Der unendlich Andere ist jeder, der dem Selbst begegnet, er verfügt über eine innere Zeit, dringt von außen auf das Selbst ein, die Begegnung mit ihm ist eine Erfahrung, und um dem Anderen zu begegnen, muss das Selbst den Blick jenseits des Seins richten. Dieser Blickpunkt ändert sich nicht nach der Ausrichtung des Selbst. Auf keinen Fall hängt die Alterität vom Selbst ab. Er ist anders als Sein. „Das Problem ist nämlich nicht den

²⁶⁶ Wimmer 1988, 69.

²⁶⁷ Wimmer 1988, 69.

²⁶⁸ Wimmer 1988, 69.

²⁶⁹ Wimmer 1988, 69f.

Anderen als Mensch zu verstehen, sondern den Mensch [en sic!] als Anderen.²⁷⁰ Emmanuel Lévinas ist vorsichtig mit dem Begriff ‚Mensch‘ und spricht vom Anderen. Wimmer legt in der Denkweise von Emmanuel Lévinas fest, dass der Andere, dem das Selbst begegne in seiner Differenz zum Selbst anerkannt wird. Konkret ist die Rede vom Menschen als Anderer, der niemals begrifflich erfasst werden kann, sondern jegliche Bezeichnung verstellt seine Alterität. Kein realer Mensch kann durch allgemeine Festlegungen erfasst werden. Klischees, Beschreibungen und Zuordnungen beziehen sich nie auf das singuläre Individuum, das ‚von Angesicht zu Angesicht‘ dem Selbst, das diese Urteile trifft, begegnet. Beschreibt das Selbst einen Anderen, beschreibt es ihn mit den momentanen Kategorien, die es zur Verfügung hat, sogleich ist der Andere durch diese verhüllt.

„Ich denke, dass der Zugang zum Antlitz von vornherein ethischer Art ist. Wenn Sie eine Nase, Augen, eine Stirn, ein Kinn sehen und sie beschreiben können, dann wenden Sie sich dem *Anderen* wie einem Objekt zu. Die beste Art, dem *Anderen* zu begegnen, liegt darin, nicht einmal seine Augenfarbe zu bemerken. Wenn man auf die Augenfarbe achtet, ist man nicht in seiner sozialen Beziehung zum *Anderen*. Die Beziehung zum Antlitz kann gewiss durch die Wahrnehmung beherrscht werden, aber das, was das Spezifische des Antlitzes ausmacht, ist das, was sich nicht darauf reduzieren lässt.“²⁷¹

Im Ethischen, in der Weise wie es Emmanuel Lévinas anspricht, ist der Zugang zum Antlitz²⁷², nicht der, das Antlitz auf das Wahrgenommene zu manifestieren, sondern auf dieses gar nicht erst aufmerksam zu sein, das, worum es geht in der Begegnung ‚von Angesicht zu Angesicht‘ ist das Unbeschreibbare, das Ethische besteht darin, den Anderen in seiner Unerkennbarkeit anzuerkennen. Daher ist die Unterscheidung zwischen Antlitz und Angesicht bei Emmanuel Lévinas wichtig. Erst wenn alle Beschreibungen über den Anderen nicht mehr möglich sind und er nicht in Begriffe fassbar ist, dann begegne ich seinem Antlitz. Das in der Spur Zurückgelassene kann den Zugang zum Anderen ermöglichen. „Was sind das Entsetzen, die Überraschung, der Schrecken, die Halluzination, das Erhabene und die Erotik anderes, als die Berührung durch den [...] Anderen [...]?“²⁷³ Hier wird

²⁷⁰ Wimmer 1998, 70.

²⁷¹ Lévinas 2008⁴a, 63.

²⁷² In der Übersetzung von Totalität und Unendlichkeit (Lévinas 2008⁴, 65.) ist der Begriff ‚face à face‘ auf ‚Angesicht zu Angesicht‘ übersetzt, daher bleibe ich in meinem Text bei diesem Begriff, um Missverständnisse zu vermeiden.

²⁷³ Wimmer 1988, 70.

die Heimsuchung der Alterität am radikalsten spürbar, das Selbst kann den Anderen nicht erwarten und ist ihm ausgeliefert. „Es erfährt den Anderen als Grenze seines Könnens und Wollens, als ‚Heimsuchung‘, der es nicht ausweichen kann.“²⁷⁴ Das Selbst kann nicht allein auf sich gestellt verfahren, es kann dem Anderen nicht ausweichen. Folglich findet eine Begegnung ausdrücklich von ‚Angesicht zu Angesicht‘ statt, wenn der Andere unvorhersehbar da ist.

„[W]ie kann eine Beziehung zum Anderen gedacht werden, in der weder der Andere auf das Selbe reduziert wird, noch das Selbe sich im Anderen auflöst, - eine solche Metaphysik sucht keine feste Wesenheit, sondern nach dem Denken, das es erlaubt, die Singularitäten in ihrer Getrenntheit zu verstehen und zugleich eine ursprüngliche Beziehung zum Anderen zu denken.“²⁷⁵

Vor allem handelt es sich in dem Bestreben, eine Beziehung zum Anderen zu führen, darum, ihn nicht auf das, was das Selbst sieht, hört, wahrnimmt, zu verkürzen. Michael Wimmer stellt sich die Frage, welche Denkart vorherrschend sein kann, um die Singularität getrennt vom Anderen, aber dennoch in Beziehung zu ihm, auffassen zu können. „Folglich muß die Ethik in der Beziehung zum Anderen selbst und im Denken begründet sein als das, was jede Intersubjektivität erst möglich macht.“²⁷⁶ Das Ethische schafft Voraussetzungen für die Beziehung zum Anderen in Form von Intersubjektivität.

„Nur die ethische Sprache ist dem Paradox, in das sich die Phänomenologie plötzlich geworfen sieht, gewachsen. Ausgehend vom Nächsten, liest die Phänomenologie das Paradox in der Abwesenheit, die den Nächsten zum Antlitz weiht; aber dies geschieht in einer Weise, die man zu Unrecht mit einem Hinweis oder einem Aufweis des Bedeuteten im Bedeutenden verwechseln würde, gemäß dem leichten Verfahren, durch das das fromme Denken zu geschwind die theologischen Realitäten ableitet. Die Spur, der das Antlitz sich einordnet, reduziert sich schon deswegen nicht auf das Zeichen, weil das Zeichen und seine Beziehung zum Bezeichneten schon thematisiert sind. Aber die Näherung ist nicht die Thematisierung irgendeiner Beziehung, sondern diese Beziehung selbst.“²⁷⁷

Denn das Ethische bei Emmanuel Lévinas zeichnet sich durch die „Wahrung der Trennung, was Inter-Subjektivität ermöglicht“²⁷⁸, aus. Wie schon mehrmals

²⁷⁴ Wimmer 2006, 299.

²⁷⁵ Wimmer 1988, 71.

²⁷⁶ Wimmer 1988, 71.

²⁷⁷ Lévinas 2007⁵, 291.

²⁷⁸ Wimmer 1988, 71.

erwähnt, kann erst durch die Trennung zwischen dem Selbst und dem Anderen eine gleichwertige Beziehung stattfinden, in der eine Begegnung von ‚Angesicht zu Angesicht‘ vollzogen wird. Im Verbleiben am Gedanken des Anderen, der nicht begriffen werden kann, ergibt sich die Folgerung, dass er vom Selbst als endliches Wesen nicht erfasst werden kann und unendlich anders ist. „Indem es das Unendliche denkt, denkt das Ich von vornherein mehr, als es denkt.“²⁷⁹ Das Unendliche ist absolut anders und vom Selbst getrennt. Wie kann ein endliches Selbst die Idee des Unendlichen denken? Kann dies durch die Intersubjektivität schlüssig werden? Der Gedanke über die Unendlichkeit geht über das Selbst und sein Denken als endliches Wesen hinaus, der Begriff der Unendlichkeit umfasst etwas, das nicht begriffen wird und daher absolut anders als das Selbst sein muss.

„Das Unendliche geht nicht ein in die *Idee* des Unendlichen, wird nicht begriffen; diese Idee ist kein Begriff. Das Unendliche ist das radikal, das absolut Andere. Die Transzendenz des Unendlichen mir gegenüber, der ich davon getrennt bin und es denke, stellt das erste Zeichen seiner Unendlichkeit dar.“²⁸⁰

In der „Spur des Anderen“ spricht Emmanuel Lévinas von dem Unendlichen, das das radikal Andere (*l'autre*) ist.²⁸¹ Das Subjekt als Endliches gedacht, kann dem Unendlichen bloß als radikal Anderes konfrontiert sein. Die Unmöglichkeit der Begrenzung von diesem Phänomen wird deutlich, es steht ausdrücklich außerhalb unserer Wahrnehmung, unserer Kategorien, nach denen das Selbst das Unendliche zu benennen sucht, indem es nicht das endliche Wesen ist, sondern der radikal Andere. Die absolute Trennung ist vorausgesetzt, wenn es zur Transzendenz zum Anderen kommen kann, das erste Zeichen ist, dass das Selbst über das Unendliche nachdenkt. Schließlich beschäftigt sich Emmanuel Lévinas mit einer

„Phänomenologie der konkreten Beziehung zu Gott und anderen Menschen, die sich von der Evidenz nicht täuschen läßt, sondern das, was sie nicht wissen kann, als das versteht, was die Beziehung erst ermöglicht, weil es das ist, was anders ist als Wissen, also die Berührung durch den Anderen.“²⁸²

²⁷⁹ Lévinas 2007⁵, 197.

²⁸⁰ Lévinas 2007⁵, 197.

²⁸¹ Lévinas 2007⁵, 197, hier umreißt er die Idee des Unendlichen, welches erst in Kapitel 6.7. skizziert wird.

²⁸² Wimmer 1988, 72.

Die Berührung durch den Anderen ist anders als das Wissen, jede Beziehung zum Anderen zeigt sich darin, dass das Selbst nicht über den Anderen verfügen oder er verstanden werden kann. Folglich macht das Ungewisse über den Anderen genau das aus, was die Beziehung ist, nämlich dass die Berührung durch den Anderen nicht voraussehbar ist. „Deshalb geht mich der Andere etwas an.“²⁸³ Das Ich kann sich dem Anderen nicht entziehen, durch ihn kann es einzig aufgerufen werden, und für ihn übernimmt es Verantwortung. „Es ist vor dem Anderen verantwortlich und kann in seiner Verantwortung nicht vertreten werden, was gerade seine Einzigartigkeit konstituiert, anstatt sie zu beschneiden.“²⁸⁴ Durch die Verantwortung singularisiert sich das Selbst, indem es vom Anderen aufgerufen wird, darum ist diese Beziehung konstituierend für das Selbst. Auf keine andere Weise zeichnet sich seine Freiheit aus, weil kein unfreies Wesen zur Verantwortung gezogen werden könnte.²⁸⁵ In der Verantwortung zum Anderen wird ihm nicht seine Freiheit entzogen, wie eben gesagt, nur ein Selbst, das als freies Wesen gedacht wird, kann verantwortlich sein. „Das Menschliche gewährt sich erst einer Beziehung, die kein Können ist.“²⁸⁶ Die Beziehung zum Anderen kann nicht erlernt werden, es ist grundlegend menschlich und liegt nicht in unserer Entscheidung. Das Selbst kann nicht isoliert gedacht werden, sondern – wie schon mehrmals ausgeführt – konstituiert es sich erst in der Beziehung zum Anderen.

„Für Lévinas bedeutet ‚anders als Wissen‘ nicht Glaube, sondern Denken der Idee des Unendlichen als Erfahrung der Exteriorität des Anderen, die das Können des Subjekts (das Sein – und Verstehen können) unterbricht, ohne das Subjekt zu annullieren. Gegenstand der Sorge ist folglich nicht das Sein, sondern der Andere. Das Sein ist vielmehr die Leere des ‚es gibt‘, die in ihrer Sinnlosigkeit Entsetzen auslöst, und das Sein des Seienden ist deshalb nicht die Wahrheit und das Wesen der Seienden, sondern in erster Linie ihr Beharren im Sein. Das ‚esse‘ kann daher von Lévinas als ‚interesse‘ verstanden werden, denn das Beharren im Sein kommt dem Interesse gleich, sich durchzusetzen. Die Sorge um sein Sein als Da schließt eben die Verwirklichung seiner Fortexistenz mit ein. Das ‚Wesen‘ läßt die ‚Wahrheit‘ des Seienden hervortreten, sich selbst zu erhalten, und sei es auf Kosten anderer. So entsteht der Konflikt der antagonistischen Egoismen, der nicht als Zufälligkeit,

²⁸³ Wimmer 1988, 72.

²⁸⁴ Wimmer 1988, 72f.

²⁸⁵ Wobei ich hier hinzufügen möchte, dass, wie in Kapitel 4.3. geklärt wurde, die Geburt ein ‚anfangen können‘ sei und dadurch auch ein Frei-sein festgelegt wird, der Andere ist absoluter Anfang und setzt sich als Subjekt im ‚Il y a‘.

²⁸⁶ Lévinas 2007⁵, 119.

sondern als ein ontologisch notwendiger Zustand verstanden werden muß. [...] Der Krieg ist nicht nur militärisch, sondern Kampf um Macht und so alltäglich.“²⁸⁷

Der Andere fällt von außen auf das Selbst ein, diese Erfahrung der Exteriorität ist anders als das Wissen über den Anderen, das Subjekt wird nicht aufgelöst, sondern bloß unterbrochen. Er ist nicht einschätzbar, infolgedessen gilt für Emmanuel Lévinas, den Anderen zu fokussieren und das Sein entgegen der Tradition sekundär zu behandeln. Das ‚Il y a‘ zeichnet sich durch Anonymität aus, welches keinen Sinn ergibt, das Seiende setzt sich in das ‚Il y a‘. Das Sein des Seienden versteht Emmanuel Lévinas als ‚Beharren im Sein‘, das so zu verstehen ist, dass das Selbst auf seine Realisierung und Fortexistenz besteht, auf diese Weise lässt das Selbst seine eigene Wahrheit bestehen, auch wenn es andere zurücksetzt. Ein Konflikt kann zwischen den Subjekten entstehen, sich selbst gegen den Anderen durchzusetzen, ein Machtkampf, der alltäglich ist und die Andersheit nicht mehr anerkennt. Es kommt zur Totalisierung. Unter anderem wünscht Emmanuel Lévinas, die Vernunft nicht mehr zu denken, weil sie im Akt des Begreifens Gewalt ausübt, er sucht den Weg der ethischen Beziehung, „um den Frieden selbst denkbar zu machen“²⁸⁸. In der ethischen Beziehung transzendiert das Selbst durch die Verantwortung zum Anderen, wobei die „Idee des Unendlichen [...] die Transzendenz des Realen bedeutet.“²⁸⁹ Der Andere ist unendlich anders und durch das endliche Selbst nicht erfassbar, doch sucht das Selbst den ‚Ausweg aus dem Sein‘. Indem es die ethische Beziehung eingeht, gelangt es über sich hinaus, weil es soweit verantwortlich ist, bis es zur Stellvertretung des Anderen wird. In dieser Handlung setzt es einen Bruch in die historische Zeit, die anonym war. Dementsprechend ist eine innere Zeit gesetzt und wie schon bei Jan Masschelein in Kapitel 4.3. ausgeführt wurde, ist Pluralität vorausgesetzt. Der Andere bleibt ausdrücklich getrennt vom Selbst und wird aufgrund der Differenz begehrt, und das Bestimmende im Begehren ist die Tatsache, dass es nicht erfüllt werden kann. „Das wahre Begehren ist dasjenige, das durch das Begehrte nicht befriedigt, sondern vertieft wird. Es ist die Güte.“²⁹⁰ Sobald das Begehrte, als das Angesicht des Anderen erscheint, wird es noch mehr begehrt. „[W]obei der Andere weder Objekt, noch Verheißung der Vereinigung

²⁸⁷ Wimmer 1988, 74.

²⁸⁸ Wimmer 1988, 74.

²⁸⁹ Wimmer 1988, 74.

²⁹⁰ Lévinas 2007⁵, 202.

ist, sondern der ‚Fremde‘ (Mensch oder Gott), der vom Ich getrennt *bleibt*.²⁹¹ Dieses Begehren führt zur Unendlichkeit und Emmanuel Lévinas nennt es Güte, die immer von neuem entfacht, sobald das Selbst dem Anderen begegnet. Der Andere ist fremd und ist so anders, dass es getrennt vom Selbst ist. Es kann ein anderer Mensch oder auch Gott sein, worin der jüdische Hintergrund von Emmanuel Lévinas spürbar wird.

„Das Begehrenswerte sättigt nicht das Begehren, sondern vertieft es, es nährt mich in gewisser Weise mit neuem Hunger. Das Begehren gibt sich als Güte zu erkennen. [...] Die Analyse des Begehrens, das wir zunächst vom Bedürfnis zu unterscheiden hatten, wird an Bestimmtheit gewinnen durch die Analyse des Anderen, dem das Begehren gilt.“²⁹²

Das Bedürfnis hingegen erlangt für kurze Zeit Befriedigung und taucht von neuem wieder auf, weil sie nicht auf Dauer anhalten kann. Das Begehren gilt dem Anderen, dem Unendlichen, das niemals erlangt werden kann. Die Trennung vom Anderen besteht und macht das Begehren möglich, das Selbst kann nur begehren, was es selbst nicht ist. Ebenso wie es die Voraussetzung für die Verantwortlichkeit schafft.

„In diesem Sinne bin ich verantwortlich für den *Anderen*, ohne Gegenseitigkeit zu erwarten, und wenn es mich das Leben kosten würde. Die Gegenseitigkeit, das ist *seine* Sache. Gerade in dem Maße, in dem die Beziehung zwischen dem *Anderen* und mir nicht gegenseitig ist, bin ich dem *Anderen* gegenüber unterworfen [...]; und vor allem in diesem Sinn bin ich ‚Subjekt‘“²⁹³

Für die Verantwortung, die das Selbst für den Anderen übernimmt, kann das Selbst keine Gegenleistung erwarten, das bleibt dem Anderen überlassen. Die Verpflichtung geht bis zur Stellvertretung für den Anderen. In der Verantwortung für ihn ist ihm das Selbst unterworfen, sowie es das Wort ‚Subjekt‘ schon sagt. Das macht die asymmetrische Beziehung aus. „Das Ich hat immer ein *Mehr* an Verantwortlichkeit als alle anderen.“²⁹⁴ Das macht die Freiheit des Selbst aus, denn nur ein freies Wesen kann Verantwortung übernehmen.

„Die Subjektivität, indem sie sich in der Bewegung selbst konstituiert, in der ihr aufgetragen wird, für den Andere verantwortlich zu sein, reicht bis zur Stellvertretung für

²⁹¹ Wimmer 1988, 75.

²⁹² Lévinas 2007⁵, 220. Das Begehren wurde schon in Kapitel 4.5. genannt.

²⁹³ Lévinas 2008⁴a, 74.

²⁹⁴ Lévinas 2008⁴a, 74.

den *Anderen*. Sie nimmt die Bedingung – oder die Unbedingtheit – des Geisel-Seins auf sich. Die Subjektivität als solche ist ursprünglich Geisel-Sein; sie geht bis dahin, für die anderen zu büßen.“²⁹⁵

Wie schon näher erläutert wurde, kommt es zu der Stellvertretung durch die Passivität des Selbst, das für den Anderen bereit ist, indem es für seine Heimsuchung offen ist. Die höchste Passivität ist dann gegeben, wenn das Selbst sich selbst verliert und in Geiselschaft ist. Dieser im ersten Moment beunruhigend wirkender Begriff bezeichnet vielmehr die Tragweite, die die Verpflichtung zur Antwort inne hat, die bis zur Stellvertretung des Anderen reicht.

„In einer asymmetrischen Beziehung, die die Trennung nicht aufhebt, ist man vom Anderen ‚besessen‘ und seine ‚Geisel‘, d.h. man kann der Verantwortung nicht ausweichen, denn man kann nicht nicht antworten, da auch die Gewalt als eine Antwort verstanden werden muss. Erst aber durch die ‚Übernahme‘ der Verantwortung und die Achtung des Anderen erwache der Einzelne zur Menschlichkeit.“²⁹⁶

In der asymmetrischen Beziehung bleibt die Trennung zwischen den Beteiligten bestehen, wobei das Selbst vom Anderen in Geiselschaft ist. Das bedeutet, dass die Verpflichtung zur Verantwortung nicht vermeidbar ist und selbst in der Gewalt ist eine Antwort vorhanden. Bei der Art wie die Verantwortung übernommen wird, kommt Menschlichkeit zum Tragen. Wird die Verantwortung selbst auf die Entscheidung des Selbst zurückgeführt, so entkommt das Selbst der Beziehung zum Anderen, denn es versucht dem Anderen in seiner Aktivität zuvorzukommen, und das Angesprochen-werden des Anderen wird negiert. Denn die Anerkennung des Aufrufs vom Anderen ist die Verpflichtung in einer ethischen Beziehung. „Darin liegt die Geiselstruktur.“²⁹⁷ Das Selbst ist besessen vom Anderen.

„Die Besessenheit ist Verantwortung. [...] Die Verantwortung als Besessenheit ist Nähe: wie eine Verwandtschaft ist sie eine Beziehung, die jeder gewählten Beziehung vorausgeht. Die Sprache ist Brüderlichkeit und insofern Verantwortung für den Anderen und daher Verantwortung für das, was ich nicht begangen habe.“²⁹⁸

²⁹⁵ Lévinas 2008⁴a, 75.

²⁹⁶ Wimmer 2006, 297, vgl. auch Wimmer 2007, 162.

²⁹⁷ Wimmer 2006, 298.

²⁹⁸ Lévinas 2007⁵, 288.

Das Selbst ist in der Nähe zum Anderen, die aus der ethischen Beziehung resultiert, zur Verantwortung gerufen. Es ist besessen vom Anderen, weil die Verantwortlichkeit nicht seiner Entscheidung bedarf. Wie in der Verwandtschaft hat das Selbst nicht die Beziehung zu den Einzelnen beschlossen, sondern er wird allein in der Begegnung mit dem Anderen aufgerufen und besessen, er kann sich der Verantwortung nicht entziehen. Die Brüderlichkeit besteht vor der Menschlichkeit, wie Emmanuel Lévinas meint²⁹⁹, sie ist Sprache. Die Verantwortung wird für das getragen, die das Selbst nicht ausgeführt hat.

„Besessen von Verantwortungen, die gerade nicht auf die Entscheidungen eines frei betrachtenden Subjekt zurückgehen, [...] nimmt die Selbstheit die Verantwortung auf sich; denn sie ist absolut unfähig, sich der Nähe, dem Antlitz, der Verlassenheit des Antlitzes, in dem die Unendlichkeit auch Abwesenheit ist, zu entziehen.“³⁰⁰

Das Subjekt ist an das Sein gebunden, durch die Stellvertretung begehrt es zum absolut Anderen zu gelangen, um dem Sein zu entkommen und es führt dazu, dass „die ganze Last des Seins im Anderen getragen und ertragen wird“³⁰¹, und formuliert sein Verständnis der Subjektivität. „Wenn die Transzendenz einen Sinn hat, so kann sie [...] nur bedeuten: Übergehen zum Anderen des Seins.“³⁰² Erst im Desinteresse, im Sinne von Emmanuel Lévinas; bedeutet es das ‚sich vom Sein lösen‘, auch Selbstlosigkeit (*désinteressement*). Das unstillbare Begehren des Selbst aus dem Sein zu transzendieren, kann nur durch den Anderen gelingen. Die Selbstlosigkeit wird durch Beziehung zum Anderen erfahren. Auf diese Weise kommt in ihr das Selbst zur Loslösung vom Sein, und es wird auch durch den Anderen Transzendenz des Selbst möglich, weil der Andere kein Sein ist. Diese Transzendenz ergibt sich aus der Selbstlosigkeit, die zur Individuation des Selbst führt, weil es dem Aufruf folgt. Der Andere ist nicht ‚ein Sein‘ und hat auch nicht das Verb ‚sein‘, er ist anders als sein.

„Die Menschlichkeit im historischen und objektiven Sein, der eigentliche Durchbruch des Subjektiven, des menschlichen Psychismus in seiner ursprünglichen Wachsamkeit oder in seiner Ernüchterung, das ist das Sein, das sich seiner eigenen Seinsbedingung entledigt: Selbstlosigkeit (*dés-inter-esse-ment*). Es ist das, was der Titel des Buches „*Autrement qu’être*“ bedeuten soll. Die ontologische Bedingung *löst sich auf oder wird aufgelöst, und*

²⁹⁹ Wie in Kapitel 6.1. beschrieben.

³⁰⁰ Lévinas 2007⁵, 289.

³⁰¹ Lévinas 1998², 241, Anm.

³⁰² Lévinas 1998², 23.

*zwar innerhalb der menschlichen Bedingung oder Unbedingtheit. Menschlich sein (être humain), das bedeutet: so zu leben, als wäre man nicht ein Seiendes unter Seienden. Als würden sich durch die menschliche Geistigkeit die Kategorien Sein in ein „Anders-als-Sein“ (autrement qu’être) umkehren. Nicht nur ein „Anders-sein“ (être-autrement); anders sein ist immer noch Sein. Das „Anders-als-Sein“ hat in Wahrheit kein Verb, welches das Ereignis seiner Un-Ruhe, seiner Selbstlosigkeit (dés-inter-esse-ment), des Infragestellens dieses Seins (être) – oder dieser Seinsweise (essement) – des Seienden bezeichnen würde. Ich bin es, der den Anderen trägt, der für ihn verantwortlich ist. Man sieht daher, dass sich im menschlichen Subjekt gleichzeitig mit einer totalen Unterwerfung auch meine Primogenitur manifestiert. Meine Verantwortlichkeit ist nicht übertragbar, niemand könnte mich ersetzen. Faktisch muss man die eigentliche Identität des menschlichen Ich von der Verantwortlichkeit her benennen, das heißt ausgehend von diesem Setzen oder diesem Absetzen des souveränen Ich im Selbstbewusstsein-Ab-setzen, das gerade in seiner Verantwortung für den Anderen besteht. Die Verantwortlichkeit ist das, was ausschließlich mir obliegt und was ich *menschlicher Weise* nicht ablehnen kann. Diese Last ist eine höchste Gnade des Einzigen. Ich, nicht-auswechselbar, ich bin ich einzig in dem Maß, in dem ich verantwortlich bin. Ich kann mich allen substituieren, aber niemand kann sich mir substituieren.“³⁰³*

Somit ist Emmanuel Lévinas der Ansicht, dass das Subjekt, das sich von der Seinsbedingung entfernt, zum Höhepunkt der Menschlichkeit gelangt. Das ist die Bedeutung von Anders-als-Sein. Innerhalb der Menschlichkeit löst sich die Seinsbedingung auf, indem das Anders-als-Sein Bedeutung gewinnt, es besteht hier kein Verb, das eine Unruhe der Heimsuchung bezeichnet oder das Anders-als-Sein in Frage stellen könnte oder durch eine Seinsweise festlegen könnte. Menschlich-sein bedeutet, gleichwertig mit dem Anderen zu sein. Das Selbst ist es, das diese Verantwortung übernimmt, durch die Unterwerfung wird gleichermaßen die Einzigkeit des Selbst klar. Das Selbst wird von der Verantwortlichkeit her bestimmt, es wird seiner bewusst, durch den Aufruf des Anderen, der nur ihm gilt. Die Verantwortlichkeit ist konstitutiv und daher auch nicht abweisbar, sie ist die Last, die Emmanuel Lévinas als höchste Gnade bezeichnet, das Selbst kann die Stellvertretung aller anderen sein, aber keiner kann das Selbst substituieren, weil das Selbst durch den Aufruf einzig ist und nur durch diesen die Stellvertretung möglich ist. Der Begriff des Selbst bezeichnet das Selbst, das sich seiner selbst bewusst und auf sich selbst zurückgeworfen ist, er ist derselbe, der aufgerufen wurde und die Antwort gibt. Doch das Erscheinen des Anderen ist nicht das innere Geschehen des Selbst, sondern es ist der Andere. Der

³⁰³ Lévinas 2008⁴a, 75ff.

Andere ist anders als sein und hat dadurch kein Verb. „Der Andere *präsentiert* sich nicht, sondern das Antlitz ist als Sein die Spur einer Abwesenheit. Diese Abwesenheit läßt sich nicht in Präsenz verwandeln, denn die Spur ist kein Zeichen.“³⁰⁴ Die Spur, die er zurückließ, ist das Angesicht, das das Selbst als Sein wahrnimmt. Die Abwesenheit des Anderen ist eben diese Spur, die jedoch nicht das Zeichen vom Anderen ist, sondern das, was es zurückläßt, und diese Spur „ereignet sich im Sprechen“³⁰⁵, und nur dadurch wird Beziehung zwischen Selbst und Anderem möglich. Aber auch das kann nicht normiert werden, die ethische Beziehung ist keiner Grundlegung unterworfen, sondern liegt nur in der Verantwortung des Selbst. „[D]enn Sprechen bedeutet für Lévinas Zuwendung zum Anderen unabhängig vom Inhalt des Gesprochenen.“³⁰⁶ Dementsprechend liegt der Sinn von Sprechen in der Beziehung zum Anderen. „Daher wird die Sprache als das Erscheinen der Wahrheit gedeutet, als der Weg, den das Sein nimmt, um zu erscheinen.“³⁰⁷ Sprache ist der Weg, den das Selbst geht, um dem Anderen zu begegnen, denn im Sprechen kann eine ethische Beziehung stattfinden, und der Andere kann erscheinen. Bei jedem Versuch, den absolut Fremden zu objektivieren, um ihn zu verstehen, scheitert und das Selbst ist der Wahrheit weit entfernt. „Es ist eine Philosophie der Subjekte, nicht der Subjektivität.“³⁰⁸ Eine Philosophie, die nicht die Autonomie des Subjekts, sondern die Gleichwertigkeit der miteinander Sprechenden, die einander begegnen, vertritt. In diesem Sinne ist die Erfahrung des Anderen von höchster Wichtigkeit.

„Es ist vielmehr eine Erfahrung, die sich vom Denken nicht trennen läßt und in sich selbst ethisch ist, ohne dabei die Identität des Denkens mit dem Gedachten zu unterstellen, was hieße, in den Schoß der Reflexionsphilosophie zurückzukehren, die im Anderen immer das Andere des Selbst im Modus der Zugehörigkeit zum Selbst wiedererkannte und den Anderen als anderes Selbst identifizierte.“³⁰⁹

Der Andere ist eine Erfahrung, die mit dem Selbst in ethischer Weise verbunden ist, ohne den Anderen zu identifizieren. In der traditionellen Philosophie wird vom Selbst aus der Andere auf das Selbst rückgeschlossen und damit als anderes Selbst festgelegt. „Wenn Lévinas versucht, die Erfahrung des Anderen im Sprechen zu

³⁰⁴ Wimmer 1988, 76.

³⁰⁵ Wimmer 1988, 76.

³⁰⁶ Wimmer 1988, 77.

³⁰⁷ Lévinas 2007⁵, 262.

³⁰⁸ Wimmer 1988, 78.

³⁰⁹ Wimmer 1988, 79.

lokalisieren [...], dann wird deutlich, daß ein zentrales Problem im Denken von Lévinas die Bedeutung und Funktion der Sprache ist.³¹⁰ Michael Wimmer meint, dass das Denken, in dem Emmanuel Lévinas den Anderen vor das Selbst stellt, auf das Jüdische zurückgeht. Michael Wimmer stellt dies dem griechischen Denken gegenüber, das das Selbst ins Zentrum stellt. Aus eben genanntem Grund betrachtet Michael Wimmer die Sprache mit besonderer Gewissenhaftigkeit. „[D]as Denken, das begründen kann, warum es das, was es denkt, denken kann und warum es wahr ist, d.h. wie das Denken und das Sein im Gedachten zusammenkommen, dieses Denken war nicht nur *eine* Philosophie, sondern *die* Philosophie.“³¹¹ Da hatte der Andere keinen Platz bzw. wurde er vom Selbst überrumpelt, indem es in seine Kategorien gezwängt wurde.

„Lévinas macht gegen dieses Griechische das Jüdische geltend und gegen das Ich als Zentrum, für das der Andere nur existiert, indem er auf das Ich bezogen ist, versucht er eher den Anderen als Zentrum zu denken, zu dem das Ich zwar auch in Beziehung steht, aber für den es die absolute Verantwortung übernehmen muß.“³¹²

Wie vorher beschrieben geht die traditionelle Philosophie auf das griechische Denken zurück und das Selbst bestand als Zentrum der Überlegungen. Aber Emmanuel Lévinas versucht einen anderen Weg und geht vom Anderen aus, allerdings ist das Selbst immer noch in Beziehung zu ihm und übernimmt die absolute Verantwortung. Dies gelingt nach der Meinung von Emmanuel Lévinas im Sprechen, weil er die Ansicht, „daß die Sprache selbst das Ereignis des Sinns ist“³¹³ vertritt. „Sprechen ist Erscheinen des Anderen, das die Trennung nicht aufhebt. Die Sprache ist also das Feld, in dem diese Beziehung stattfinden kann, die trennt und (ver)bindet zugleich, so daß es notwendig wird“³¹⁴ und Michael Wimmer zitiert Emmanuel Lévinas in der „Spur des Anderen“; „Sprache und Berührung zusammenzudenken“³¹⁵. Im Sprechen kann die Verbindung hergestellt werden und Beziehung geführt werden, aber diese kann wiederum nur erfahren werden, wenn die Beteiligten als getrennte Wesen wahrgenommen werden. Und Emmanuel Lévinas kommt zu dem Schluss, dass Sprache nur in der Berührung

³¹⁰ Wimmer 1988, 79f.

³¹¹ Wimmer 1988, 80.

³¹² Wimmer 1988, 80.

³¹³ Wimmer 1988, 81.

³¹⁴ Wimmer 1988, 81; es ist verwiesen auf Lévinas, 2007⁵, 292.

³¹⁵ Lévinas 2007⁵, 292.

abläuft. In der Sprache wird es möglich, das Angesicht in der Spur wahrzunehmen, denn die Spur ist die Handlung des Sprechens, in der der Andere in seiner Andersheit bestehen bleiben kann. Dabei ist die Differenz spürbar, die Verbindung im schlichten Anruf und der Antwort zulässt, die darauf folgt. „Sprache nicht als das Erscheinen der Wahrheit zu denken, als Logos und Vernunft, sondern als ursprüngliche Kommunikation mit dem Anderen, bedeutet, den Zeichenbegriff zu kritisieren und die Hermeneutik des Sinns zu unterlaufen.“³¹⁶ Der Sinn von Sprache liegt nicht darin, Informationen oder festgelegtes Wissen weiterzugeben, zu überzeugen oder zu beeinflussen, sondern darin dem Anderen in einer ethischen Beziehung ‚von Angesicht zu Angesicht‘ zu begegnen, in der er in seiner Andersheit belassen wird. Dennoch urteilt Sprache, indem in ihr die Trennung zwischen dem Selbst und dem Anderen Bestand hat, das macht ihren Sinn aus. Die Erfahrung ist nicht von seinen Zeichen her zu verstehen. Denn Emmanuel Lévinas geht davon aus, dass die Sprache als Bestandteil der ethischen Beziehung zu verstehen und daher steht sie immer im Bezug zum Anderen. In der Sprache wird aus diesem Grund nicht die Wahrheit wahrnehmbar und verständlich gemacht, sondern die Voraussetzung für Begegnungen geschaffen. Die Zeichen, die einen Begriff bilden und einen Sinn ergeben, werden in Frage gestellt.

“Das Verstehen des Etwas als Etwas versteht nicht den Gegenstand, sondern seinen Sinn. Das Sein hat den Sinn weder zu erfüllen noch zu enttäuschen. Der Sinn, der weder gegeben noch nicht-gegeben ist, wird verstanden. Allerdings zeigt sich ein Seiendes als Seiendes von seinem Sinn her.“³¹⁷

Es geht nicht darum, das betrachtete Objekt zu verstehen, sondern seinen Sinn. Wobei das Sein nicht beauftragt ist, diesem Sinn nachzukommen, er ist dem Gegenstand nicht zugeordnet, aber wird verstanden, denn das Seiende zeigt sich von seinem Sinn her. Im Sprechen ist die ethische Beziehung möglich, das ist auch Sinn von Sprache, Beziehung zu führen zwischen zwei Singularen differenzierten Wesen. Das Selbst konstituiert sich in der Beziehung und die Sprache kann als Spur des Anderen aufgenommen werden, in der der Andere abwesend und unerkant bleibt.

³¹⁶ Wimmer 1988, 81.

³¹⁷ Lévinas 2007², 263.

6.6. Das Kerygma

Die Welt zeigt sich in diesem Bewusstsein, oder wie es Emmanuel Lévinas formuliert „die unmittelbare Anwesenheit der Welt im Bewußtsein“³¹⁸. Hiermit ist gemeint, dass die Welt anwesend ist. Kein Selbst hat ihr diesen Zustand zugeteilt. Die Welt ist gegenwärtig. Noch bevor die Erfahrung gemacht wurde, ist sie schon verstanden, oder eben gedacht. Emmanuel Lévinas stützt sich auf Husserl, den ich hier ausnahmsweise einbringen werde:

„In der Husserlschen Phänomenologie meint der Begriff der Intuition die Tatsache, daß die Gegenstände *gemeint* werden *als* im Original gegenwärtige, ‚leibhaft‘ gegenwärtig. Und die Autorität der Anschauung beruht auf diesem *als*, auf diesem Sinne, hinter dem man vernünftigerweise nichts mehr suchen kann.“³¹⁹

Der Gegenstand meint etwas und dabei kann nichts weiter gesucht werden, dieses ‚Meinen‘ steht vor jeder Erfahrung.

„Primäres *Meinen*, das den Sinn verkündet und zugleich selbstherrlich vertagt. Diese Verstehen als... ist der Ursprung des Bewußtseins als eines Bewußtseins. Jedwedes Problem des Wahren und des Falschen setzt dieses *Verstehen* des Sinnes voraus. Ohne es hätte es kein Bewußtsein von etwas gegeben. Es ist a priori.“³²⁰

Das Meinen von ‚etwas‘, dessen Sinn ursprünglich bewusst ist, steht vor dem Verstehen. Das Meinen ist a priori vorausgesetzt.

„Die Apriorität dieses Apriori wird weder durch eine zeitliche Antizipation noch durch ein logisches Früher konstituiert; sondern durch eine Indifferenz gegenüber der Erfahrung dergestalt, daß die Apriorität auch nicht auf eine subtilere Erfahrung hinausläuft. Es handelt sich vielmehr um eine Beziehung, die weder Erfahrung noch grundloses Meinen genannt werden kann.“³²¹

Jedenfalls ist diese Apriorität des Meinens nicht zeitlich begründet, sondern sie ist der Erfahrung gegenüber indifferent. Sie ist keine spezielle Erfahrung, sie ist eine Beziehung, die Sinn trägt. „Sagen heißt Prädikation, und deshalb ist Denken Urteilen.“³²² Im Sagen wird Beziehung möglich, und wie schon bei Jan

³¹⁸ Lévinas 2007⁵, 263.

³¹⁹ Lévinas 2007⁵, 264.

³²⁰ Lévinas 2007⁵, 265.

³²¹ Lévinas 2007⁵, 265.

³²² Wimmer 1988, 81.

Masschelein in Kap.4.3. beschrieben, haben Handlungen erst Sinn im Miteinander, dabei drücken die Prädikate Handlungen aus, die den Sinn von Sagen ergeben. Schon im Voraus kommt es zum Urteil. „Die Apriorität des Apriori ist ein Kerygma, weder eine Form der Einbildung noch eine Form der Wahrnehmung.“³²³ Diese Voraussetzung ist nicht eine Erfahrung, die wahrgenommen wird oder rein eingebildet ist. „Durch das Kerygma erhält das Ideale Sinn.“³²⁴ Das Ideale gilt als Absolutes, aus diesem Grund wird das Reale an das Ideale angeglichen. Das Ideale ist im Denken des Einzelnen schon vorhanden, bevor es die Präsenz wahrnimmt. Kerygma interpretiert Michael Wimmer folgendermaßen; „die Eröffnung der Verstehbarkeit des Anderen, weil es nicht etwas identifiziert, indem es eine Präsenz als ein Etwas benennt, sondern auf eine Abwesenheit bezogen ist, deren Nähe sie bewußt macht.“³²⁵ Das Kerygma bezeichnet die Offenheit für das Andere, wobei es nicht als ein Objekt bezeichnet wird, sondern sich auf die Abwesenheit bezieht, indem es von der Nähe weiß. Der Andere ist aber nur in seiner hinterlassenen Spur anwesend. Der Kontakt kann nur mit der Sprache hergestellt werden. „Diese Beziehung der Nähe [...] ist die ursprüngliche Sprache, Sprache ohne Worte und Sätze, reine Kommunikation.“³²⁶ In der Beziehung geht es um eine Sprache, die Nähe schafft. „Die Beziehung zum Anderen ist Sprechen, in dem die Nähe selbst bedeutet, aber die Nähe nicht als die Gegenwärtigkeit des Anderen zu verstehen ist, sondern als seine Abwesenheit, die vom Sprechen weder *bezeichnet* noch *enthüllt* wird, sondern als *Spur* bedeutet.“³²⁷ Somit zeigt sich der Andere in der Abwesenheit, er ist dem Selbst nur in der Spur gegenwärtig, aus diesem Grund kann er nicht verstanden oder begriffen werden. Diese Nähe besteht zwischen dem Selbst und der Abwesenheit des Anderen im Sprechen. Demzufolge wird im Sprechen keine Identifikation ermöglicht, sondern die Spur des Anderen ist in seinem Angesicht zu erkennen. Das Kerygma ist das Apriori vor jedem Verstehen. Es erhält Sinn, noch bevor etwas identifiziert wird. Es wird der Andere in seiner Abwesenheit belassen.

³²³ Lévinas 2007⁵, 265.

³²⁴ Lévinas 2007⁵, 265.

³²⁵ Wimmer 1988, 82.

³²⁶ Lévinas 2007⁵, 280.

³²⁷ Wimmer 1988, 82.

6.7. Die Wahrheit, das Wissen und das Sein

Wie sieht das Wissen über das Unwissen um den Anderen nun aus? Emmanuel Lévinas nimmt an, dass Wahrheit mit Erfahrung gekoppelt ist, dabei kann der, der Erfahrung macht, nicht derselbe bleiben. Denn in der Erfahrung der Wahrheit überschreitet das Selbst die Grenze zum Äußeren, zum Anderen, hin. „Denn die Erfahrung verdient diesen Namen nur, wenn sie das, was unsere Natur ist, überschreitet.“³²⁸ In der Erfahrung gelangt das Selbst an den Fremden, den er nicht erwarten kann.

„[D]as irreduzible Andere ist unendlich, weil das Andere nur das Unendliche sein kann. Auch der Diskurs über den Anderen ist ohne Ende. Er ist der Diskurs des Anderen, schon bevor er über das Andere zu sprechen begonnen hat, nicht weil die Sprache vor ihm da war, sondern weil das absolut Andere die Sprache eröffnet, die es nicht begreifen und umgreifen kann als ihre eigene Bedingung, denn der Begriff, der dem Anderen gegeben ist, kann sich nicht über ihn schließen.“³²⁹

Das Selbst ist ein endliches Wesen. Der Andere, als absolut Fremder, ist unendlich anders, er kann nicht hinreichend beschrieben werden, jegliche Überlegungen werden ihn nie begreifbar machen, infolgedessen werden sie auch niemals enden. Sprache wird durch den Anderen vollzogen, weil der Andere das Selbst aufruft und daher das erste Wort hat, gleichzeitig kann die Sprache ihn nicht umfassen, weil selbst der Begriff der Unendlichkeit bloß die Idee dessen bezeichnet, und dadurch wieder verhüllt wird. Der Andere kann in seiner Unendlichkeit nicht beschrieben werden.

„Wahrheit impliziert Erfahrung. In der Wahrheit unterhält der Denker eine Beziehung zu einer Wirklichkeit, die von ihm verschieden ist, *anders* als er, ‚Absolut anders‘ [...]. Denn die Erfahrung verdient diesen Namen nur, wenn sie das, was unsere Natur ist, überschreitet. Die wahre Erfahrung muß uns sogar über die Natur im Sinne der uns umgebenden Natur hinausführen; [...] sie steht im Einvernehmen mit dem Menschen, fügt sich seinen Gründen und Erfindungen. Die Menschen fühlen sich in ihr zu Hause. So wäre die Wahrheit Zielpunkt einer Bewegung, die ausginge von einer vertrauten und heimischen Welt – sei sie auch noch nicht vollständig von uns erforscht – hin zum Fremden [...]. In der Wahrheit wäre mehr enthalten als nur ein außerhalb: nämlich die Transzendenz.“³³⁰

³²⁸ Lévinas 2007⁵, 185. Siehe auch Wimmer 2007, 175.

³²⁹ Wimmer 1988, 291f.

³³⁰ Lévinas 2007⁵, 185f.

So meint auch Emmanuel Lévinas, dass die Wahrheit nicht von der Erfahrung, die das leibliche Wesen macht, zu trennen ist. Der Erfahrende hat eine Beziehung zur Realität, die nicht er selbst ist, sie ist ‚absolut anders‘. Die Erfahrung geht über die Grenzen des Selbst hinaus, wobei sich die Welt an die Erfindungen und Erklärungen einfügt. Die Welt ist das Zuhause des Menschen, das er wie sich selbst erforscht und begreifen will bis hin zum absolut Anderen. Aus diesem Grund ist es notwendig, dass der Mensch über sich hinausgeht und transzendiert. Folglich beinhaltet Wahrheit die Transzendenz. Emmanuel Lévinas nimmt an, dass es vorausgesetzt sein muss, dass der Andere als ein Subjekt nicht wie das Selbst, sondern dem Selbst als Fremder zu denken ist. „Doch die Frage nach dem absolut Anderen läßt das Denken auf sich selbst und seine eigene Endlichkeit stoßen, da es keinen Weg des Anderen jenseits der Ichheit findet und keine andere Erfahrung gibt als die eines Ego. Die Frage nach dem Anderen bringt also die Frage ins Spiel, warum das Ich nicht *nicht* Selbst sein kann.“³³¹ Das Selbst ist ein endliches Wesen, wie es schon mehrfach betont wurde, es ist ein Selbst, das seine Erfahrungen macht, und es stellt sich die Frage, warum der Andere als absolut Anderer gedacht werden muss und nicht als Selbst gedacht werden kann. Kann die Antwort in die Richtung laufen, dass die ethische Beziehung nur zwischen zwei getrennten Wesen, die in Differenz zueinander stehen, gedacht werden kann?

„Sich von sich selbst abzustößen und in einen Unterschied zu setzen, in dem sich das Selbst als Anderes anschaut, ist bekanntlich die notwendige Bedingung des Selbst, mit sich selbst identisch zu werden und zum Selbstbewusstsein zu gelangen in der Rückkehrbewegung, die das Andere als das Andere-des-Selbst, somit als *sein* Anderes in der Identität zusammenschließend aufhebt. Will man nun die irreduzible Andersheit des Anderen denken, das schlechthin Fremde in seiner unaufhebbaren Trennung vom Selbst, so kommt man nicht umhin zuzugestehen, daß es immer nur *relativ* denkbar ist“³³²

Wird der Fremde im Selbst betrachtet, stellt sich das Selbst in Differenz zu sich. Auf diese Weise wird es seines Selbst bewusst. Es identifiziert den Andere in sich als Selbst. Will das Selbst den Anderen im Anderen denken, so kann das nur in der Relation zum Selbst geschehen. Der Andere kann nie vom Selbst losgelöst sein, wenn er als der Andere, der anders ist als das Selbst, gesehen wird „Der relationsfreie Andere entzieht sich dem Denken, das es nicht denken kann, ohne

³³¹ Wimmer 1988, 292.

³³² Wimmer 1988, 293.

sich selbst ins Spiel zu bringen.“³³³ Der absolut Andere kann nicht gedacht werden, und er entzieht sich dem Denken, bevor es ihn in den Kategorien des Selbst verhüllt, seine Abwesenheit ist in der Spur erkennbar, die jedoch nicht der Andere selbst ist. Dem Anderen zu begegnen, ohne ihn zu erkennen, identifizieren oder ihn zu reduzieren, ist das Rätsel für Emmanuel Lévinas.

„Lévinas beruft sich dagegen auf eine Erfahrung des unendlichen Anderen, die in sich und ohne Gesetz eine Erfahrung des unendlichen Anderen, die in sich und ohne Gesetz eine ethische Beziehung zu stiften in der Lage sein soll. Jedes Sprechen, das nicht zum Anderen, dem Fremden hin überbietet, tut diesem Gewalt an, da es die Spuren des Anderen wie Zeichen behandelt. [...] Doch der absolut Andere ist nicht einfach ein anderes Sein und deshalb so unnahbar, sondern anders als Sein, eine nicht räumliche Exteriorität, die dem Machtbereich des Ich grundsätzlich entzogen ist, obwohl es sie erfahren kann.“³³⁴

Die Erfahrung des unendlichen Anderen, hat keine Normierungen, die das Selbst festlegt. Diese Erfahrung ist die ethische Beziehung. Das Sprechen ist insofern nicht gewaltvoll, als es seine Andersheit anerkennt. Dies gelingt, wenn das Sprechen als Antwort zu betrachten ist und der Andere in seiner Spur wahrnehmbar ist, die ihn nicht bezeichnet. Die Spur ist nicht mehr der Andere, er ist ‚anders als Sein‘. Er ist existent, aber räumlich nicht festlegbar, er ist in keiner Form festlegbar. Er ist lediglich in der ethischen Beziehung in seiner Spur zu begegnen. In der Beziehung zum Anderen kann eine Ethik begründet werden, die keiner Gewalt folgt, es geht um ein Sprechen, das den Anderen berührt und ihn nicht überwältigt. Die Epiphanie des Anderen ist eine Erfahrung des Selbst. „Der Andere ist zwar als ursprüngliche Nicht-Präsenz gegenwärtig, als Nicht-Phänomenalität jedoch Phänomen für das Ego.“³³⁵ Seine Erscheinung ist kein Schein, sondern ein Phänomen, das ethische Beziehung ermöglicht und als ein Selbst Sinn macht, das nicht mehr gegenwärtig ist.

„So kann der Andere nicht als Erscheinung verstanden werden; denn könnte er einfach erscheinen, wäre sein Wesen schon in die Welt integriert, weshalb er nur als Nicht-Erscheinung ‚erscheinen‘ kann und aus der Perspektive der Wesenslogik als Unwesen bezeichnet werden müsste.“³³⁶

³³³ Wimmer 1988, 294.

³³⁴ Wimmer 1988, 295.

³³⁵ Wimmer 1988, 301.

³³⁶ Wimmer 2007, 166.

Der Andere kann nicht erscheinen, sonst wäre er schon in der Welt manifestiert. Er erscheint als Abwesender. Das erklärt sich aus der absoluten Andersheit, die anders ist als das Sein.

„Die Epiphanie des Anderen kann also nicht *in* ihr, sondern nur noch *nachher* reflektiert werden. Als Ereignis selbst ist sie für ein Ich nicht begrifflich faßbar, sofern es im Begegnis als Ich entsetzt wird und nachträglich das ihm von außen Zugestoßene als Sinnstiftung eines ego artikulieren kann.“³³⁷

Da der Andere von außen eindringt, kann es im Zeitpunkt der überraschenden Begegnung nicht wahrgenommen werden, da es noch nicht in das Sein transzendiert ist. In der Erscheinung des Anderen, erscheint er in seiner Abwesenheit, das erklärt sich daraus, dass der Andere prinzipiell vorgängig ist. In der Begegnung ist das Selbst überrascht und erst nachträglich kann es als ein Selbst benannt werden. Erst nachdem das Selbst dem Ereignis antwortet, hat es dieses schon eingeordnet und als ein Selbst begriffen. Dieser Begegnung wurde Sinn gegeben. „Lévinas verfolgt nicht die Dialektik des Scheins. Ihm geht es darum, die Erfahrung des Anderen, dessen Epiphanie und die davon induzierte Unterbrechung der Identitätsbehauptung, zu thematisieren.“³³⁸ Sein Schwerpunkt liegt darin, die Erfahrung des Anderen, als ethische Beziehung zu erforschen und die Epiphanie des Anderen als Heimsuchung des Selbst zu betrachten, und folglich die Autonomie des Selbst nicht mehr als Ausgangspunkt festzulegen. Der Andere ist abwesend, daher ist er auch nicht in eine Identität zu manifestieren.

„[D]ann stellt sich die Frage, wie diesem Anderen, seiner Andersheit bisher Rechnung getragen wurde, und wie und ob eine Erfahrung dieses Anderen, die sie absolut anders sein lassen muß, um es in seiner irreduziblen Andersheit überhaupt erfahren zu können, beschrieben werden kann. Dies unternimmt Lévinas, wissend, daß das absolut Andere als Positivität im abendländischen Logos nicht gesagt werden kann ohne begriffliche Antinomien und Paradoxien. Jede Reduktionsmöglichkeit des Anderen auf das Selbe, auf das Sein, auf die Intentionalität eines ego, soll verhindert werden, um das Andere als das Andere vom Selbst distanziert, rein, getrennt zu halten. Es gilt eine Erfahrung begrifflich zu fassen, in der sich weder das autonome Subjekt des Anderen bemächtigt im Verstehen, Erkennen, Begreifen, noch das Subjekt in einer mystischen Kommunion sich als

³³⁷ Wimmer 1988, 301.

³³⁸ Wimmer 1988, 302.

eigenständiger Pol auflöst, da die Wahrung des Anderen als eigenständiger, ab-soluter Anderer dieses Pols bedarf.“³³⁹

Michael Wimmer skizziert die Fragestellungen, um die Emmanuel Lévinas kreist. Ob nämlich ein Anderer, der absolut anders ist und in dieser Andersheit erfahren wird, beschrieben werden kann. Emmanuel Lévinas belegt, dass er die bisherigen Begriffe nicht verwenden konnte, da er ansonsten den Anderen, das Sein und die Intentionalität des Selbst reduzieren würde. Er strebt an, eine Erfahrung zur Sprache zu bringen, in der sich das Subjekt einerseits nicht über den Anderen stellt oder ihn verhüllt und ihn andererseits nicht überhöht. Denn das Selbst bedarf des Anderen, um durch seinen Aufruf singularisiert werden zu können. „Kann es etwas so Befremdliches geben wie die Erfahrung eines absolut Äußeren, etwas in den Termini so Widersprüchliches wie eine heteronome Erfahrung?“³⁴⁰ Michael Wimmer versucht, anhand von Kunst die heteronome Erfahrung als ästhetische zu diskutieren. Die Liturgie³⁴¹, die als Werk an den Anderen geht, ohne Erwartung eines Ausgleichs, wäre so eine heteronome Erfahrung. Emmanuel Lévinas schätzt die Kunst als Tätigkeit ein, „die den Dingen Antlitz verleiht.“³⁴² Auch hier ist der Bedeutende, um den es geht, wieder abwesend, die Pinselstriche sind das Wahrnehmbare, ins Sein Transzendierte. Michael Wimmer beschreibt den Anderen, indem er sagt:

„Seine Abstraktion als Einbruch in die Immanenz stört das Phänomenale nicht nur partiell, sondern besetzt den ganzen Raum des Phänomens. Die Exteriorität des Antlitzes, seine Jenseitigkeit, wird von Lévinas jedoch nicht als eine ‚andere Welt‘ hinter der Welt verstanden, sondern als ein Außen, das dem Raum der Intentionalität, der sich dem Licht verdankt, transzendent ist: nicht das Außen eines Innen, belebt von der ontisch-ontologischen Differenz, sondern unräumlicher Ort, woanders, ein Ort, dessen Koordinaten nicht angebbbar sind, da er die Räumlichkeiten selbst erst eröffnet.“³⁴³

Das Selbst erfährt vom Anderen einen Einbruch, das Antlitz ist als Abstraktion von dem Nicht-Phänomenalen zu verstehen und nimmt das Selbst voll ein. Allerdings ist das Außerhalb des Antlitzes keine andere Welt, sondern ein

³³⁹ Wimmer 1988, 303.

³⁴⁰ Lévinas 2007⁵, 214; vgl.: Wimmer 1988, 303.

³⁴¹ Lévinas 2007⁵, 218. Er spricht vom ‚Werk‘ – ‚liturgie‘,

³⁴² Lévinas 2007⁵, 118.

³⁴³ Wimmer 1988, 303f.

transzendierter Raum, der sich durch die Störung des Anderen Raum macht. Emmanuel Lévinas selbst beschreibt es folgendermaßen:

„Das Wunder des Antlitzes rührt her vom Anderswo, von wo es kommt und wohin es sich auch schon zurückzieht. Aber diese Ankunft von Woanders verweist nicht symbolisch auf dieses Woanders als Zielpunkt. Das Antlitz stellt sich dar in seiner Nacktheit; es ist nicht eine Gestalt, die einen Hintergrund verbirgt und eben dadurch auf ihn verweist, nicht eine Erscheinung, die ein Ding an sich verhüllt und eben dadurch verrät. [...] Der Andere kommt her vom unbedingt Abwesenden. Aber seine Verbindung mit dem absolut Abwesenden, von dem er herkommt, *bezeichnet* dieses Abwesende *nicht*, *enthüllt* es *nicht*; und dennoch hat das Abwesende im Antlitz eine Bedeutung.“³⁴⁴

Das Antlitz stößt von außen auf das Selbst ein und ist dabei abwesend. In dem Moment der Heimsuchung ist das Antlitz in seiner Nacktheit präsentiert, es trägt keine Maske oder es ist verhüllt und zeigt mit dem Akt der Maskierung auf, dass es etwas zu verhüllen gibt. Der Andere taucht in seiner Abwesenheit auf, doch das Antlitz verweist darauf nicht, trotzdem bedeutet es im Antlitz. Das Antlitz zeigt sich in seiner Nacktheit (*nué*), ohne Maskierung. Die Maskierung wäre das sinnlich Wahrnehmbare. In dieser Abwesenheit ist diese absolute Andersheit vertreten, denn „das Auftauchen der Selbstheit ist nichts als dieser Ernst im Sein.“³⁴⁵ Das Auftauchende ist das Selbst selbst, weist die Gebundenheit an das Sein auf, der Andere hingegen ist nicht an diese gebunden, er ist unendlich und absolut anders als das Selbst. „Der Andere ist schon fort, bevor er ankommt und deshalb ab-solut in seiner Erscheinung.“³⁴⁶ Der Andere ist von seiner Erscheinung losgelöst, losgelöst vom Sein. „Die Unmöglichkeit, sich zu entziehen, wird zum Vermögen.“³⁴⁷ Das Selbst will der ‚Last des Seins‘ entkommen, in der ethischen Beziehung zum Anderen, wo das Selbst zur Verantwortung verpflichtet wird, kann dies gelingen.

„Der Andere, der sich im Antlitz manifestiert, durchstößt gewissermaßen sein eigenes plastisches Wesen wie ein Seiendes, das das Fenster öffnet, auf dem indes seine Gestalt sich schon abzeichnet. Seine Abwesenheit besteht darin, sich der Form zu *entledigen*, die ihn gleichwohl manifestiert. Seine Erscheinung ist ein Mehr über die unvermeidliche

³⁴⁴ Lévinas 2007⁵, 227.

³⁴⁵ Lévinas 2007⁵, 289.

³⁴⁶ Wimmer 1988, 304.

³⁴⁷ Lévinas 2007⁵, 289.

Erstarrung der Erscheinung hinaus. Dies drückt sich in der Formel aus: Das Antlitz spricht.
Die Erscheinung des Antlitzes ist die erste Rede.³⁴⁸

Das Antlitz, das den Anderen manifestiert, verlässt der Andere auch wieder. Das beschreibt seine Abwesenheit, er bleibt nicht in der Erscheinung, sondern der Andere kommt zur Sprache, indem das Antlitz erscheint. Die Form ist nicht das Antlitz, es ist mehr als die Erscheinung, dieses Mehr zeigt sich im Sprechen, wo der Andere nicht manifestiert wird. Hier erfolgt der Aufruf. „Das Seiende als solches [...] kann nur sein, wenn mit ihm gesprochen wird. Das Seiende ist der Mensch, und der Mensch ist zugänglich als Nächster. Als Antlitz.“³⁴⁹ Erst durch den Aufruf des Anderen, kann das Selbst singularisiert werden und auf diese Weise Mensch sein. Im Antlitz beschreibt Emmanuel Lévinas den Nächsten, dem das Selbst verpflichtet ist. Das Sprechen beinhaltet das Begehren, „verursacht durch den Einbruch des Anderen“³⁵⁰ Denn der Andere ist der Begehrte durch den dem Selbst der „Ausbruch aus dem Sein“³⁵¹ gelingt. Aber es kommt nicht zu einer Befriedigung in der Begegnung, sondern verstärkt. „Begehren ohne Befriedigung, das ebendadurch [sic!] die Andersheit des Anderen bezeugt. Das Begehren versetzt die Andersheit in den Bereich der Erhabenheit und Idealität, den es gerade im Sein öffnet.“³⁵² Der Grund liegt in der Andersheit, die das Selbst nicht in sich aufnehmen kann, da der Andere wieder abwesend ist. Dabei erleidet das Selbst keinen Mangel, den es durch den Anderen auffüllen könnte, es begehrt ihn in seiner Endlichkeit, was es in Unterschied zum Anderen stellt, der unendlich ist. „Es ist der Mangel im Sein, das vollständig *ist* und dem nichts mangelt.“³⁵³ Die eben genannte Endlichkeit ist das, das das Selbst ausmacht, die Gebundenheit an das Sein betrachtet Emmanuel Lévinas als Mangel, der das Begehren des Anderen begründet, und das Selbst vollständig erfährt. „Da für Lévinas alles Sprechen Rätsel ist und sich das Begehren nur im Sprechen zum Anderen und am Ort des Anderen (Subjekt als Antlitz) realisieren kann, bemüht er sich, Sprache und Nähe, Sprache und Berührung zusammenzudenken.“³⁵⁴ Obwohl das Selbst dem Anderen begegnet, ist es dennoch unmöglich, den Anderen zu kennen, daher bezeichnet er

³⁴⁸ Lévinas 2007⁵, 221.

³⁴⁹ Lévinas 2007⁵, 115.

³⁵⁰ Wimmer 1988, 305.

³⁵¹ Vgl. den gleichnamigen Titel des Frühwerks von Emmanuel Lévinas: „L'évasion“.

³⁵² Lévinas 2007⁵, 201.

³⁵³ Lévinas 2007⁵, 202.

³⁵⁴ Wimmer 1988, 305.

auch das Sprechen, in dem die Begegnung stattfindet, als Rätsel. Die ethische Beziehung ist in Bezug auf Sprache möglich.

„Lévinas hat wie kaum ein anderer zur Dislozierung unserer Identität aufgefordert, um uns diesem Anderen zu öffnen, ohne ihn zu ergreifen und ihn in die Immanenz einer Totalität zu ziehen. Er tut dies in einer Sprache, die dem jüdischen Denken weit verpflichtet ist. Die Erfahrung, die die Ethik eröffnet.“³⁵⁵

Um der Totalität zu entkommen, ist die ethische Beziehung, in der das Selbst auf den Appell des Anderen zur Antwort aufgefordert ist, der Ausweg. Die Manifestation im Sein und der Versuch sich selbst und den Anderen zu identifizieren, löst das Selbst nicht von der ‚Last des Seins‘ und führt zur Totalität. Im Sprechen entgeht der Andere, der als Antlitz in der Begegnung erscheint, jeder Manifestation. Daher ist er in der ethischen Beziehung, in der das Sprechen zwischen zwei gleichwertigen Subjekten vollzogen wird, zu denken.

6.8. Die Gerechtigkeit

In der Intersubjektivität, in der dem Anderen mittels der Sprache begegnet wird, stellt sich das Problem, „dass der Andere in der Sprache des Selben als solcher nicht gedacht werden kann.“³⁵⁶ Die Sprache, die vom Selbst als autonomes Subjekt ausgeht, wird dem Anderen in seiner Andersheit nicht gerecht, meint Michael Wimmer, weil sie die Grenzen der Sprachlichkeit und des Denkens des Selbst überschreiten. Ich verstehe das Problem in der Weise, als die Sprache nur soweit etwas benennen kann, wie es das Selbst auch denken kann. Da der Andere absolut anders als Sein ist, lässt er sich auch nicht begrifflich manifestieren. Wie wird die Sprache dem Anderen gerecht? Wie wird das Selbst dem Anderen in der ethischen Beziehung gerecht? Und wenn es aufgefordert ist, ihm die absolute Verantwortung zuteilwerden zu lassen, wie wird es dem Dritten gerecht? Michael Wimmer stützt dies zunächst auf das Gewissen, mit dem der adäquate Bezug zum Anderen hergestellt werden kann. Ebenso bezieht er sich auf Emmanuel Lévinas, dem sich in der Problematik des Dritten die Frage stellt „Was habe ich gerechterweise zu tun“³⁵⁷ und darauf folgt in Form eines Substantivsatzes

³⁵⁵ Wimmer 1988, 306.

³⁵⁶ Wimmer 2006, 294f.

³⁵⁷ Lévinas 2007⁵, 343.

„Gewissensfrage.“³⁵⁸ Michael Wimmer führt weiter aus, dass das Gewissen ein Denken ist, das dem Anderen gewidmet ist, um Einschätzungen treffen zu können, dem Anderen gerecht zu werden.

„Das Gewissen ist ein Denken, das durch den Anspruch des Anderen aktiviert wird, dem es zu antworten hat. Es ist nicht schuldig, sondern angesprochen und damit verantwortlich, es zielt nicht in erster Linie auf Erkenntnis, sondern darauf, dem Anderen gerecht zu werden.“³⁵⁹

Der Andere spricht das Selbst an und adressiert das Gewissen des Selbst, dadurch ist es verantwortlich. Es geht in keiner Weise darum, ihn zu erkennen oder eigene Zwecke zu erfüllen, sondern der Sinn der Verantwortung liegt darin dem Anderen gerecht zu werden. Die Handlungen werden auf ihn abgestimmt. Aber Michael Wimmer vermerkt auch, dass im Sprechen der Andere verfehlt werden kann, weil er benannt wird, allein die Zuwendung kann zur Verstellung führen. „Die *Entscheidung*, sich ihm zuzuwenden, ist vielleicht zugleich die subtilste und am meisten verborgene Weise, ihm auszuweichen und sich abzuwenden, sich vor ihm zu stellen.“³⁶⁰ Auf diese Art stellt sich das Selbst vor den Anderen, weil es nicht den Aufruf des Anderen zulässt und antwortet, indem es den Anderen anerkennt, sondern vor der Begegnung entscheidet, ob es sich überhaupt zuwendet, bzw. wird der Aufruf „nachträglich der eigenen Intentionalität [zugerechnet, ML], als hätte das Ich auch darüber die Macht“³⁶¹. Das würde Emmanuel Lévinas schon als Gewalt verstehen, weil der Andere in seiner Andersheit nicht anerkannt würde. Er meint sogar, dass „die Soziologie, die Psychologie und die Physiologie taub für die für die Exteriorität des Anderen“³⁶² sind, „weil kein Wissen und keine Logik [...] [die Wahrheit des Anderen] erfassen kann.“³⁶³ Der Andere ist unendlich anders, wodurch jede Form des Verstehens an ihm vorbeiführen würde. Emmanuel Lévinas geht das Verständnis vom Anderen radikal an, indem er meint, dass die Verantwortung allein in der Begegnung und der Nähe gegeben ist, die wiederum durch den Dritten gestört wird. „Die Verantwortung für den Anderen ist eine Unmittelbarkeit, die der Frage vorausgeht: eben Nähe. Sie wird gestört und

³⁵⁸ Lévinas 2007⁵, 343.

³⁵⁹ Wimmer 2006, 299. Hinweisend auch auf Wimmer 2007, 164ff.

³⁶⁰ Wimmer 2006, 299.

³⁶¹ Wimmer 2007, 164.

³⁶² Lévinas 2008⁴, 421. Michael Wimmer paraphrasiert diesen Gedanken und nennt statt der „Physiologie“, die „Pädagogik“.

³⁶³ Wimmer 2007, 164.

wird zum Problem mit dem Eintritt des Dritten.³⁶⁴ Mit dem Dritten oder der Pluralität wird es fraglich, wie das Selbst dem Anderen gerecht werden kann, ohne die Weiteren zu vernachlässigen. „[D]er Dritte ist immer schon da, und mit ihm die vielen Anderen. [...] [D]er unvergleichlich anders ist und dessen Nähe jeder Frage vorausgeht.“³⁶⁵ Er stört die Ordnung des Sagens zwischen dem Selbst und dem Anderem, aber auch jenen ist das Selbst zur Verantwortung verpflichtet. Michael Wimmer schreibt: „Die unbegrenzte Verantwortung des singulären Ich vor dem singulären Anderen gerät in Konflikt mit der Forderung nach Gerechtigkeit angesichts der Pluralität der vielen Anderen.“³⁶⁶ Wie kann das Selbst dem Anderen in seiner Pluralität gerecht werden, wenn die Verantwortung des Selbst vor dem Anderen unbegrenzt ist? „Die Gerechtigkeit ist unmöglich, ohne daß derjenige, der sie gewährt, sich selbst in der Nähe befindet.“³⁶⁷ Nähe ist in der ethischen Beziehung ermöglicht, in der sich das Selbst und der Andere von Angesicht zu Angesicht begegnen. „Diese Beziehung von Nähe, dieser Kontakt, der [...] schon das Worin für alle Übertragung von Botschaften ist – um welche Botschaften es sich auch handele – ist die ursprüngliche Sprache, Sprache ohne Worte und Sätze, reine Kommunikation.“³⁶⁸ Dieser Kontakt ist „das Sagen, das sich sagt“³⁶⁹, das ist der Vollzug der ethischen Beziehung. Diese Nähe zeichnet sich jedoch durch die Differenz aus. Dem Anderen wird alle Verantwortung zuteil, kommt der Dritte hinzu, ist das Gewissen angesprochen, dem Anderen gerecht zu werden. „Denn indem das Sagen sich sagt, bricht es jeden Augenblick die Definition dessen, was es sagt, entzwei und sprengt die Totalität, die es umfaßt.“³⁷⁰ Im Sagen geht es um sich selbst. Es ist die Kommunikation zwischen Selbst und Anderem, damit besteht die Differenz zwischen den Beteiligten und es kann nicht zu festgelegten Bezeichnungen kommen. Es ist eine ethische Beziehung, die dem Anderen gerecht wird.

³⁶⁴ Lévinas 1998², 342.

³⁶⁵ Wimmer 2006, 299f.

³⁶⁶ Wimmer 2006, 300.

³⁶⁷ Lévinas 1998², 347.

³⁶⁸ Lévinas 2007⁵, 280.

³⁶⁹ Lévinas 2007⁵, 294.

³⁷⁰ Lévinas 2007⁵, 294.

6.9. Das Kind als der Andere

Michael Wimmer behandelt das Thema der Gerechtigkeit gegen den Anderen als Andersheit in pädagogischer Hinsicht auf das Kind. In diesem Zugang sieht er eine besondere Herausforderung, dem Kind als Fremden gerecht zu werden. Ist das Kind anerkannt als Fremder, über den nicht Bescheid gewusst wird, wird es auch nicht in seiner Fremdheit bzw. Alterität beschränkt.

„Zum Problem wird das Wissen erst dann, wenn seine Wirksamkeit in Rechnung gestellt wird. Das Fremde als das Unvertraute, Unzugängliche und Ferne hört nämlich auf zu sein, was es ist, wenn es mittels Wissen zugänglich gemacht wird. In eine unmittelbare Nähe zum Eigenen gerückt und so assimilierbar geworden, verliert es seine Fremdheit.“³⁷¹

Wenn das Wissen in Bezug auf einen Anderen funktional eingesetzt wird, wird es insofern problematisch, als es dem Fremden seine Andersheit nicht belässt. Er wird durch das Wissen über ihn zugänglich und erkannt. Der Fremde wird an das Selbst gebunden und angeglichen. Er wird definiert und es werden ihm Begriffe zugeordnet.

„Macht das Nicht-Wissen auf der Ebene des Theoriewissens den professionellen Kern aus, so auf der Interaktionsebene die Beziehung zum Anderen, die nicht eine >>bestimmende<<, sondern eine >>reflektierende Urteilskraft<< vom Pädagogen verlangt, weil angesichts der unendlichen Andersheit des Anderen keine Kriterien oder Regeln, kein Wissen und keine ethischen oder pädagogischen Prinzipien diese Beziehung zum Anderen steuern können, ohne ihn zu verfehlen.“³⁷²

Da der Andere nicht bestimmt werden kann, kann nicht über ihn gewusst werden, ergo wird von der Pädagogik gefordert, eine reflektierende Haltung einzunehmen. Es ist professionell, wenn in der Interaktion von dem Unwissen des Anderen ausgegangen wird. „Ihm eine Bedeutung zu geben hieße nicht nur, es ins System der Bedeutung zu integrieren, sondern es zu einem Sagbaren zu machen und ihm so seine Fremdheit zu nehmen.“³⁷³ Ihm werden Bedeutungen im Sinne des Systems des Selbst zugeordnet und dadurch begriffen. Er wird zu einem Sagbaren gemacht und dadurch seine Andersheit genommen. Trotzdem das Kind in seiner

³⁷¹ Wimmer 2007, 156.

³⁷² Wimmer 1996, 247f.

³⁷³ Wimmer 2007, 156.

Fremdheit als Unsagbares bezeichnet wird, kann es mit dem Sagbaren in Beziehung stehen.

„Dass das Kind fremd ist, kann jedoch nur gesagt werden, wenn das Unsagbare nicht als sprachloses Jenseits des Sagbaren verstanden wird, sondern wenn es in einer Beziehung zum System des Sagbaren steht, was ja nicht automatisch heißt, dass es in seiner Positivität identifizierbar ist.“³⁷⁴

Das Kind ist als Fremder zu verstehen, dadurch ist möglich, dass das Unsagbare in Beziehung zum Sagbaren steht, ohne es zu identifizieren und zu benennen. Was ist das Unsagbare im Unsagbaren? Was macht das Kind als Fremder so unbeschreiblich? „Doch das Kind als Fremder bedeutet anderes als nur eine vergangene Gestalt des Eigenen.“³⁷⁵ Dem Kind, dem das Selbst begegnet, kann nicht gleichgesetzt werden mit dem Kind, das das Selbst war. Es ist ein Anderer, das macht das Kind so unbeschreiblich und nicht festsetzbar.

„Ist in dieser Perspektive der Mitmensch mir schon als anderes Ich fremd, nicht aber als anderes Ich, dann ist das Kind mit doppelt fremd. Nicht nur ist mir seine Innerlichkeit unzugänglich, weil es seine ist, sondern die Innerlichkeit selbst hat eine andere Qualität, so dass unklar ist, ob sie überhaupt als Innerlichkeit begreifbar ist.“³⁷⁶

Die Innerlichkeit, die meine ist, steht in Differenz zu der Innerlichkeit des Anderen. Beim Kind sei es sogar doppelt anders, weil ihm unterstellt wird, dass sich die Innerlichkeit des Kindes im Vergleich zum Erwachsenen anders gestaltet.

„Repräsentationen des Kindes als Vorstellungen, Darstellungen und Stellvertretungen machen es verfügbar und berechenbar selbst da, wo es als selbsttätiges Wesen repräsentierbar wird; denn die Vorstellung der Selbstverwirklichung ist auch nur eine, die das Kind im Akt der Repräsentation menschlich vermisst und in ihrer Repräsentationsfunktion das menschliche Maß selber besitzt. So ist in der pädagogischen Vermessung der Kindheit deren Fremdheit tendenziell verschwunden.“³⁷⁷

Wenn das Kind festgelegt wird auf repräsentative Erklärungen, dann wird es verfügbar gemacht. In dem Versuch, das Kind in seiner Fremdheit erklären zu wollen, verschwindet es. Damit die Beziehung eine ethische bleiben kann, muss

³⁷⁴ Wimmer 2007, 156.

³⁷⁵ Wimmer 2007, 157.

³⁷⁶ Wimmer 2007, 158.

³⁷⁷ Wimmer 2007, 158.

der/die Erzieher/in als Angesprochene/r verstanden werden. Die Selbstverwirklichung wird ad absurdum geführt, würde sie durch den Erwachsenen ausgelöst werden. Das Kind ist nicht präsent, wenn seine Fremdheit nicht anerkannt würde.

6.10. Michael Wimmers Lösung des Paradoxon

Michael Wimmer betrachtet die Unentscheidbarkeit in der Pädagogik als gegeben und versucht, Umgangsformen zu beschreiben, die den Anderen in seiner Andersheit belassen und eine ethische Beziehung zu ihm ermöglichen. „Nur in dieser Situation der Unentscheidbarkeit ist man unvertretbar und wirklich frei, eben auch frei von jedem Wissen, weil kein Wissen an die Singularität dieser Situation heranreicht. Der einzige Imperativ lautet: Antworte! Und sei gerecht!“³⁷⁸ Wenn das Selbst aufgerufen wird, wird es verantwortlich und singularisiert. Dieser Aufruf kann nur in der Differenz zwischen dem Selbst und dem Anderem der fremd bleibt, vollzogen werden. In der Hinwendung zum Anderen löst es sich von der ‚Last des Seins‘ und wird in seiner Endlichkeit frei, indem es der Unendlichkeit begegnet, die mehr ist, als das Selbst denken kann. Es geht nicht mehr darum, vom Anderen zu wissen, weil er in der Ordnung von demjenigen manifestiert wird, der von ihm weiß. Um dem zu entgehen und den „Ausweg aus dem Sein“ zu vollziehen, gilt es sowohl für den Aufruf offen zu sein und eine Antwort zu bieten als auch, in der Antwort dem Anderen in der Pluralität gerecht zu sein und dem Dritten in derselben Weise zu begegnen. Denn Gerechtigkeit zeichnet sich dadurch aus, adäquat auf den Einzelnen von ‚Angesicht zu Angesicht‘ einzugehen.

„Auf die Psychagogik, die Demagogie, die Pädagogik verzichten, heißt, den Anderen in einer wirklichen Rede von Angesicht zu Angesicht ansprechen. Dann ist das Sein in keiner Weise Objekt, es ist außerhalb aller Aneignung. Diese Herauslösung aus aller Objektivität bedeutet für das Sein positiv seine Gegenwärtigkeit im Antlitz, seinen *Ausdruck*, seine Sprache. *Das Andere als Anderes ist der andere Mensch*. Es bedarf der sprachlichen Beziehung, um ihn, ‚sein zu lassen‘; dazu achtet ihn die bloße ‚Enthüllung‘, in der er sich als Thema darstellt, nicht genug. *Dieses in der Rede von Angesicht zu Angesicht Ansprechen nennen wir Gerechtigkeit*. Wenn es stimmt, daß, die Wahrheit in der absoluten

³⁷⁸ Wimmer 2007, 178f.

Erfahrung, in der das Sein von seinem eigenen Lichte strahlt, auftaucht, dann ereignet sich die Wahrheit nur in der wirklichen Rede oder in der Gerechtigkeit.“³⁷⁹

In der Formel ‚von Angesicht zu Angesicht‘ ist die Offenheit für alle Überraschung des Anderen und ihn in seiner Unerkennbarkeit anzuerkennen, gemeint. Die wirkliche Rede findet im Sagen statt, welches die Begegnung ist, es geht mehr um den Inhalt vom Gesprochenen. Der Andere wird nicht erkannt oder negiert, ebenso wird er nicht als Objekt wahrgenommen und beschrieben. Im Antlitz, in der Sprache, die seine Spur seiner Abwesenheit sind, ist die Andersheit erfahrbar. Der absolut Andere ist Mensch und im Sprechen kann Beziehung erlebt werden, in der er ‚sein gelassen‘ wird, wobei diese Formulierung vorsichtig zu verwenden ist. Er kann in seiner Alterität anerkannt werden. Er ist anders als sein, er kann nicht enthüllt werden, es ist ihm kein Verb zuzuordnen. Auch der Begriff ‚Mensch‘ bedarf keiner Definition, weil jede Definition den konkreten Begegneten verfehlt. In der Erfahrung des Anderen, in der das Selbst dem Anderen gerecht wird, kann Begegnung stattfinden. Es konnte von mir bislang keine Kritik an der Rezeption von Emmanuel Lévinas gefunden werden.

7. Ergebnisse

7.1. Inhaltliche Spezifikation der Ergebnisse bei Jan Masschelein

Jan Masschelein schließt mit seiner Auffassung der pädagogischen Beziehung als genuin ethischen Beziehung direkt an Emmanuel Lévinas an, insbesondere, wenn er die Intersubjektivität als radikal gleichberechtigte Begegnung ansieht, die auf Verantwortung beruht. Dabei ist die Intersubjektivität die Aufgabe der Erziehung, die keinen moralischen Normen unterstellt werden können. Jan Masschelein geht davon aus, dass in der Erziehungswissenschaft kein inneres Ziel bzw. keine Intentionalität vorhanden sein kann, sondern nur von der Kommunikation zwischen beiden, Erzieher/in und zu Erziehende/n gestaltet ist. Jan Masschelein bezeichnet das Generationenverhältnis als typisch menschlichen Rahmen, in der die Diskontinuität innerhalb einer kontinuierlichen Zeit verstanden wird. Damit lehnt er sich an den Zeitbegriff von Emmanuel Lévinas an, in der jede Handlung, jede Geburt und jeder Tod als Einbruch der Zeit gedacht wird und nur durch diese Pluralität möglich ist. Der Erziehungsbegriff nach Jan Masschelein gestaltet sich

³⁷⁹ Lévinas 2008⁴, 95.

derart, dass die Erziehung als die Reaktion auf die Geburt verstanden wird, die immer Antwort auf den Aufruf des absolut Anderen ist und bringt das Selbst dem Anderen gegenüber in die unendliche Verantwortung. Folglich ist das Denken von Emmanuel Lévinas in den bildungswissenschaftlichen Diskurs eingeflossen. Dem Aufruf des Anderen wird mit der Verantwortlichkeit begegnet, die die Autorität des Subjekts in Frage stellt, weil die Exteriorität vorausgesetzt ist. Die Exteriorität fällt in das Denken ein. Im Konzept von Emmanuel Lévinas wird betont, dass der Andere nicht als Gegenstand des Denkens betrachtet wird.

7.2. Inhaltliche Spezifikation der Ergebnisse bei Alfred Schäfer

Alfred Schäfer bezieht sich auf die Selbstausslegung im Anderen und erkennt darin, dass man dem Anderen erst gerecht werden kann, wenn er in seiner Differenz zum Sein akzeptiert wird und in seiner Unerkennbarkeit erst Nähe möglich ist, die nicht durch den Autonomiegedanken des Subjekts gelingen kann. Es braucht das Verständnis, dass dadurch moralische Normen festgelegt werden, die dem Anderen nicht genügen. Das Selbst ist immer Teil seiner Handlungen und dadurch auch Teil von demjenigen, den die Taten angehen. Durch die Differenz zwischen Selbst und Anderen kann dem Anderen in seiner Andersheit begegnet werden. Die Intention liegt nicht mehr darin, ihn zu verstehen. Die Angleichung an das Selbst, als auch die Überhöhung des Subjekts oder die Sakralisierung des Anderen werden vermieden. Da das Selbst dem Anderen auf diese Weise nicht gerecht wird. Der Andere ist anders als das Sein, daher ist es nicht möglich, vom Selbst auszugehen und das Selbst kann auch nicht im Anderen wiedergefunden werden. Um Nähe stiften zu können, kann nur die Unzugänglichkeit des Anderen akzeptiert werden.

7.3. Inhaltliche Spezifikation der Ergebnisse bei Michael Wimmer

Michael Wimmer bezieht sich auf Begegnung zwischen Selbst und Anderem, die nur in der Trennung verlaufen kann. Er führt die Differenz zwischen Selbst und Anderem an, die die ethische Beziehung ermöglicht, das setzt voraus, dass der Andere in seiner absoluten Andersheit als Heteronom anerkannt wird. Dabei kamen Schwierigkeiten auf, weil bisher von der Autonomie des Selbst ausgegangen wurde. Auf diese Weise wurde der Andere durch das Subjekt

verstellt, das konkrete Vorstellung von ihm hat. Emmanuel Lévinas spricht von einer ‚Allergie‘, durch die vermieden wurde, den Anderen in seiner Alterität zu behandeln. Aus diesem Grund wurde er auch einfach negiert. Da der Andere in der Moderne ignoriert wurde, kommt es in der jetzigen Auseinandersetzung zu einer Krise, weil keine Lösung da ist, den Anderen zu denken. Das Problem ihn im Verhältnis zu denken, liegt daran, dass er in der Begegnung auch schon wieder abwesend ist, und die Bestimmung des Anderen unmöglich ist, dabei ist das Konzept der Spur die einzige Möglichkeit in der Begegnung. Die Spur des Anderen weist auf seine Transzendenz und Heimsuchung des Selbst hin, er selbst hingegen ist abwesend. Erst in der Intersubjektivität, in der sich das Selbst an den Anderen über die Sprache annähert, kann der Andere erfahren werden. Um eine gewaltfreie Beziehung zu gewähren, wird dem Anderen im Sprechen von ‚Angesicht zu Angesicht‘ begegnet, wobei seine Spur aufgenommen wird. Auf diese Weise wird die Begegnung ermöglicht, in der der Andere in seiner Alterität anerkannt wird und das Nicht-Wissen von ihm akzeptiert wird. Durch die Autonomie des Subjekts fand in der Tradition der Moderne einerseits die Verhüllung mit Begriffen statt, die ihn in ihrer Singularität und Individualität nicht erfassen. Andererseits ist durch diese Trennung Intersubjektivität möglich und als einzige Chance gegeben, diesen Festschreibungen zu entkommen und dem Anderen zu begegnen. Im Begriff der Verantwortung, die das Selbst für den Anderen einnimmt, ist der Freiheit des Wesens, das in seiner Einzigartigkeit aufgerufen wird und des Anderen, der seine Spur zurücklässt, entsprochen.

Bei allen drei Autoren wird augenscheinlich, dass das Konzept von Emmanuel Lévinas in der Bildungswissenschaft aufgegriffen wird. Eine ethische Beziehung wird als funktionierendes pädagogisches Verhältnis gedacht, in dem der Andere als absolut Fremder anerkannt wird. Die Nähe entsteht im Sprechen, wenn der Andere in seiner Differenz zum Selbst anerkannt wird. Durch die innere Zeit, die die historische Zeit mit der Geburt unterbricht, wird Pluralität möglich. Damit kommt die Frage nach der Gerechtigkeit ins Spiel, wenn der Dritte angesprochen ist, dem das Selbst in derselben Weise verantwortlich ist wie dem Anderen. Daher kommt Michael Wimmer zu dem Schluss, dass in der Bildungswissenschaft zwei Vorgänge grundlegend sind, einerseits ist es die Antwort auf den Aufruf und andererseits ist es das Bemühen, gerecht zu sein. So kann der professionelle

Zugang aufrechterhalten werden, in dem der Andere, trotz des Nicht-Wissens über ihn, in seiner Alterität anerkannt wird.

Literaturverzeichnis

1. Gelhard, Andreas: *Lévinas*. Leipzig: Reclam 2005.
2. Lévinas, Emmanuel: *Totalité et Infini – Essai sur l’extériorité*. Paris: Kluwer Academic 1971.
3. Lévinas, Emmanuel: *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Paris: Kluwer Academic 1978.
4. Lévinas, Emmanuel: *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*. Übers.: Wiemer, Thomas. Freiburg, München: Alber 1985.
5. Lévinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Übers.: Wiemer, Thomas. Freiburg, München: Karl Alber 1998².
6. Lévinas, Emmanuel: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Übers., Hrsg., Einl.: Krewani, Wolfgang Nikolaus. Freiburg, München: Karl Alber 2007⁵.
7. Lévinas, Emmanuel: *Ethik und Unendliches*. Wien: Passagen Forum 2008^{4a}.
8. Lévinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Übers.: Krewani, Wolfgang Nikolaus. Freiburg, München: Karl Alber 2008⁴.
9. Malka, Salomon: *Emmanuel Lévinas. Eine Biographie*. München: C.H. Beck 2003.
10. Masschelein, Jan: „Pädagogisches Handeln und Verantwortung. Erziehung als Antwort“, in Masschelein, Jan; Wimmer, Michael (Hrsg.): *Alterität Pluralität Gerechtigkeit – Randgänge der Pädagogik*. St. Augustin: Academia Verlag 1996, 163 – 186.
11. Masschelein, Jan: „Den Schmerz wachhalten, das Verlangen erwecken. Einige Bemerkungen über Wissen und Gewissen“, in Masschelein, Jan; Wimmer, Michael (Hrsg.): *Alterität Pluralität Gerechtigkeit – Randgänge der Pädagogik*. St. Augustin: Academia Verlag 1996, 187 – 218.
12. Masschelein, Jan: „Die Zeit der Generationen“, in Masschelein, Jan; Ruhloff, Jörg; Schäfer, Alfred (Hrsg.): *Erziehungsphilosophie im Umbruch. Beiträge zur Neufassung des Erziehungsbegriffs*. Weinheim: Deutscher Studien Verlag 2000, 211 – 229.

13. Rittelmeyer, Christian; Parmentier, Michael: *Einführung in die pädagogische Hermeneutik* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007³.
14. Schäfer, Alfred (Hrsg.): „Sakralisierungsstrategien – Zum moralisierenden Umgang mit der Selbstausslegung im Anderen“, in Schäfer, Alfred; Wimmer Michael (Hrsg.): *Selbstausslegung im Anderen*. Münster (u.a.): Waxmann 2006, 97 – 114.
15. Wimmer, Michael: *Der Andere und die Sprache*. Berlin: Reimer, 1988, 66 – 90; 281 – 309.
16. Wimmer, Michael: „Die Frage des Anderen“, in Wulf, Christoph (Hrsg.): *Einführung in die pädagogische Anthropologie*. Weinheim, Basel: Beltz 1994, 114 – 140.
17. Wimmer, Michael: „Von der Identität als Norm zur Ethik der Differenz“, in Masschelein, Jan; Wimmer, Michael (Hrsg.): *Alterität Pluralität Gerechtigkeit – Randgänge der Pädagogik*. St. Augustin: Academia Verlag 1996, 25 – 58.
18. Wimmer, Michael: „Intentionalität und Unentscheidbarkeit – Der Andere als Problem der Moderne“, in Masschelein, Jan; Wimmer, Michael (Hrsg.): *Alterität Pluralität Gerechtigkeit – Randgänge der Pädagogik*. St. Augustin: Academia Verlag 1996, 59 – 86.
19. Wimmer, Michael: „Zerfall des Allgemeinen, Wiederkehr des Singulären – Pädagogische Professionalität und der Wert des Wissens“, in Masschelein, Jan; Wimmer, Michael (Hrsg.): *Alterität Pluralität Gerechtigkeit – Randgänge der Pädagogik*. St. Augustin: Academia Verlag 1996, 219 – 265.
20. Wimmer, Michael: *Dekonstruktion und Erziehung – Studien um Paradoxieproblem in der Pädagogik*. Bielefeld: transcript 2006, 289 – 306.
21. Wimmer, Michael: „Wie dem Anderen gerecht werden? Herausforderungen für Denken, Wissen und Handeln“, in Schäfer, Alfred (Hrsg.): *Kindliche Fremdheit und pädagogische Gerechtigkeit*. Paderborn: Schöningh 2007, 155 – 184.
22. <http://www.diaphanes.de/scripts/autoren/autor.php?ID=38> (14.09.2011), bzw. <http://www.kuleuven.be/wieiswie/en/person/u0008954> (14.09.2011).
23. <http://www.erzwiss.uni-halle.de/gliederung/paed/sysew/10300.html> (14.09.2011).

24. <http://www.transcript-verlag.de/ts469/ts469.php> (15.09.2011); bzw.:
<http://www2.erzwiss.uni-hamburg.de/personal/wimmer/wimmer.htm>
(15.09.2011).

Abstract

Emmanuel Lévinas kommt aus der Denkrichtung von Edmund Husserl und Martin Heidegger und erlangt immer größere Bedeutung in der Philosophie. Sein radikales Konzept des ‚absolut Anderen‘ scheint auch für die Bildungswissenschaft bedenkenswert zu sein. Indem Texte von drei Bildungsphilosophen aus dem deutschen bzw. belgischen Sprachraum, Jan Masschelein, Alfred Schäfer und Michael Wimmer herangezogen werden, werden Deutungen und eventuellen Missdeutungen seines Konzepts in dieser Arbeit beleuchtet. Die eben Genannten beschäftigen sich durchgehend mit seinem Werk und sehen eine Bedeutung für die Bildungsphilosophie. Speziell der Begriff der Alterität und die Loslösung vom autonomen Subjekt sind grundlegend. Den Ausgangspunkt der Überlegungen bildet nun das Verhältnis zum Anderen. Darauf folgen Gedanken zur Gerechtigkeit und Sprache, die das Ethische, das von Verantwortung und Anerkennung gezeichnet ist, im Konzept von Emmanuel Lévinas begründen. Aufgrund dieses Denkens scheint er aus dem bildungsphilosophischen Aspekt interessant.

Emmanuel Lévinas, who was influenced by Edmund Husserl and Martin Heidegger, becomes more and more significant in the philosophical discourse. The radical concept about the ‘absolute Other’ seems to be important for the educational science. As the interest lies in the interpretation of Jan Masschelein, Alfred Schäfer and Michael Wimmer, three educational philosophical scientists, who are occupied with his work, were examined their reference to Emmanuel Lévinas. This paper illustrates the Alterity, the Autonomy of the Subject, which became obsolete, and the correlation to the ‘absolute Other’. This leads to other important terms of the ethical concept of Emmanuel Lévinas, who shows in his work a concept of acceptance, and plurality, and the non knowledge, which means an ethical thinking, that will not determine about ‘the Other’. He follows the Ethical ideas of responsibility, acceptance and humanity. In the following work I take on a closer examination as Emmanuel Lévinas was included in the educational philosophical discourse.

Danksagung

Meinen Dank richte ich an meinen Betreuer Herrn Dr. Schaufler, der mich bestärkte und sich bei Fragen und Unklarheiten Zeit genommen hat. Ebenso möchte ich mich bei Herrn Dr. Zeillinger bedanken, durch dessen Vorlesung ich mehr und mehr motiviert wurde, mich intensiv mit Emmanuel Lévinas zu beschäftigen. Herzlichst bedanken möchte ich mich für die inhaltlichen Rückmeldungen von Nicole Hilbe und Mag^a Daniela Magauer, und für die sprachlichen Korrekturvorschläge von Christine Nguyen und Mag. Jan Tomesek. Ich danke meinen Eltern, dass eine akademische Bildung möglich wurde.

Lebenslauf

Name: Michaela Lang

geboren 1981 in Wien

Staatsbürgerschaft: österreichisch

Muttersprache: Deutsch

Schulbildung: Volksschule, Humanistisches Gymnasium abgeschlossen mit Matura

Wintersemester 2000: Inskription von Pädagogik und Sonder – und Heilpädagogik an der Universität Wien.

Wintersemester 2001: Inskription von Philosophie an der Universität Wien.

Oktober 2004 – September 2007: Multimediale Kunsttherapie (ÖAGG)

März 2008 – Februar 2010: Psychotherapeutisches Propädeutikum (ÖTZ)

Seit 1998 verschiedene Tätigkeiten im Geriatriebereich und in Einrichtungen für Menschen mit Behinderungen.