

Verantwortung als Obsession?

Kritische Anmerkungen zu Levinas' Philosophie des Subjekts

VON GEORG RÖMPP

In der zeitgenössischen Philosophie wird der weitestgehende Anspruch, das Eigene des Fremden phänomenologisch so ausweisen zu können, daß es nicht zum Fremden des Eigenen wird, von Emmanuel Levinas erhoben, der auch die Philosophie des Selbstbewußtseins aus der Sicht seiner Ethik der Andersheit mit dem Grundübel der ganzen abendländischen Philosophie behaftet sieht, die mit der „Enthüllung des Anderen“ zusammenfalle, in der das/der Andere seine Andersheit verliere. Sie sei Philosophie der Immanenz und der Autonomie, weil sie „vom Entsetzen vor dem Anderen, das Andere bleibt, ergriffen“ sei, gegen das sie eine „unüberwindbare Allergie“ empfinde¹.

Die einzige Möglichkeit, dagegen ein Denken der Transzendenz zu setzen, das sich nicht schon als begriffliches und damit sich des Anderen bemächtigendes als solches dementiert, sieht Levinas in einer ethischen Vorstellung der Beziehung zum Anderen, in einer Beziehung also, die von vornherein als Widerstand gedacht wird – als Widerstand gegen die Macht des Selben und gegen das Denken des Selben: „Der ethische Widerstand ist die Anwesenheit des Unendlichen.“² Dieser Widerstand öffnet die Dimension des Unendlichen selbst, „den Bereich dessen, was dem unwiderstehlichen Imperialismus des Selben und des Ich Einhalt tut“³. Ein solcher Widerstand erscheint nach Levinas bereits mit dem „Antlitz“ des Anderen, und er erscheint nur so: „Wir nennen *Antlitz* die Epiphanie dessen, was sich so direkt und eben dadurch von Außen kommend einem Ich darstellen kann.“⁴ „Exteriorität“ ist Levinas' Ausdruck für die absolute Äußerlichkeit, die nicht-integrierbare Fremdheit, die nicht in einer dialektischen Beziehung zum Selben steht. Der/das Selbe dagegen wird als die Struktur der „Totalität“ gesehen, deren Geschehen die Aneignung alles Fremden durch seine gedankliche Integration in eine Ordnung, ein System, eine Einheit gleich welcher Art darstellt. Die vollendete Totalität ist damit gleichbedeutend mit dem Werk der Immanenz, die alle Vielheit in irgendeiner Weise auf

¹ Die Spur des Anderen, in: SdA 209–235, 211. Ich verwende für Nachweise folgende Abkürzungen: SdA = Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg/München 1983; TU = Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg/München 1987; JdS = Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg/München 1992. Da SdA nicht identisch mit dem französischen Text von „En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger“ ist, gebe ich hier jeweils den genauen Beitrag an.

² Die Philosophie und die Idee des Unendlichen, in: SdA, 185–208, 199

³ ebd.

⁴ ebd.

eine Einheit zurückführt. Die Totalität ist also die dynamische Verwirklichung der Einheit des „Même“.

Durch den gemeinsamen Nenner des Begriffs der Totalität erklärt sich für Levinas der Sinn des Denkens der abendländischen Philosophie, deren Thema das Sein war, weil dieser „bedeutungslose“ Begriff den Inbegriff der Totalität darstellt. Das Seiende als solches auffassen, also nach dem, was ihm zugesprochen werden kann, bloß indem es ist, konstituiert eine grundlegende Einheit der Realität des Seienden – eine Totalität. Weil und indem die Philosophie sich mit dem Sein zu beschäftigen unternahm, wurde sie Ontologie, und in diesem ontologischen Grundzug aller Philosophie sieht Levinas den totalisierenden Zwang in allem begrifflichen Denken, auch dann, wenn es explizit die Andersheit des Anderen zu achten bemüht ist⁵.

1.

Ein Denken, das sich nicht am Sein und seiner Totalität orientiert, wird deshalb den Sinn der zum Ausdruck zu bringenden Exteriorität nicht aus dem Selben ableiten können; der Sinn des „extérieur“ muß von sich selbst her und nicht aus dem Sinn des Selben stammen⁶. Diese Auflösung der Totalität der Ordnungen und Systeme, also der Integrierbarkeit in die Immanenz des Selben, findet Levinas nun in der ethischen Beziehung zum Anderen⁷. Er beschreibt diese Beziehung jedoch so, daß zweifelhaft wird, ob von einer Beziehung berechtigt die Rede sein kann, und dieser Zweifel ist gerade Bestandteil seines Vorhabens. Er beschreibt sie jedoch auch so, daß die Charakterisierung als „ethisch“ zweifelhaft wird, und dieser Zweifel kann gewiß nicht in seinem Sinn sein.

Wenn das Andere in „le Même“ zur Geltung zu kommen in der Lage sein muß, ohne auf dessen sinnkonstituierende Leistungen angewiesen zu sein, so muß es sich zeigen und offenbaren können. Auch wenn die Exteriorität als „l'Infini“ bezeichnet wird und so als Unbestimmtes und in keiner Bestimmtheit angemessen beschreibbar angegeben wird, so muß sie doch ihren Sinn durch ein Erscheinen in der Welt des Ich offenbaren. Das Ethische kann das Unendliche aber nur dann zur Geltung bringen, wenn sein Sinn gerade in seiner Ursprünglichkeit von ihm selbst stammt. Es muß seinen Sinn also in sich selbst haben und ihn genau so, also ohne ihn von den Sinnbildungen des Selben und seiner Totalität abhängig zu machen, doch offenbaren können. Deshalb muß der Sinn des Unendlichen für sich selbst in sei-

⁵ Vgl. dazu die Ausführungen von W. Krewani, Der Wandel des Seinsbegriffs bei Emmanuel Levinas, in: Philosophisches Jahrbuch 102/1995, 279–292.

⁶ J.-L. Lamnoy macht darauf aufmerksam, daß diese Gedanken zuerst in der Betonung des „il y a“ zur Sprache kamen („Il y a“ et phénoménologie dans la pensée du jeune Levinas, in: RPL 88/1990, 369–394).

⁷ Zur Entwicklung dieses Denkens vgl. R. Theis, Vom Sein zum Anderen. Levinas' Entwicklung seit den späten 40er Jahren bis zu Totalität und Unendlichkeit, in: prima philosophia 9/1996, 259–281.

ner Offenbarung der Transformation dieses Sinnes in einen Sinn für das Subjekt einen auch für dessen totalisierendes Streben unüberwindbaren Widerstand entgegensetzen können. Eben diese Leistung schreibt Levinas dem ethischen „Widerstand“ zu⁸.

Das Unendliche zeigt sich in der nicht-materialen und im Unterschied zum Gesicht der Dinge in der Welt nicht faßbaren Anwesenheit des „Antlitzes“, durch das sich der Andere darstellt: „Das Antlitz ist gegenwärtig in seiner Weigerung, enthalten zu sein. In diesem Sinne kann es nicht begriffen, d. h. umfaßt werden. Weder gesehen noch berührt – denn in der visuellen oder taktilen Empfindung wickelt die Identität des Ich die Andersheit des Gegenstandes ein, der eben dadurch zum Inhalt wird.“⁹ Wenn das „Antlitz“ die Darstellung der Exteriorität ist, so muß es einen Sinn mit sich bringen, den die Totalität nicht in die Immanenz ihres Sinns auflösen kann, es muß durch sein bloßes Erscheinen sich selbst erläutern, ohne in die begrifflichen Identifizierungen des Selben aufzugehen. In diesem Erscheinen muß es einen Widerstand zeigen, durch den es sich nicht totalisieren läßt, also den Ordnungen und Systemen entgeht und der Einheit des Seins jenseits bleibt. Es läßt sich also nicht an die gemachten Erfahrungen anschließen und nicht aus einem Horizont interpretieren. Wenn es mit keinen Erfahrungen kompatibel ist und alle Diskurse unterbricht, so wird ihm offenbar der Status eines absoluten Anfangs zugeschrieben. Ein solcher kann es jedoch nur sein, wenn mit ihm nicht nur alles Vorangegangene abbricht, sondern auch etwas Neues beginnt. Es ist dieser Anfang in der Offenbarung des „Antlitzes“, den Levinas als das Ethische bezeichnet¹⁰.

Es erscheint deshalb nur folgerichtig, wenn Levinas das Erscheinen des „Antlitzes“ auch als Beginn seiner eigenen Intelligibilität bezeichnet, die es von sich her mitbringt, ohne auf die subjektive Konstitution einer verständlichen Welt angewiesen zu sein: „Das eigentliche Geschehen des Ausdrucks

⁸ Levinas sieht den Vorrang der praktischen vor der theoretischen Vernunft bei Kant deshalb als positive Ausnahme in der Tradition der ontologischen Ethik; vgl. JdS 138, 287f; Humanismus des anderen Menschen, Hamburg 1989, 82; Emmanuel Levinas – Gespräch mit Christian Descomps, in: P. Engelmann, Hrsg., Philosophien: Gespräche mit Michel Foucault u. a., Graz/Wien 1985, 100–115, hier 111; sowie den ursprünglich 1970/71 in niederländischer Sprache veröffentlichten und inzwischen nach dem französischen Originaltext ins Englische übertragenen Text „The Primacy of pure practical reason“, übersetzt von B. Billings, in: *Man and World* 27/1994, 445–452.

⁹ TU, 277

¹⁰ Durch diese konstitutive Ethik unterscheidet sich Levinas' „Phänomenologie“ des Antlitzes fundamental von Sartres Beschreibung der Erfahrung des Anderen im Blick und in der Scham (*la honte*) als „unmittelbarer Schauer“ (*frisson immédiat*) ohne begriffliche Vorbereitung (*sans préparation discursive*) (*L'Être et le néant*, Paris 1943, 276). Darin ereignet sich auch keine ethisch gegründete Subjektivität im Akkusativ des „Sich“, sondern die Erfahrung des Anderen konstituiert mich als Objekt, „car c'est comme objet que j'apparai à autrui“ (276). In dieser Beziehung des „être-vu-par-autrui“ geschieht eine „fuite du monde“ und eine „décentration du monde“ (314, 313), durch die ich meine Grundlage „hors de moi“ finde (318). Vgl. zur Frage einer möglichen Ethik in Sartres Phänomenologie der Erfahrung des Anderen umfassend U. Töllner, Sartres Ontologie und die Frage einer Ethik, Frankfurt/Main u. a. 1996; sowie mit Bezug auf Levinas D. Hauck, Fragen nach dem Anderen, Essen 1990, 52–130.

besteht darin, von sich selber Zeugnis zu geben und zugleich die Gewähr für dieses Zeugnis zu übernehmen. Diese Bezeugung seiner selbst ist nur als Antlitz, d. h. als Wort möglich. Das Wort erzeugt den Anfang der Verstehbarkeit [le commencement de l'intelligibilité].¹¹ Diese Intelligibilität des „Antlitzes“ ist der Ursprung seiner Ausdrucksfähigkeit, sie ist das „erste Wort“, das der Andere spricht und das durch die ethische Herausforderung des Selben zu einer Antwort, die die Totalität sprengt, den Anfang der Sprache darstellt: „Alle Sprache als Austausch verbaler Zeichen bezieht sich schon auf dieses ursprüngliche Ehrenwort [cette parole originaire].“¹² Das „Antlitz“ stellt Sinn ohne Referenz bereit. Seine Intelligibilität folgt der Struktur einer „Bedeutung [signification] ohne Kontext“¹³; das Antlitz drückt sich aus, und darin bringt es die Bedeutung und den Kontext mit, durch den seine „ursprüngliche Sprache“ verständlich wird. Es offenbart sich in einer ethischen Hermeneutik, indem es das Verständnis eröffnet, nicht aber in die Geschichte der Horizontbildungen und Interpretationen eintritt, um von einem Selben verstanden zu werden: „Der Sinn, das ist das Antlitz des Anderen, und jeder Rekurs zum Wort findet bereits innerhalb des ursprünglichen Von-Angesicht-zu-Angesicht der Sprache statt.“¹⁴

Die Sprache des Subjekts des Selben ist im Angesicht dieser ethischen Herausforderung nicht mehr frei. Sie ist dem ersten und ursprünglichen Wort des Anderen unterworfen, der Sinn ihres Diskurses ist nicht innerhalb des Diskurses einzuholen, und ihre Freiheit ist durch die Unverfügbarkeit der ursprünglichen Sprache der Unendlichkeit im „Antlitz“ des Anderen gebrochen. Es ist die Unfreiheit durch die Priorität der Signifikation vor dem Zeichen: „Nicht die Vermittlung durch das Zeichen macht die Bedeutung, sondern die Bedeutung (deren ursprüngliches Geschehen das Von-Angesicht-zu-Angesicht ist) macht die Funktion des Zeichens möglich. ... Denn die Bedeutungen präsentieren sich nicht der Theorie, d. h. der konstituierenden Freiheit eines transzendentalen Bewußtseins; *das Sein der Bedeutung besteht darin, in einer ethischen Beziehung die konstituierende Freiheit selbst in Frage zu stellen.*“¹⁵

Damit bezieht sich die ethische Intelligibilität des „Antlitzes“ auf die Intelligibilität des Unendlichen, das sich ethisch offenbart: „Die Bedeutung [la signification] – das ist das Unendliche“, und Levinas fügt hinzu: „aber das Unendliche präsentiert sich keinem transzendentalen Denken und nicht einmal der sinnvollen Tätigkeit, vielmehr präsentiert es sich in der Gestalt des Anderen; das Unendliche steht mir gegenüber, es stellt mich in Frage und *verpflichtet* mich durch sein Wesen als das eines Unendlichen.“¹⁶

¹¹ TU, 290

¹² TU, 291

¹³ Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo, Graz/Wien 1986, 65

¹⁴ TU, 298

¹⁵ TU, 298

¹⁶ TU, 298

Die Konkretheit des Unendlichen zeigt sich also nur deshalb als eine „Erfahrung schlechthin“ in der „Epiphanie als Antlitz“, weil sich in ihr eine Opposition ereignet, eine „Bewegung“, die sich selbst hervorbringt: „Diese Setzung im Angesicht von ... , der Gegensatz schlechthin [l'opposition par excellence], ist nur als moralische Infragestellung möglich. Diese Bewegung geht vom Anderen aus. Die Idee des Unendlichen, das unendlich Mehr, das im Weniger enthalten ist, ereignet sich konkret in der Gestalt einer Beziehung mit dem Antlitz.“¹⁷ Ein Anfangen ist die Erscheinung des Unendlichen, also des Unbestimmten und alle totalisierenden Bestimmtheiten dementierenden Anderen, weil es als Aufforderung im Status des Ethischen auftritt.

2.

Damit ist ein wichtiger Schritt im Versuch eines philosophischen – nicht-ontologischen – Sprechens vom Unendlichen getan, ein Schritt, dessen Konsequenzen Levinas zwar als Problem erkannt hat, nicht aber in sein Denken einholen konnte. Dieser Schritt beginnt mit der Abweisung des Dialektischen: „Der ‚Widerstand‘ des Anderen tut mir keine Gewalt an, wirkt nicht negativ; er hat eine positive Struktur: eine ethische. Die erste Offenbarung des Anderen, die in allen weiteren Beziehungen mit ihm vorausgesetzt ist, besteht nicht darin, daß ich ihn in seinem negativen Widerstand ergreife und listig umgarne. Ich kämpfe nicht mit einem Gott ohne Antlitz, sondern antworte auf seinen Ausdruck, seine Offenbarung.“¹⁸ Dieses Anfangen des Unendlichen im „Antlitz“ realisiert sich in seinem Sprechen: „Das Antlitz spricht mit mir und fordert mich dadurch zu einer Beziehung auf, die kein gemeinsames Maß hat mit einem Vermögen, das ausgeübt wird, sei dieses Vermögen nun Genuß oder Erkenntnis.“¹⁹

Dieses Sprechen aber ist seine Aktivität, denn der Andere setzt mir darin die Unendlichkeit seiner Transzendenz entgegen²⁰. Das „Antlitz“ ist also primär keine Wahrnehmung – anders gesagt: in der Wahrnehmung wird es gerade nicht als „Antlitz“ aufgefaßt, das sich als solches überhaupt nicht in einer „Auffassung“ zeigt, sondern seine Auffassung in der ethischen Aufforderung von sich aus mitbringt. Es ist auch nicht „Ausdruck“, obwohl es auch Ausdruck sein kann, aber diese Möglichkeit ist gerade die Folge seines ursprünglichen Erscheinens im ethischen Widerstand. In dieser Aktivität zeigt sich das Subjektive als „Passivität“ – oder besser als *Passion*: „Das Subjektive ist nicht lediglich ein Erleiden in diesem Sinne, es leidet.“²¹ Es wird

¹⁷ TU, 280

¹⁸ TU, 283. Vgl. dazu kritisch Chr. Saint-Germain, Pouvoir de la singularité. Le pathos de visage dans les textes d'Emmanuel Levinas, in: Laval Théologique et Philosophique 49/1993, 27–35.

¹⁹ TU, 283

²⁰ TU, 285

²¹ JdS, 198

deutlich, daß Levinas die Konzeption eines zweiseitigen Verhältnisses nicht angemessen erscheint, um die Andersheit des Anderen verstehen zu können, und er kann offensichtlich nur so an seiner Konzeption einer Andersheit ohne dialektische Vermittlung mit dem Selben festhalten, also den Gedanken einer Exteriorität ohne Totalität denken.

Das Anfangen des Anderen, in dem die Exteriorität in ihrer Unendlichkeit in die Subjektivität „hereinsteht“, versucht Levinas im Fortgang seines Philosophierens deshalb als Sprache des Anderen zu denken, indem er das Sagen vom Gesagten zu unterscheiden sucht. Das Antlitz selbst spricht; die ursprünglich ethische Beziehung wird zu einer sprachlichen, weil die Unsagbarkeit des Unendlichen, das mir das Antlitz des Anderen entgegensetzt, dadurch überwunden wird, daß das Unendliche selbst das erste Wort spricht, indem der Andere „von sich selbst her“ spricht – „Das Wesen der Rede ist ethisch“²². Das Sagen wird verstanden in einem Verstehen ohne Interpretation, ohne Kontext. Darin zeigt sich ein neuer Sinn der Behauptung, das Antlitz sei „Bedeutung [signification] ohne Kontext“.

Das „Gesagte“ dagegen ist eine Identifizierung und eine Synthese, in der etwas als etwas bestimmt wird: „Durch dieses Licht identifiziert das Wort ‚dieses als dieses‘, sagt es die Idealität des Selben im Verschiedenen aus. Identifizierung, die Sinnstiftung ist: ‚dieses als jenes‘.“²³ Insofern entspricht das „Gesagte“ dem synchronisierten Resultat der ontologischen Totalisierung; es sagt das „Selbe“, in dem die Unbestimmtheit des Unendlichen in jedem einzelnen Vorkommnis dementiert wird²⁴. Das „Sagen“ dagegen soll fähig sein, das Resultat einer nicht in die synchronisierte Zeit des Selben integrierten Vorstellung der Andersheit zum Ausdruck zu bringen²⁵.

Aber das Verhältnis von „Dit“ und „Dire“ ist nicht nur die beziehungslose Beziehung von Totalität und Unendlichkeit. „Dire“ bezeichnet auch die Möglichkeitsbedingung dafür, daß im „Gesagten“ überhaupt eine Referenz in bestimmten Bedeutungen stattfinden kann. Es ist der Ursprung von Bedeutung im ethischen Verhältnis, wie er sich in dem Anfangen darstellt, das die Andersheit des Anderen in das Selbe hereinstehen läßt, indem das Unendliche sich selbst Bedeutung gibt – „Sagen, das vor dem *sein* bedeutet, vor der Identifizierung“²⁶ – und damit eine „andere“ Logik des Unendli-

²² TU, 313

²³ JdS, 89

²⁴ Zur Problematik der Anwendung dieses Gedankens auf Levinas' eigenes philosophisches „Gesagtes“ vgl. R. Esterbauer, Transzendenz-„Relation“. Zum Transzendenzbezug in der Philosophie Emmanuel Levinas', Wien 1992, 209 ff. Der Einwand wurde prinzipiell bereits von J. Derrida erhoben (Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas', in: ders., Die Schrift und die Differenz, Frankfurt/Main 1985, 121–235). Das Verhältnis Levinas' – Derrida wird subtil kommentiert von W. Stegmaier, Die Zeit und die Schrift. Berührungen zwischen Levinas' und Derrida, in: Th. Freyer/R. Schenk, Hrsg., Emmanuel Levinas – Fragen an die Moderne, Wien 1996, 51–72.

²⁵ Vgl. dazu G. Römpp, Der Andere als Zukunft und Gegenwart, in: Husserl-Studies 6/1989, 129–154.

²⁶ JdS, 110

chen im subjektiven Verständnishorizont realisiert. Der Unterschied zwischen „Dit“ und „Dire“ soll also fähig sein, Ontologie und Ethik, Totalität und Unendlichkeit so in ein Verhältnis zu bringen, daß das Unbestimmbare nicht in den Raum des in der Form des Systems oder Ordnung Bestimmten hineingezogen wird, und dennoch eine Positivität in der ethischen Antwort auf das Sich-entgegensetzen des „Antlitzes“ in seinem ethischen Widerstand gegen die Totalisierung möglich wird²⁷. Das „Sagen“ muß folglich selbst eine Unendlichkeit in sich enthalten, die nicht in die Endlichkeit des Selben transformierbar ist, dennoch aber verstanden werden kann.

Die Intentionalität des Bewußtseins beginnt mit dem „Sagen“ demnach in einem „Sich-ausrichten“, das nicht als Aktivität, sondern als Passivität gedacht werden muß – als eine „Empfänglichkeit“ ohne den Status passiver Konstitution, d. h. als „jenes unablässige Geschehen der Unterwerfung“ als „*Passion* des Sich“²⁸. Darin begegnet der Andere nicht in der Erfahrung eines „Du“, sondern in der Differenz der „Spur“, die das „Antlitz“ als ein bedeutendes Zeichen ohne Bedeutung auszeichnet. „Spur“ ist das „Antlitz“, weil es sich „ereignet“, indem es den Anderen zugleich gibt und entzieht²⁹. Als „Spur“ löst es das Bild, das sich der eine vom anderen macht, auf, ohne den nahtlosen Anschluß eines neuen Bildes zu erlauben³⁰. Die Differenz, die das „Antlitz“ als „Spur“ erzeugt, ist also realisiert in der Differenz zwischen den Bildern, die wir uns machen und die sich nicht zu einem Bild des Anderen fügen, weil das „Antlitz“ die Totalität des Bildes auflöst, indem es sich nur in der Unterschiedenheit von sich und damit als „Spur“ zeigt. Wenn der Andere mir also im „Sagen“ die „Unendlichkeit seiner Transzendenz“ entgegensetzt, von der Levinas sagt, sie „widersteht uns schon in seinem Antlitz, ist sein Antlitz, ist der ursprüngliche *Ausdruck*, ist das erste Wort“³¹, und dieses Sich-mir-entgegensetzen nicht in der Struktur der Erfahrung und ihrer Intentionalität geschehen soll, so ist damit die Differenz zum „Gesagten“ bezeichnet, die der Andere mitbringt, wenn er in seinem „Antlitz“ sich darstellt und von sich her spricht.

Dementsprechend wird vom Subjekt gesagt: „Die Beziehung des Selben zum Anderen – ... – vollzieht sich ursprünglich als Rede; in der Rede geht das Selbe, das in seine Selbstheit als ‚ich‘ [Je] – ... – versammelt ist, aus sich heraus.“³² Als Übergang in diesem „aus sich heraus“ ist das Subjekt als Akkusativ, als „sich“. Diese Verwendung des „sich“ impliziert allerdings nicht den Gedanken eines Selbstverhältnisses; Levinas versucht im Gegenteil sogar die Auffassung einer Ursprünglichkeit von Bewußtsein in seiner „Theo-

²⁷ Vgl. dazu kritisch U. Schällibaum, Reduktion und Ambivalenz. Zur Reflexionsstruktur von E. Levinas' „Autrement qu'être“, in: FZPhTh 43/1996, 335–349.

²⁸ JdS, 258

²⁹ Die Zeit und der Andere, Hamburg 1984, 50

³⁰ Die Spur des Anderen, in: SdA, 209–235, 221

³¹ TU, 285

³² TU, 44f

rie“ des Subjekts als Element des totalisierenden Denkens des Selben zu eliminieren. Bewußtsein erscheint als Akt der Identifikation, während die Subjektivität „nicht auf das Bewußtsein und die Thematisierung zurückzuführen ist“³³. Bewußtsein wird grundsätzlich als „Übereinstimmung mit sich“ und „Selbstbesitz“ aufgefaßt³⁴.

Die Position gewinnt ihre Originalität und Problematik daraus, daß Bewußtsein dadurch nicht zum sinnlosen oder überflüssigen Konzept erklärt wird. Es soll jedoch ein „Sich des Bewußtseins“ gedacht werden, das selbst nicht ein Bewußtsein ist³⁵. Wenn das Sich, das das Bewußtsein als Bewußtes zum Ausdruck bringt, gerade nicht als Bewußtsein – also nicht in Identität mit dem, worin es bewußt ist, gedacht werden soll, so ist der Gedanke des Selbstbewußtseins ausgeschlossen. Dann aber stellt sich die Frage dringender, wie eine Konzeption von Subjektivität ohne Selbstbewußtsein und mit einer Auffassung von Bewußtsein in Abhängigkeit von einem „Sich“, das nicht in der Struktur von Bewußtsein aufgefaßt wird, gedacht werden können soll³⁶.

3.

Daß das „Sich“ nicht als Bewußtsein gedacht werden kann, stellt sich in Levinas' Denken nun als die Konsequenz seiner unbedingten Passivität dar. Diese Passivität ist – jedenfalls auf dem in „Autrement qu'être“ erreichten Denkniveau³⁷ – nicht mit Rezeptivität oder passiver Konstitution identisch. Auch Rezeptivität ist Spontaneität und damit die Nivellierung des Anderen in das Selbe. Für das Denken des „Sich“ dagegen soll eine „Passivität, die passiver ist als alle Rezeptivität“ grundlegend sein, ein Geschehen, das nicht als einem Subjekt in seinen Konstitutionsleistungen angehörige Passivität aufgefaßt wird, sondern als ein Geschehen, das das Subjekt erst hervorruft und deshalb nicht seine Leistung oder Binnenstruktur darstellt³⁸. Das „Sich“ der Subjektivität geschieht „mit ihm“, ohne daß es an diesem Geschehen beteiligt wäre. Nun ist der Gedanke, daß die Subjektivität sich selbst nicht unterworfen ist, auch wenn sie die Bedingungen der Möglich-

³³ JdS, 221

³⁴ JdS, 220, 221

³⁵ JdS, 235

³⁶ Für eine Apologie der Konzeption von Levinas gegen die selbstbewußtseinstheoretischen Erwägungen von D. Henrich und M. Frank vgl. M. Mayer, Das Subjekt jenseits seines Grundes – Emmanuel Levinas' Deduktion des Selbstbewußtseins, in: *prima philosophia* 10/1997, 131–148.

³⁷ In „Totalität und Unendlichkeit“ war die Begegnung des Anderen noch als der Einbruch des Fremden in seiner Unendlichkeit in die bereits konstituierte Subjektivität gedacht worden. Die Identität des Subjekts erschien entsprechend als ein konkreter und eigendynamischer Prozeß der Identifikation. Zur Auffassung der Entwicklung zu „Jenseits des Seins“ als einer linguistischen oder dekonstruktivistischen Wende als Folge der von Derrida in „Gewalt und Metaphysik“ vorgebrachten Kritik, vgl. S. Critchley, Eine Vertiefung der ethischen Sprache und Methode: Levinas' „Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht“, in: *DZPh* 42/1994, 643–651.

³⁸ JdS, 116; vgl. Humanismus des anderen Menschen, Hamburg 1989, 78f.

keit der Erfahrung von Gegenständen enthält, die mit den Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung kongruieren, so neu nicht³⁹.

Neu ist jedoch der Gedanke einer systematischen Genesis von Subjektivität als absolut passive Hervorrufung eines „Sich“. Die Subjektivität erscheint als „ein unersetzbares Sich-selbst. Nicht eigentlich ein Ich, das in seiner Identität in den Nominativ gesetzt ist, vielmehr von vornherein gezwungen zu ... : gleichsam im Akkusativ, von vornherein verantwortlich und ohne Möglichkeit, sich dem zu entziehen“⁴⁰. Der Akkusativ des „sich“ hat also ebenso die Bedeutung des „accuser“ – der Akkusativ der Subjektivität geschieht als Anklage. In dieser Anklage wird der Akkusativ des „sich“ zu einem Anfang⁴¹ – zum Anfang der Subjektivität und ihrer Anfänglichkeit. Die Identifikation, die in diesem Geschehen beginnt, stammt diesem Gedanken zufolge nicht aus der Subjektivität selbst oder ist gar das bewußte Selbstverhältnis, sondern wird als Anfang der Spontaneität aus absoluter Passivität gedacht.

Als Akkusativ der Anklage verdankt sich das „Sich“ als Subjekt offensichtlich jener beziehungslosen Beziehung zum Anderen, um die sich Levinas' gesamtes Denken bewegt. „Subjekt“ wird das „Sich“ in einem Geschehen der „sujétion“ – in einer Unterwerfung⁴². Diese Unterwerfung in der absoluten Passivität ohne vorgängige Konstitution führt zurück auf das grundsätzlich ethische Verhältnis zur Unendlichkeit im Sich-offenbaren des „Antlitzes“ des Anderen. Der „absolute Akkusativ“⁴³ in der Subjektivierung zum „sich“ eines spontanen und anfangenden Subjekts ereignet sich in der „Stellvertretung in der Verantwortung“⁴⁴. Die Konstellation der hier gemeinten Verantwortung ist offensichtlich paradox, eine Paradoxie, die Levinas sicherlich nicht als Einwand auffassen würde. W. Krewani formuliert sie so: „Das Subjekt ist Antwort auf einen Ruf, der an es erging, als es noch nicht da war.“⁴⁵

Die Konstellation wird noch paradoxer, wenn die Unbegrenztheit der hier gemeinten Verantwortung berücksichtigt wird – für die Levinas im Zusammenhang seines Denkens allerdings gute Gründe hat. Wäre die Verantwortung begrenzt, so müßte sie als bestimmte Verantwortung angesehen

³⁹ Zum Status des Transzendentalen in Levinas' Denken vgl. *Th. de Boer, An Ethical Transcendental Philosophy*, in R. A. Cohen, Hrsg., *Face to Face with Levinas*, Albany 1988, 83–115; sowie *J. E. Drabinski, The Status of the Transcendental in Levinas' Thought*, in: *Philosophy Today* 38/1994, 149–158.

⁴⁰ JdS, 190

⁴¹ Die Substitution, in: SdA, 295–330, 315

⁴² JdS, 283, vgl. 231, 320; vgl. dazu *St. Strasser, Jenseits von Sein und Zeit*, Den Haag 1978, 277 ff.

⁴³ JdS, 244

⁴⁴ JdS, 56, vgl. 234f. *J. F. Goud* macht in diesem Zusammenhang auf den Unterschied zu Meads Konzeption der „me-identity“ aufmerksam, die sozialpsychologisch den Teil der Identität bezeichnet, der die Erwartungen des generalisierten Anderen widerspiegelt (Emmanuel Levinas und Karl Barth, Bonn 1992, 87).

⁴⁵ *W. Krewani, Emmanuel Levinas. Denker des Anderen*, Freiburg/München 1992, 232

werden, deren Bestimmung der Macht des Subjekts unterworfen wäre; damit wäre die Verantwortung in die Thematisierung der Aufforderung durch den Anderen zurückgenommen und der Andere in die Endlichkeit des Selben integriert⁴⁶. Darin liegt ein Gedanke, der durchaus an die Gedankengänge des transzendentalen Idealismus anzuschließen wäre. Durch ihre Unbestimmtheit kann die Verantwortung nicht paternalistisch verstanden werden, sondern realisiert die Freiheit und Selbstzweckhaftigkeit des Anderen. Levinas schreibt in diesem Zusammenhang: „Das Sich-selbst ist die Verantwortung für die Freiheit der Anderen.“⁴⁷

Von dieser absoluten, bedingungs- und grenzenlosen Verantwortung ist es nicht mehr weit bis zu den jedem Nicht-Levinasianer befremdlich klingenden Begriffen, mit denen die Asymmetrie im ethischen Verhältnis zum Ausdruck gebracht wird, die am Anfang des Subjekts als „sich“ steht: sujétion als Besessenheit (obsession)⁴⁸, Opfer (sacrifice)⁴⁹, Vorladung (assignation)⁵⁰, Anklage (accusation)⁵¹, Geiselschaft (otage)⁵², Verfolgung (persécution)⁵³, traumatische Gewalt⁵⁴. Die zentrale Bedeutung dieser Umschreibungen dürfte jedoch als Geschehen einer Differenzierung durch die Substitution der absoluten Verantwortung am deutlichsten angegeben sein. Indem der Andere in der ethischen Beziehung Besitz ergreift von dem absolut und unbegrenzbar, weil unendlich für ihn Verantwortlichen, entfremdet die mit ihm erscheinende Unendlichkeit den letzteren, enteignet ihn und versetzt ihn so in den Status einer Differenz zu sich, in der er akkusativisch zu „sich“ kommt.

In der Asymmetrie der ethischen Beziehung wird der in die Verantwortung Genommene „gespalten“: „das Nahekommen des Nächsten heißt Spaltung des Subjekts“⁵⁵, in der das Subjekt geschieht als „Von-sich- Weggerissenwerden tief im eigenen Einssein“ – als absolute Nicht-Übereinstimmung⁵⁶. Ein „sich“ geschieht demzufolge nicht als Reflexion, sondern als „Rückzug“ – als Verzicht auf sich in der Substitution der Verantwortung; Levinas spricht deshalb vom Grundgeschehen der Subjektivität als „récour-

⁴⁶ Darauf macht A. E. Garrido-Matuwano aufmerksam („Illeität“ im Denken von E. Levinas, in: Philosophisches Jahrbuch 103/1996, 62–75, hier 71 f).

⁴⁷ Die Substitution, in: SdA, 295–330, 312; vgl. dazu W. Lesch, Ethische Argumentation im jüdischen Kontext. Zum Verständnis von Ethik bei Emmanuel Levinas und Hans Jonas, in: FzPhTh 38/1991, 443–469.

⁴⁸ Die Substitution, in: SpA, 295–330, 298; JdS, 223

⁴⁹ JdS, 266 f

⁵⁰ JdS, 310

⁵¹ Sprache und Nähe, in: SdA, 260–294, 283

⁵² JdS, 50 f, 284 f

⁵³ JdS, 270

⁵⁴ JdS, 283, 245 f. Vgl. dazu auch die folgende Formulierung: „Die Seele ist der Andere in mir. Der Psychismus, der-Eine-für-den-Anderen, kann Besessenheit und Psychose sein; die Seele ist bereits Keim des Wahnsinns.“ (JdS, 157, Anm., vgl. 298 f, 321)

⁵⁵ JdS, 385

⁵⁶ JdS, 121

rence“: als „Rückzug *an und in sich*“⁵⁷ in einer „Vertreibung aus dem Sein, in sich“ – „außerhalb des Seins und infolgedessen in sich gleichsam im Exil“⁵⁸.

Die nähere Kennzeichnung jener Verantwortung, in der das Subjekt als „*récurrence*“ zu „*sich*“ kommt, findet sich nun in der Rede von einer „Substitution“ als „Eintreten für den Anderen“⁵⁹. Gerade durch die Stellvertretung befreit sich das Ich von sich⁶⁰. Auch die Substitution implantiert der Verantwortung also kein Element der Übernahme durch das verantwortliche Subjekt; eine übernommene Verantwortung würde nach Levinas eine Rückkehr in die Intentionalität und damit in die Totalität des Selben bedeuten: „Die Verantwortung für den Anderen kann nicht in meinem Engagement, nicht in meiner Entscheidung ihren Anfang haben.“⁶¹ Deshalb ist auch die Substitution absolut asymmetrisch: ich, der ich je verantwortlich bin, bin darin nicht substituierbar, sondern „einzig“ durch die „Erwählung“ zur Substitution: „Ethos des Unersetzbaren, das auf diese Verantwortung zurückgeht: diese Identität des Ich oder des ‚Sich-selbst‘ bedeutet den Charakter des unablässig an die Verantwortung Gebundenen; sie hängt an der Ethik dieser Verantwortung und so an ihrer Erwählung.“⁶²

Einer Subjektivität, die durch eine solche Substitution zu denken ist, in der sie entsteht und durch die sie besteht, kann offenbar keine Identität im traditionellen selbstbewußtseinstheoretischen Sinn zugeschrieben werden⁶³. Andererseits verzichtet Levinas nicht auf die Rede von einer auch im absoluten ethischen Verhältnis verbleibenden Identität: „In der Verantwortung wird das Subjekt im Innersten seiner Identität sich fremd – in einer Entfremdung, die nicht aus dem Selben seine Identität auslaufen läßt, sondern die ihn durch eine unabweisbare Vorladung zu einer Identität zwingt – es wird zu seiner Identität gezwungen als Person, worin niemand es ersetzen kann.“⁶⁴ Diese Identität aber ist gleichbedeutend mit dem Status, den das Subjekt in der Substitution gewinnt. In der Vorladung, in der Anklage, in seiner Besessenheit vom Anderen, als dessen Geisel und Opfer geschieht ihm seine Identität als Einzigkeit und Unvertretbarkeit. Das Ich stellt sich

⁵⁷ Die Substitution, in: SpA, 295–330, 307

⁵⁸ JdS, 229; vgl. Die Substitution, in: SdA, 295–330, 303f. Vgl. dazu R. Esterbauer, *Transzendenz-„Relation“*. Zum Transzendenzbezug in der Philosophie Emmanuel Levinas', Wien 1992, 77ff.

⁵⁹ Die Substitution, in: SdA, 295–330, 317. Die Thematik der Substitution wird ausführlich erörtert von Ph.J. Maloney, *Levinas, Substitution, and Transcendental Subjectivity*, in: *Man and World* 30/1997, 49–64.

⁶⁰ ebd.

⁶¹ JdS, 40. In TU fand sich noch die Formulierung, das Antlitz vernehmen bedeute, „sich als verantwortlich zu setzen“ (311).

⁶² Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg/München 1985, 223

⁶³ Vgl. dazu JdS, 129, 136; sowie *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989, 85–104.

⁶⁴ JdS, 310f. Vgl. dazu E. Dirscherl, *Identität jenseits der Totalität oder: die Passivität des inkarnierten Bewußtseins und die Rekurrenz des Sich bei Emmanuel Levinas*, in: *Th. Freyer/R. Schenk*, Hrsg., *Emmanuel Levinas – Fragen an die Moderne*, Wien 1996, 137–152.

gegen seinen Willen an den Platz aller, „als Stellvertreter für alle aufgrund seiner Unaustauschbarkeit selbst“⁶⁵. Sie geschieht ihm „wider Willen [malgré soi] von außen zu“⁶⁶ in der absoluten Passivität als „Identität bloßer Er-wählung“⁶⁷, also in der „Selbst-Absetzung“⁶⁸ der „récurrence“. Die Behauptung lautet also, die Substitution der Verantwortung vereinige Identität und Alterität⁶⁹.

Offenbar ist die Aktivität in diesem Ereignis ganz auf der Seite des Anderen – jedenfalls aber nicht auf der Seite des „Ich“, dem der Andere mit dem „Antlitz“ die Unendlichkeit seiner Transzendenz entgegensetzt. Das „Ich“ scheint aber auch nicht als jene Passivität und „Empfänglichkeit“ gedacht werden zu können, die die „Epiphanie“ des „Antlitzes“ ereignet – jedenfalls dann nicht, wenn wir das Ich und seine Subjektivität so auffassen wie Levinas. Dann nämlich verläuft die Existenz eines Ich „als Verselbigung des Verschiedenen“, in welcher das Ich dasselbe bleibt, „indem es aus getrennten und verschiedenen Ereignissen eine Geschichte macht, nämlich seine Geschichte“, in der es sich als „das ursprüngliche Geschehen der Identifikation des Selben“ realisiert⁷⁰. Die ethische Beziehung aus dem Sich-entgegensetzen des „Antlitzes“ stellt aber dieses „Ich“ infrage, weil sie das Selbe als solches infrage stellt⁷¹ – „Diese Infragestellung meiner Spontaneität durch die Gegenwart des Anderen heißt Ethik“⁷². Auf dieser Grundlage scheint von einer „Passivität“ oder „Empfänglichkeit“ des „Ich“ nicht sinnvoll die Rede sein zu können – das „Ich“ wird gerade in seinem Charakter des Selben durch die „reine Erfahrung“ des „Antlitzes“ dementiert, das „schon da“ war und sprach, bevor es antizipiert oder konstituiert wurde⁷³. Es dementiert durch seine Ethik die Spontaneität – also auch die Spontaneität, die den Genitivzusammenhang herstellen können müßte, wenn von „Empfänglichkeit“ als einer des Ich die Rede sein sollte⁷⁴.

4.

Nichtsdestoweniger bewahrt auch das Ereignis des „Antlitzes“ und der darin geschehenden Beziehung zum „Unendlichen“ die Struktur eines Selbstverhältnisses, wenn der/das Andere in diesem Geschehen „von sich selbst her“ spricht und so „sich“ darstellt. Levinas geht es in seiner Philoso-

⁶⁵ Humanismus des anderen Menschen, Hamburg 1989, 101 f

⁶⁶ JdS, 126

⁶⁷ JdS, 318

⁶⁸ JdS, 179

⁶⁹ JdS, 262

⁷⁰ Die Philosophie und die Idee des Unendlichen, in: SdA, 185–208, 187

⁷¹ TU, 280

⁷² TU, 51

⁷³ Die Philosophie und die Idee des Unendlichen, in: SdA, 185–208, 206

⁷⁴ Sartre hatte die konstitutive Konstellation deshalb auf einen paradoxen Begriff gebracht: der Andere zeigt sich als jemand, „qui est *mon* être sans être-pour-moi“ (L'Être et le néant, Paris 1943, 275; vgl. dazu *M. Theunissen*, Der Andere, Berlin 1965, 187 ff).

phie des Subjekts ja nicht darum, diesen Gedanken zugunsten einer Vorstellung vom Auftreten an sich bestimmter Entitäten in einer subjektunabhängigen Erkenntnisrelation zu dementieren. Der Andere „überkommt“ in der Erfahrung seines „Antlitzes“ zwar das Subjekt, das ihn weder konstituiert noch beherrscht. Aber dessen „Passion“ geschieht ihm nicht durch ein Vorkommnis in der objektiven Welt, sondern durch eine Aktivität, der gegenüber es zwar nicht Subjekt sein kann, die ihm aber auch nicht als „Gott ohne Antlitz“ entgegentritt, sondern nur in der Antwort auf „seinen Ausdruck, seine Offenbarung“.

Es ist dieser Gedanke der von außen völlig unbestimmten und unbestimmbaren Aktivität des Anderen in seiner Erfahrung, der in Levinas' Philosophie zuerst und notwendig die Struktur eines Selbstverhältnisses einführt. Wird die Erfahrung des Anderen als ein Geschehen gedacht, in dem der Andere „von sich selbst her“ spricht und „sich“ darin darstellt, so wird ihm ein Bezug auf sich selbst zugeschrieben, und seine Selbstdarstellung wird auf dieses Selbstverhältnis zurückgeführt. Zwar verwenden wir das Reflexivpronomen auch dann, wenn wir eine Selbstbezüglichkeit bezeichnen wollen, die nicht in der Dimension des Bewußtseins stattfindet und die nicht selbst Grund des in diesem Modus demonstrierten Geschehens ist, aber dann schreiben wir diesem Geschehen nicht den Status einer aus sich anfangenden Aktivität zu. Genau dies ist jedoch der Fall, wenn Levinas vom Anderen sagt, er spreche von sich selbst her und stelle sich darin selbst dar.

Aber auch wenn wir von dieser Schwierigkeit abstrahieren, so gerät der Versuch einer selbstbewußtseinsfreien Interpretation notwendig in Kollision mit Levinas' Intentionen. Wird die Erfahrung des Anderen zu denken versucht, ohne ihm die Struktur eines Selbstbewußtseins zuzuschreiben, so wäre er Subjekt, da zu spontaner, anfänglicher Aktivität fähig, aber seine Subjektivität müßte ohne den bewußten Selbstbezug gedacht werden, mit dem der Gedanke des Subjekts bei Descartes begann und von dem er über Kant, Fichte, Schelling, Hegel und über Husserl bis hin zu Heidegger geleitet war. Es ist schwer zu sehen, wie Levinas in diesem Fall die Integration der Erfahrung des Anderen in die reduktionistischen Versuche des Denkens von Subjektivität als Bestimmung der erfahrbaren Welt durch weltlich bestimmte Subjekte vermeiden kann.

Gelingt dies jedoch nicht, so wird der zentrale Gedanke von Levinas' Philosophie des Subjekts dementiert. Ist die Subjektivität des Subjekts in Bezug auf den Anderen und seine Selbstdarstellung in seinem „Antlitz“ reine Passivität, also in vollständiger Abhängigkeit von der Erfahrung des Anderen, so müßte in diesem Fall die Subjektivität des vom Anderen konstituierten Subjekts selbst als konstitutiv abhängig von einem Geschehen in der Welt der objektiven Entitäten gedacht werden. Es könnte sich demnach wiederum nur um eine selbstbewußtseinsfreie Subjektivität als Fähigkeit bestimmter ausgezeichneter weltlicher Entitäten zur Bestimmung der Erfahrbarekeit der Welt handeln, der sie selbst zugehören und von der sie selbst

in ihrer Subjektivität bestimmt sind. Der selbstbewußtseinstheoretische Gedanke würde also auf eine Bestimmung weltlicher Entitäten zur Fähigkeit der Subjektivität durch solche weltliche Entitäten hinauslaufen, die sich in der Erfahrung des „Antlitzes“ als Andere darstellen, indem sie von sich her sprechen, ohne in diesem „sich“ die Struktur eines bewußten Selbstverhältnisses zu demonstrieren. Die Problematik einer solchen Konzeption ist offenkundig.

Es erscheint somit naheliegend, den Ansatz eines selbstbewußtseinsfreien Denkens der Anfänglichkeit des sich darstellenden Anderen aufzugeben und das Sich-darstellen des „Antlitzes“ als in der Struktur des Selbstbewußtseins geschehend zu denken. Offensichtlich gerät dieser Versuch aber in Konflikt mit der von Levinas nachdrücklich betonten Unmittelbarkeit der Erfahrung des „Antlitzes“, das in seinem ethischen Widerstand ebenso unmittelbar das Unendliche in die Selbigkeit des Subjekts „hereinstehen“ läßt. Das „Antlitz“ indiziert nicht, es ist es selbst und gerade als solches die Erfahrung der Andersheit ohne gemeinsames Maß. Es erschöpft sich zwar nicht in der Sinnlichkeit seiner Wahrnehmung, aber es wird doch als frei von jeder Differenz zu sich selbst gedacht, und in seiner Erfahrung soll das Unendliche sich als solches dem Selben entgegensetzen.

Damit sind wir aber zurückgeworfen auf den Gedanken eines selbstbewußtseinsfreien Subjekts, dem nichtsdestoweniger eine Aktivität zugeschrieben wird, in der es „sich“ darstellt, indem es „von sich her spricht“, und dem der Subjektstatus deshalb nur schwer abgesprochen werden kann. Die Schwierigkeiten eines solchen Gedankens haben wir bereits erörtert, ohne eine befriedigende Auflösung finden zu können. Levinas scheint aus systematischen Gründen nicht in der Lage, die Beschreibung der Erfahrung des Anderen in ihrer Unmittelbarkeit in ihrer Einheit mit der vom Anderen ausgehenden Aktivität des Sich-entgegensetzens und der darin sich offenbarenden Unendlichkeit konsistent durchführen zu können.

Dem könnte entgegengesetzt werden, ein solcher Verzicht sei nicht nur mit Levinas' Beschreibung der Erfahrung des Anderen vereinbar, sondern geradezu durch die Intention dieses Unternehmens gefordert. Diese Verteidigung wird m. E. der Höhe von Anspruch und Niveau von Levinas' Denken nicht gerecht. Dieses Denken beschränkt sich schließlich keineswegs auf Deskriptionen und die Hoffnung auf Zustimmung beim philosophisch interessierten Publikum, sondern entwickelt zur Plausibilisierung der Thesen von der Erfahrung des Unendlichen im Antlitz des Anderen eine Philosophie des Subjekts als konstituiert durch die vom Anderen ausgehende ethische Verantwortung, und diese Philosophie fordert komplementär die Explikation der konstitutiven Fähigkeit des Anderen und der sich in ihm offenbarenden Unendlichkeit. Es ist der Anspruch dieser Philosophie, der von Levinas eine Explikation des Anderen als Subjekt fordert, und eben diesem Anspruch genügen die angebotenen Auskünfte nicht.

Daß dieser Anspruch eine fundamentale Spannung innerhalb der Kon-

zeption impliziert, sei nur am Rande vermerkt. Levinas arbeitet eine Philosophie des Subjekts aus, das „akkusativisch“ von der ethischen Erfahrung des Anderen konstituiert wird, und zwar nicht in der Struktur eines bewußten Selbstverhältnisses, wohl aber als „Sich“ ohne „Sich-zu-sich“. Der Andere kann deshalb offensichtlich nicht in gleicher Weise als Subjekt gedacht werden. Dennoch wird ihm eine Aktivität zugeschrieben, die aus ihm selbst stammt und ihn zu einem Sich-darstellen in einem Sprechen von ihm selbst her befähigt. Er wird also grundsätzlich durch die Leistung eines Subjekts beschrieben. Die Konzeption würde dementsprechend im Grunde den expliziten Gedanken einer prä-subjektiven Subjektivität erfordern, mit dem sich allerdings die genannten Probleme mit deren Status als Selbstverhältnis restituieren müßten⁷⁵.

Darüber hinaus stellen sich jedoch auch Fragen bezüglich des Subjekts, das „akkusativisch“ in einem Geschehen der „*récurrence*“ durch die ethische Erfahrung des Unendlichen konstituiert wird. Im Zentrum dieser Problematik steht die Frage, ob und wie sinnvoll von einem Subjekt gesprochen werden kann, das nur „Sich“ ist, also „absoluter Akkusativ“. Levinas versucht offenbar, damit einen Weg zwischen zwei problematischen Konzeptionen von Subjektivität zu finden.

Einerseits soll der Gedanke von Subjektivität als einem Geschehen in der objektiven Welt vermieden werden, demzufolge eine bestimmungsmächtige Entität als Subjekt aufgefaßt wird, dessen Subjektivität nicht aus seinem Selbstverhältnis abgeleitet werden kann, so daß sie letztlich von der Möglichkeit abhängig wird, sich als Entität in der Welt von den anderen Entitäten der Welt so unterscheiden und auszeichnen zu können, daß verständlich wird, wie dieser Entität Möglichkeitsbedingungen der Erfahrung von Gegenständen in Identität mit Möglichkeitsbedingungen der Gegenstände der Erfahrung als Attribute zugeschrieben werden können, so daß sie als Teil der Welt gelten kann, der fähig ist, die Verständlichkeit dieser Welt aus eigenen Sinnbeständen heraus einleuchten zu lassen.

Andererseits soll die Subjektivität des Subjekts nicht von der Besonderheit des bewußten Selbstverhältnisses abgeleitet und aus ihm begründet werden. Es ist diese Konzeption, gegen die sich der Vorwurf der Einholung alles Anderen – und aller Anderen – in die Selbigekeit der Totalität in erster Linie richtet. Gerade die Identität des Ich mit sich soll das Paradigma eines Selben darstellen, das die Unendlichkeit des Anderen notwendig in die Totalität einstellen muß. Levinas übersieht dabei, daß die Selbigekeit des Ich im bewußten Selbstverhältnis stets ebenso aufgelöst wie hergestellt ist. Er sieht nur – wie die postmoderne Kritik am Selbstbewußtsein und an der in ihm

⁷⁵ Eine der wenigen Arbeiten, die Levinas mit idealistischen Positionen konfrontieren, ist *H. G. von Manz*, Selbstgewißheit und Fremdgewißheit. Fichtes Konzeption des Anderen als Konstituens der Selbsterfassung unter Berücksichtigung der Perspektive Levinas', in: *Fichte-Studien* 6/1994, 195–213.

fundierten Subjektivität generell – die Seite der Identität und nicht die Seite der Differenz.

Wir können die Konzeption des akkusativischen Subjekts als vom Anderen beherrschtes Verhältnis eines Zu-sich ohne Sich-zu-sich-Verhalten demnach als Versuch auffassen, die Subjektivität des Subjekts nicht als ein Bestimmungsverhältnis zwischen weltlichen Entitäten zu denken und doch jene totalisierende Selbigkeit zu vermeiden, die von der Identität des Sich mit sich auf die von der Grundlage dieses Selbstverhältnisses aus verstehbare Welt übertragen wird. Der Gedanke des Zu-sich ohne Sich-zu-sich soll es erlauben, die Konzeption des Subjekts mit dem Aufbrechen der Totalität zugunsten des Sich-darstellens des Unendlichen aus der Nähe des „Antlitzes“ zu vereinigen. Die „Halbierung“ des Selbstverhältnisses in das akkusativische Sich soll also der Totalität ein Ende bereiten und dem Einbruch des Unendlichen in das Subjekt den Weg öffnen. Dies soll plausibel werden durch die „Obsession“ des Subjekts durch den Anderen, der es über die Erfahrung seines Antlitzes zum „Rückzug“ (*réurrence*) in sich zwingt, in dem es ein Zu-sich wird, ohne sich zu einem Sich-zu-sich ergänzen zu können – außer in der Stellvertretung einer unbegrenzten Verantwortung, in der das Sich im Sich-zu-sich nur in der Substitution des Anderen und im Einstehen für ihn Bedeutung gewinnt, also ohne jemals in die Identität des Sich-zu-sich zurückkehren zu können⁷⁶.

Die Frage, was dieses „Sich“ zu einem Subjekt mache, ist damit nicht beantwortet. Die Struktur eines Selbstbewußtseins kann es offenbar nicht sein, aber auch besondere Auszeichnungen einer weltlichen Entität, die es ihr erlauben würden, als Grund der Verständlichkeit des Weltlichen zu fungieren, scheiden aus, wenn das Subjekt als „Sich“ vor dem Antlitz des Anderen gedacht wird. Das Gelingen von Levinas' Philosophie des Subjekts hängt jedoch von der Explikation eines Zusammenhanges ab, auf dessen Grundlage einleuchten könnte, daß gerade das „akkusativische Sich“ ohne Sich-zu-sich aus sich die Fundamente der Verstehbarkeit der Welt generieren kann. Jene „intelligibilité“, die der Andere mit sich bringt, müßte dazu mit dem Ursprung des „Gesagten“ im „Sagen“ so in einen gedanklichen Zusammenhang gebracht werden, daß daraus der Anfang des bestimmenden Sprechens in der Erfahrung des „intelligiblen“ Antlitzes und der darin sich offenbarenden Unendlichkeit der Andersheit deutlich werden könnte. Diese transzendente Dimension seiner Philosophie des Subjekts stand jedoch nicht im Zentrum des Interesses von Levinas und die wenigen Andeutungen über den Weg vom „dire“ zum „dit“ lassen sich nicht genügend extrapolieren⁷⁷.

⁷⁶ In einem Interview faßte Levinas den Primat der Verantwortlichkeit so zusammen: „Die Subjektivität ist nicht ein Für-sich; sie ist, ... , ursprünglich ein Für-einen-Anderen.“ (Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo, Graz/Wien 1986, 73)

⁷⁷ Zur Konfundierung der Konzepte vgl. JdS 111: „Bedeutung, die dem Anderen gilt, in der Nähe, die sich von jeder anderen Beziehung abhebt, denkbar als Verantwortung für den Anderen; man könnte sie Menschlichkeit oder Subjektivität oder *Sich* nennen.“

5.

Unabhängig von diesen Zusammenhängen legt sich jedoch ein weiterer Einwand nahe, der gerade für Levinas' Denken von zentraler Bedeutung ist, rührt er doch an eine seiner tragenden Explikationen, nämlich an den ethischen Status der beschriebenen Erfahrung des Unendlichen im Antlitz des Anderen. Man könnte mit guten Gründen daran zweifeln, daß nach Levinas' Beschreibung die Erfahrung des Anderen mit Recht in die Dimension des Ethischen gehört. Daß das „Antlitz“ des Anderen eine genuin ethische Forderung mit sich bringt, durch die es die Sphäre des sinnlich Wahrnehmbaren transzendiert, ist phänomenologisch plausibel und es ist vor allem das Verdienst von Levinas' Deskriptionen, daß diese Erfahrung in einer angemessenen Sprache zur Deutlichkeit gebracht wurde. Levinas führt diese Beschreibungen jedoch so weit, daß die Erfahrung des Anderen nur noch als Forderung erscheint, während ihr ethischer Charakter gerade durch die Absolutheit der Forderung dementiert wird.

Dieses Dementi führt letztlich zurück auf den Versuch, ein Denken zu initiieren, das nicht „totalisierend“ im Selben verbleibt, sondern dem Einbruch des Unendlichen der absoluten Andersheit offensteht. Diese Offenheit sieht Levinas nach den Denkerfahrungen der neuzeitlichen Philosophie in erster Linie durch die Identifikationsleistung des Subjekts gefährdet. Er versucht deshalb mit konsequenter Radikalität, die Forderung in der Erfahrung des „Antlitzes“ unabhängig von jeder Beteiligung subjektiver Konstitution zu beschreiben. Es ist gerade dieser Ausschluß jeder Aktivität des von der Forderung des Antlitzes Getroffenen, der dieser Forderung ihren ethischen Status nimmt. Wenn die Weigerung, den Gedanken einer Subjektivität zu denken, die sich nicht durch die absolute Forderung des Anderen in ein „akkusativisches Sich“ zurückgezogen hat, jedoch durch den Verdacht motiviert ist, dem Gedanken der Subjektivität gehöre notwendig die Identität und Selbigkeit des Sich-zu-sich des Selbstbewußtseins zu, so können wir das Dementi des ethischen Status der Forderung des Antlitzes in Levinas' Deskriptionen auch im Ausschluß des Gedankens eines bewußten Selbstverhältnisses begründet sehen.

Einer Forderung können wir einen ethischen Status nur dann zuschreiben, wenn ihr auf Seiten des Adressaten ein Sollen korrespondiert, dem er durch eine „Re-Aktion“ genüge tun kann, die den Charakter einer verantwortlich zuschreibbaren Handlung mit dem Charakter einer nicht der subjektiven Verfügbarkeit unterstehenden Verbindlichkeit vereinigt. Eine Forderung kann also nur dann ethisch heißen, wenn im Adressaten die Bedingungen des Sollens erfüllt sind, so daß er in freier Entscheidung auf die Forderung reagieren kann: *ultra posse nemo obligatur*. Dem Adressaten muß also die Fähigkeit zugeschrieben werden, der Forderung aus freier Entscheidung auch nicht nachkommen zu wollen und nicht gemäß der als Sollen eingesehenen Verpflichtung zu handeln.

Eine Beziehung der Forderung ethisch zu nennen, die als Anklage, Geiselschaft, Verfolgung, Trauma oder Obsession charakterisiert wird, widerspricht demnach ganz offensichtlich dem Sinn dieser Auszeichnung. Ethisch könnte die Beziehung nur sein, wenn der Forderung des einen ein Sollen des anderen entspricht, dem er in seiner Freiheit nachkommen kann, nicht aber das Müssen einer Obsession in der Gefangennahme durch den Anderen. Was Levinas in seiner Beschreibung der „sujétion“ exkludiert, ist also gerade die Freiheit des Verpflichteten, die die Forderung des Anderen in ihm in ein Sollen transformiert, das die ethische Beziehung vervollständigt. Diese Beziehung aber ist unteilbar; eine absolute Forderung ohne ein korrespondierendes Sollen und ohne die implizierte Freiheit kann überhaupt nicht „ethisch“ heißen. Die gleiche Situation ergibt sich, wenn Levinas von „absoluter Verantwortung“ oder „absoluter Schuld“ spricht und damit eine Verantwortung meint, die nicht übernommen wurde, und eine Schuld, die niemand auf sich geladen hat.

Die Problematik einer einseitig als „absolute Forderung“ auftretenden und doch als „ethisch“ bezeichneten Beziehung korrespondiert über den zugrundeliegenden Gedanken der „sujétion“ offensichtlich der Problematik einer als „akkusatives Sich“ gedachten Subjektivität in ihrer unbedingten Abhängigkeit von der „subjektivierenden“ Unendlichkeit in der Erfahrung der absoluten Andersheit im „Antlitz“. Damit schließen sich auch die kritischen Einwände gegen Levinas' Philosophie des Subjekts zusammen. Es gelingt nicht, den Gedanken einer Subjektivität durchzuführen, die selbstbewußtseinsfrei und doch nicht als Teil der Welt gedacht werden soll, die durch sie erst verständlich werden kann. Eben deshalb gelingt es nicht, die Freiheit eines Sollens zu denken, in der eine Verantwortlichkeit möglich wird, die Forderung und Sollen zur Vollstruktur eines ethischen Verhältnisses verbindet. Indem das „Antlitz“ durch seine eigene Macht sowohl die anfängliche Intelligibilität als auch die anfängliche „Ethik“ mitbringt, dementiert diese Konzeption in einem Gedanken sowohl die Struktur der Subjektivität als auch die des Ethischen. In der „Besessenheit“ durch den Anderen ist weder Subjektivität noch Ethik möglich.