

2.2.2. Die „Realität“ des Anderen (Levinas)

Nach der bisherigen Argumentation erfassen wir den Anderen immer symbolisch, wenn wir in einem Verständigungsprozess etwas über ihn aussagen wollen. Das führt uns notwendig in einen Ethnozentrismus von Verständigungsgemeinschaften, in denen der Andere symbolisch einverleibt werden muss, wenn wir etwas über ihn aussagen wollen oder auch uns mit ihm verständigen wollen. Levinas jedoch bezweifelt grundsätzlich, ob wir mit solchem Denken weiterkommen. So schaffen wir immer nur mehr des Selben, denn die Frage hat die Antwort schon vorbereitet. Wenn wir etwas suchen, dann wollen wir uns schon ein Selbes für uns festhalten, das kein Anderes mehr sein kann. Trotzdem suchen wir unsere Ordnung, damit ein Anderer darin keinen Platz mehr haben kann. Hier erscheint eine Merkwürdigkeit. So fordern wir die Freiheit unseres Denkens und Forschens, die uns zu unserer Wahrheit führen soll. Aber ist diese geforderte Freiheit nicht bereits Weigerung, in unbekannte und neue Gebiete des Denkens selbst vorzudringen? „Von dieser Seite her gesehen bestünde die Aufgabe der Philosophie darin, alles, was ihr als *Anderes* entgegentritt, auf das Selbe zurückzuführen. Sie bewegte sich auf einen Zustand hin, in dem nichts Unzurückführbares mehr den Gedanken begrenzen würde, in dem infolgedessen das Denken, da es keine Grenzen mehr kennt, frei wäre. So käme die Philosophie der Eroberung des Seins durch den Menschen im Laufe der Geschichte gleich.“ (Levinas 1992 a, 186) Und ist nicht genau dies die Rolle der Wissenschaft im Projekt der Moderne, damit sich alles auf jene Formel zurückführen lässt, die sich im Ausdruck „Reduktion des Anderen auf das Selbe“ zusammenfassen lässt?

In diesem reduktiven Projekt, das scheinbar dem Selbst eines jeden Menschen in der Moderne zu immer größerer Autonomie und Differenziertheit verhilft, lauert dann aber die Gefangenschaft, die sich als Rolle, als Suche nach einer Identität, als Ausschluss alles Anderen bestimmt. Die darin angestrebte Autonomie wehrt das Widerständige, das nicht Einordnenbare, das Fremde und grundsätzlich Unverständliche, das Ereignishaftes, das ungeplant, zufällig, mysteriös und seltsam geschieht, ab, denn es stört die behauptete Autonomie. Und je mehr wir das vermeintlich autonome Selbst stärken, desto weniger wird es sich als das erfahren, was es auch noch sein könnte. Der Siegeszug des Selben setzt auf den Narzissmus eines „Ich denke“, das sich als *Mono-Log* der Seele in die Universalität der Erkenntnis einschreibt. Hier ist kein Platz mehr für Anderes. „Die Identifikation des Ich – die wunderbare Autarkie des Ich – ist die natürliche Form für die Umschmelzung des Anderen in das Selbe.“ (Ebd., 189) Sie wird vermittelt durch einen Rekurs auf das Neutrum, indem das Andere Thema und Objekt wird, es wird zum Begriff und in die Netze der Bedingungen a priori eingefangen, d.h. aus der Singularität des Ereignisses selbst herausgelöst, um es der Allgemeinheit von Wahrheit und Wissenschaft anzuvertrauen. Hier wurzelt der Beginn eines Wahns von Macht und Selbstherrlichkeit, eine Selbstbehauptung, die das Andere nur duldet, wenn seine Selbstständigkeit aufgehoben wird. „Die Vernunft, die das Andere reduziert, ist Aneignung und Macht.“ (Ebd., 190).

Der Hass gegen Fremde, gegen Andere – und das sind dann immer auch die anders Denkenden, die nicht in ihrem Zwang nach einem Selben es uns, diesen Anderen im Selben, gleichtun –, ist bloß ein äußerster Ausdruck der Selbstbehauptung. Er tritt geradezu naturnotwendig dort auf, wo man stets dem Selben vertraut. Insoweit sind

Übergriffe gegen Andere überall dort zu erwarten, wo eine Kultur in ihrem Selben verharrt.

Aus der Sicht eines Beobachters ist das Selbe jene Konstanz der Dinge, die in den Vorstellungen sind, jene Permanenz der Objekte, die im Denken umherschwirren, die uns trotz eines Wandels von Erscheinungen immer von denselben Dingen oder Vorstellungen sprechen lassen. Hier erscheint eine Symbolik, denn das Selbe hat sich festgemacht an konventionellen Vorstellungen, die symbolisch ausgetauscht werden. Ich habe in der ersten Kränkungsbewegung diese Wirkungsweise des Symbolischen bereits beschrieben. Das Symbolische erlaubt eben durch seine Identitätssetzung, durch seine Verdinglichung im Denken, den Prozess des Denkens selbst anzuhalten, ihm Bezugspunkte zuzuweisen und zugleich zu einer Distanz zu gelangen. Solche Distanz löst die Verschwommenheit einer sinnlichen Empfindung, eines unmittelbaren Erlebnisses auf, indem sie als theoretische Vorstellung in ein Wissen übergeht, das den Blick auf das eigene Denken überhaupt erst freigeben kann. Hieraus können alle möglichen Blickweisen entstehen. Idealisierende Blicke z.B. verklären die menschlichen Vorstellungen, wenn sie in den Bezugspunkten nach absoluten Idealen oder Ausgangspunkten suchen, von denen her eine vollkommene Welt konstruiert wird.

Schwieriger wird solche Konstruktionsarbeit, wenn man wie Levinas im Anschluss an Husserl davon ausgeht, dass die Intentionalität des Bewusstseins hierbei entscheidend ist. Intentionen des Bewusstseins sind nämlich vielschichtiger als bloße Subjekt-Objekt-Verhältnisse, die sich nur auf Dinge richten. Erkennen wir an, dass solche dingliche Vermittlung immer an ein intentionales Bewusstsein, d.h. an Menschen, die etwas wollen und hierin erleben, geknüpft ist, dann tritt der Prozesscharakter der Konstruktion stärker in den Vordergrund.

Es ergibt sich zunächst die Frage, ob die Intentionen selbst begrenzt und vielleicht wie Dinge aufzufassen sind. Sind es abgeschlossene Strukturen mit eindeutigen Elementen und deren Zusammenwirken? Hier schließt Levinas insbesondere an Husserls „Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins“ an, um zu betonen, dass die Zeit nicht aus einem zeitlosen Blick entwickelt wird, dass sie keine unbewegliche Ewigkeit für ein unbeteiligtes Subjekt darstellen kann (ebd., 168). Erst im Erleben selbst bilden sich jene Konstruktionen, mit denen das Subjekt seine Welt und Zeit formt. Damit aber ist das eben behauptete Distanzproblem in Frage gestellt, denn wie soll das Subjekt hier noch zu einer klaren Distanz gelangen? Im Sinne Heideggers ist für Levinas das Subjekt und sein Dasein in der Endlichkeit seiner Existenz gefangen. Es gibt keine höheren oder irgendwie absoluten Anweisungen von außen, um ihm seinen Weg zu weisen. Darin aber sieht Levinas nun das Problem, dass sich dann das Subjekt auch nicht auf irgendeine transzendente Idee des Guten, des Unendlichen usw. berufen kann, um in seiner Existenz zu dem zu kommen, was vorgesehen ist. Vielmehr ist es nun in seinem Existieren durch die Anonymität dessen, was als Existieren geschieht – im Sinnes eines „Es gibt“ – bedroht. Darin kann das Dasein zum Ort des Entsetzens werden, weil es ohne Grenzen ist (vgl. Levinas 1989, 25). Dieses Existieren ist wie eine schlaflose Nacht, wie eine endlose Gegenwart ohne Orientierung, wie eine Dauer, wie ein Fluss, der in seiner Bewegung weder Einheit noch Identität zulässt. Es ist das Fehlen der Grenzen.

Beziehe ich dies auf einen Beobachter zurück, dann siedelt solche grenzenlose Erfahrung offenbar nicht mehr im Symbolischen, das ja gerade Grenzen bezeichnet, auch wenn wir hier das Grenzenlose selbst symbolisch umschreiben. Aber diese Um-

schreibung ist bereits Grenze einer Erfahrung, deren Grenzenlosigkeit bloß Ahnung bleibt. Für Levinas ist es in der Tat schwer, diese Erfahrungen zu umschreiben, weil sie mit Begriffen wie Nichts, Angst, Ekel, Absurdes zwar angedeutet, aber nur unzureichend erfasst sind. Und eben auf dies Unzureichende kommt es an. Dabei gibt es zwei Zugänge für Levinas, um sich diesem Unzureichenden anzunähern und es phänomenologisch zu situieren.¹

Wenn ich aus der Spur des Selben hinaus will und die Grenze der symbolischen Zuschreibungen, die sich ewig gleich zu bleiben scheint, verlassen möchte, um das Unzureichende, Grenzenlose zu erfahren, dann komme ich zum Anderen. Aber wo ist dieser Andere situiert?

In seinen Arbeiten bis zu „Totalität und Unendlichkeit“ (1987) sucht Levinas eine Antwort jenseits der Phänomenologie. In ihr nämlich haben wir einen Beobachter und eine Beschreibung, die ja im Selben verharrt, in einer Immanenz, aus der man herauskommen muss, wenn man den Anderen finden will. Gleichwohl hat Levinas dann später – und teilweise vorbereitend auch schon in einigen früheren Arbeiten – auch die andere Blickrichtung eingenommen: In dieser sucht er den Anderen im Bewusstsein und damit innerhalb einer Phänomenologie (vgl. insbesondere Levinas 1992 b). Ich kann dieser ausdifferenzierten Philosophie hier nicht hinreichend genug nachgehen, sondern ich will nur Auszüge daraus thematisieren. Die Auswahl richtet sich allein daran aus, inwieweit bei Levinas ein Beobachterstandpunktwechsel für die Erfahrung von Selbst und Anderem als Anregung für meine konstruktivistische Sicht gewonnen werden kann.

Nehmen wir die Betrachtung ein, dass der Andere ganz herausfällt aus der Immanenz einer phänomenologischen Betrachtung und damit einer symbolischen Einordnung in ein Selbes. Geschieht dies, dann erscheint der Andere hier in einer transzendierenden Wirkung. Es ist ein *systemtranszendent* Anderer, wenn wir als System die Beziehung von Selbst und Anderen auffassen. Denn der Andere transzendiert, dass dieses System aus der Sicht eines Selben nicht aufgeht. Er relativiert damit das Selbst, das sich im Selben zu situieren versucht.

Wechseln wir die Betrachtung auf die Begegnung des Anderen innerhalb einer phänomenologischen Betrachtung, dann erscheint er im Erleben des Subjekts als eine intentionale Analyse des Bewusstseins. Denn nur in dieser finden sich jene Beweggründe, die wir mit Mitteln einer bloßen Verobjektivierung nicht fassen können. „Vielleicht teilt sich dieses Leben, das Sinn verleiht, anders mit und setzt für seine Offenbarung Beziehungen voraus, die nicht mehr Objektivationen, sondern Gesellschaft sind!“ (Levinas 1992 a, 138) Aber Levinas beschäftigt sich nicht auf einer soziologischen oder konkreten Ebene mit gesellschaftlichen Beziehungen, sondern abstrahiert diese auf ethische Fragen. Dabei konstruiert Levinas ein Weltbild, das besonders Heidegger verpflichtet ist. Er geht davon aus, dass es die Aufgabe der Philosophie ist, aus der Existenz heraus zum Existierenden und von diesem zum Anderen zu gelangen. Die Argumentationsfigur ist dabei folgende: Gehen wir in die Phänomene selbst hinein, d.h. reduzieren wir uns nicht immer wieder auf das Selbe, das wir bloß wiederholend zu erfahren wünschen, sondern stellen uns einer Analyse, die das Verschwinden eines jeden Seienden fingiert, dann braust ein anonymes Existieren auf, das durch keine Negation – also durch kein Denken – überwunden werden kann. Dies ist der Ort des *Es gibt*. Es brauchte einige Zeit, ihn zu entdecken. In der griechischen Philosophie wurde die Meinung bekämpft, um durch ein Wissen ersetzt zu werden. In der

¹ Vgl. dazu z.B. Strasser (1978), Krewani (1992, 17 ff.).

Meinung gibt es eine Existenz des jeweils Anderen, die bekämpft wurde, um zum Selben zu kommen. Hier wird der Ort des *Es gibt* bekämpft, indem das Denken alles Mannigfaltige unter Gesichtspunkte der Einheit und der Selbigkeit stellt. So gewinnt das symbolisch wissende Subjekt Macht über das Existieren, es hebt die Andersartigkeit der Existenz symbolisch auf. Die Symbole – so schreibe ich den Begriff des Selben von Levinas um – sichern Dauerhaftigkeit und eine konstruktive Ordnung des Seienden, die als Sein oder Existenz selbst gedacht werden. Von hier aus sind dann auch alle Verstellungen möglich: Dem Wissenden kann es auf einmal so erscheinen, dass er im Selben bloß für sich die Welt eines Seins „an sich“ nachempfindet und widerspiegelt, dass er dabei seinen eigenen konstruktiven Anteil vergisst. Dabei ist sein Vorgehen, aus der Distanz einer Fremdbeobachtung, durch und durch konstruktivistisch, denn die Selbigkeit als Konstrukt von jeweiligen Verständigungsgemeinschaften schafft sich alles Seiende in Begriffen und Aussagensystemen, die als identifizierende Akte eines Ichs erscheinen. Husserls Phänomenologie ist für Levinas die Spitze solcher Erscheinung, denn in ihr wird die Egologie des Identität setzenden Subjekts zu einer Philosophie des Selbstbezugs.

Wo aber bleibt darin der Andere? Was ist überhaupt seine Andersheit? Ist der Andere nicht, so wie wir es bei Hegel gesehen haben, durch ein Selbst bestimmt, um überhaupt als Anderer vorzukommen? Wenn beide Positionen aber miteinander vermittelt sind, kann es dann so etwas wie absolute Andersheit geben? Oder anders gefragt: Ist jeder Andere nicht auch bloß wieder ein Selber?

Levinas findet hierfür eine eigentümliche Antwort, indem er Selbst und Anderen radikal trennt. Beide existieren unabhängig voneinander, so dass auch das Etwas, was sie miteinander vermittelt, eigentlich nicht vermitteln kann.

In dieser radikalisierten Trennung zwingt Levinas uns als Beobachter von Anderen dazu, zunächst absolut auf die Unabhängigkeit zu schauen. Über diese transzendieren wir den Anderen, weil wir anerkennen müssen, dass er uns nicht einverleibt werden kann. Levinas macht dies am Beispiel der Bedürfnisse deutlich. Habe ich ein Bedürfnis, dann scheint mir als Selbst etwas zu fehlen. Ich suche dieses Fehlen zu kompensieren, zu sättigen, zu befriedigen. Dies geschieht, indem ich mir etwas einverleibe, eine Erfüllung finde. Als Natursubjekt bin ich voller solcher Bedürfnisse, die wie Hunger, Schlaf und Triebbefriedigungen mich auf den Kreislauf von Bedürfnis und Bedürfnisbefriedigung werfen, in dem ich munter zirkuliere, ohne über mich hinauszukommen. Es ist dies nämlich ein relativ abgeschlossenes System von Wiederholungen, das immer auf dasselbe hinausläuft. Und weil es so ist, hat darin der Andere gar keinen Platz. Denn hätte er Platz, dann wäre er kein Anderer mehr, sondern in ein Selbes einverleibt.

Demgegenüber übersteigt das Begehren diesen natürlichen Kreislauf. Es richtet sich auf Ziele, die durchaus in einem Anderen angelegt sein können, die aber zugleich unendlich sind, denn es gibt nicht wie bei den Bedürfnissen klar abgesteckte Wiederholungen oder banale Endlichkeit. Es gibt für das Begehren kurzum kein erreichbares Ziel, damit auch keine direkte Befriedigung, sondern so etwas wie eine Vision. Das Begehren wird daher von Levinas auch als „Intentionalität des Affektiven“ (ebd., 239) bezeichnet. Es zielt auf das Fremde, das über den Kreis unserer Heimat hinausreicht (ebd., 185). Hier ist die Chance, den Anderen als „tatsächlich“ Anderen zu denken, ihn nicht zugleich unter die Dominanz des Selben zu stellen und unseren Bedürfnissen einzuverleiben.

Damit allerdings hat Levinas ein Problem aufgeworfen, das die Frage aufkommen lässt, inwieweit Bedürfnis und Begehren tatsächlich so geschieden sind, wie es seine Kon-

struktion plausibel machen will. Ist zwischen Selbst und Anderen eine solche Kluft und mangelnde Vermittlung, dann muss von vornherein das Begehren in sich als Begrenzung ruhen. Das Begehren nämlich geht gegenüber dem Subjekt von den Gegenständen aus, die auch als Anderes erfahren werden, ohne gleich einverleibt und zum Selben gemacht werden zu müssen. Dann aber muss das Ich irgendwie zuvor schon in sich so abgeschlossen situiert sein, dass es die Andersartigkeit als Fehlstelle, als Loch, als Riss und Vision eines Begehrens ohne Einverleibung spürt. Wie aber soll dies geschehen?

Eine solche Begegnung beschreibt Levinas durch das Antlitz. In ihm erscheint der Andere, hier zeigt sich in Raum und Zeit das Andere, das als Anderes erfahren werden kann. Beziehen wir es auf das Begehren, dann ist ein Antlitz zugleich Ort der Unendlichkeit. Es ist ein Ausdruck und damit aber auch zeitigend, denn es ist Auswahl aus den unendlichen Möglichkeiten.

Nehmen wir die Bestimmungen des Antlitzes nach Levinas, dann ist es nicht an Kontexte gebunden, aus denen heraus es verständlich wird, sondern durch sich selbst bedeutsam. Diese Selbst-Bedeutung verhindert, es in ein Muster des Selben einzuordnen. Damit mag eine Überforderung angezeigt sein, denn wir suchen in der Begegnung mit Anderen immer auch nach Einordnung, um in das Gefängnis des Selben zurückzukehren. Aber die Erfahrung des Antlitzes zeigt zugleich die Vergeblichkeit dieses Versuches, wenn wir auf das Begehren vertrauen. „Das Begehren des Anderen entsteht in einem Wesen, dem nichts fehlt, oder genauer, es entsteht jenseits all dessen, was ihm fehlen oder was es befriedigen kann.“ (Ebd., 219) Die Begegnung des Anderen besteht darin, dass ich ihn nicht besitze. Ich könnte ihn als Ganzes nur negieren, wenn ich ihn töten würde. Aber damit könnte ich keinen Sieg über den Anderen erringen, weil er mir so entkommt. Deshalb bedeutet die Gegenwart des Antlitzes, dem Anderen von Angesicht zu Angesicht gegenüberzustehen, ihn nicht töten zu können (ebd., 116 f.). So mag mich über den Blick des Anderen die dadurch hergestellte Beziehung schockieren, weil sie mich in Frage stellt, mir neue Quellen meines Selbst eröffnet, neue Perspektiven lehrt. Der Andere mag also aus einem Kontext mir begegnen, aber er kommt nicht nur aus Kontexten, die mir ja schon immer ein Selbes markieren. Er erscheint unmittelbar als Antlitz. Er steht, mit anderen Worten, in den Horizonten der Welt, die unsere Kontexte sind, aber er tritt eben auch direkt ein. So „spricht“ das Antlitz, bevor die ersten Worte gewechselt werden, bevor die ersten Kon-Texte greifen. So stellt sich die Beziehung zu einem Antlitz auch mehr als Beziehung zu einer Tiefe her als zu einem Horizont, es ist ein Loch im Horizont. Es ist ein Loch, das vielleicht nicht nur durch die personale Begegnung, sondern auch in Dingen erfahren werden kann. In der Kunst z.B. versteckt sich eine Tätigkeit, die den Dingen ein Antlitz verleihen kann. „Ist die Fassade eines Hauses nicht ein Haus, das uns ansieht?“ (Ebd., 118) Wir sind an Sartres Existenzialismus erinnert, in dem uns die Fenster in einer Straße stets schon anschauen. Setzt sich nicht besonders in der Kunst eine unpersönliche Gangart nach Faszination und Magie in Szene, die nicht im Selben aufgeht? Hier ist das Antlitz eine Herausforderung gegen die Ordnung des Selben. Und es ist ein philosophischer Protest gegen die Theorien des Selben, wenn Levinas das Antlitz als moralisches Bewusstsein, als Bedingung des Bewusstseins überhaupt anruft, als Unmöglichkeit zu töten, als Beziehung zum Anderen und zu mir selbst als Antlitz in einer Denkfigur, die nicht im Verstehen aufgeht, sondern eine Beziehung zum Unendlichen als nicht zurückführbare Beziehung ist (ebd.).

In seiner Rückwendung zum Unendlichen, die Levinas auf Descartes zurückführt (vgl. ebd., 196), verstrickt er sich allerdings in eine isolierende Immanenz des „Ich denke“, wie sie schon für Descartes „Diskurs über die Methode“ und für die „Meditationen“ typisch ist. Eine kurze Skizzierung der Position Descartes soll dies verdeutlichen.

Der „Diskurs über die Methode“ beschreibt die Gewinnung sicherer Erkenntnisse im Rahmen einer philosophischen Autobiografie. Descartes schildert, wie er vergeblich versuchte, die Quellen seines Wissens aus den üblichen Bücherstudien seiner Zeit abzuleiten. Zweifel, Irrtümer, Skepsis zeigen Lernversuche, sich eine Wahrheit aus dem Lernen zu gewinnen. Weder Fremdsprachen noch Literatur, Mathematik, Ethik, Philosophie haben ihm geholfen, auch nicht Jurisprudenz oder Medizin, sichere Erkenntnisse zu gewinnen. Überall gibt es Streit, überall Zweifelhafte. Diese Einsicht nun scheint dazu zu führen, dass wir alle Studien aufgeben müssen. Aber was bliebe? Es ist der Blick zurück von den Büchern auf das Leben, was als erste Lösung erscheint. Es ist das große Buch der Welt, was sich ihm öffnet. Hier handeln die Menschen, so dass es kein Herausreden und Herumreden geben kann, denn im wirklichen Leben muss man sich entscheiden, wenn man überleben will. Doch auch hier wird die Suche enttäuscht. Auch hier schwieg die Gewissheit und zeigte sich allüberall Verschiedenheit in den Handlungen der Menschen. Vorurteile tauchten auf, so dass der Zweifel an den Urteilen allenfalls gestärkt statt beseitigt wird. Was bleibt?

Descartes wendet seine Suche zurück ins Ich. Nach all den vergeblichen Versuchen in äußeren Verhältnissen, suchte er schließlich im Inneren des Ichs nach jenen Ursprüngen, die sicher Erkenntnisse bezeichnen. Hier entsteht die Position des „Ich denke, also bin ich“. Es ist eine Selbstgewissheit des Denkens, die in einer Verabsolutierung der Seite des Selbst wurzelt. Descartes unternimmt durch seine Reisebeschreibung eine Reinigung der Tafeln der Welt, indem er eine letzte findet, die ein reines Ich aufrichtet und Geist (res cogitans) vom Körper (res extensa) trennt, obwohl er sie in Annahme und Beweis Gottes wieder zusammenzuführen sucht.

Trennung nun ist auch bei Levinas das Thema, denn um den Anderen als absolut getrennt vom Selbst zu sehen, benötigt er eine Gehirnwäsche des Menschen, die seine möglichen vermittelnden Interaktionen mit Anderen zunächst bewusst übersieht.¹ Es gibt ein reines Ich, wenn es denn einen reinen – von diesem Ich getrennten – Anderen geben soll. Und in diesen getrennten Sphären gibt es eine Intentionalität, die sie belebt. Dies zeigt sich deutlich in der Unendlichkeit. Bereits bei Descartes unterhält das Ich, das denkt, eine Beziehung zur Unendlichkeit. Bei Levinas nun kann die Intentionalität, die die Idee des Unendlichen belebt, mit nichts anderem verglichen werden (ebd., 196 f.). Indem ein Ich, das die Andersheit des Anderen anerkennt, das Unendliche denkt, denkt es immer mehr, als es denkt. Eine Reduktion des Unendlichen auf die Idee des Unendlichen wäre ja auch wiederum eine Reduktion auf ein Selbes, was Levinas vermeiden will. Darum wischt er wie Descartes alle Bücher und eingeschriebenen Zeichen

¹ Es gibt allerdings auch die von Levinas zugestandene andere Seite, die das Gesellschaftliche, die Beziehungen, dem scheiternden Objektivismus entgegensetzt, wie ich oben zitierte. Doch wird dieser Ansatz von Interaktivität nur angedeutet und verschwindet hinter der größeren Denkfigur der Trennung. An Descartes wie der gesamten abendländischen Philosophie kritisiert Levinas die Enthüllung des Anderen, indem dieser seine Andersheit verlieren soll. Das ist eine Philosophie des Seins, der Immanenz. Es geht hier immer nur darum, wie die Odyssee als Prototyp abendländischen Denkens zeigt, in seine Heimat zurückzukehren (vgl. ebd., 211). Und dennoch bleibt das Problem, dass in der Idee der Trennung Levinas nun genau eine der Vorstellungen des Selben auch für sich übernimmt, wenn er an einen Philosophen des Selben - an Descartes - anschließt.

aus, um zu einem reinen Ich und reiner Andersheit zu gelangen, damit diese mir über das Unendliche, das ich dabei nicht reduzieren kann, als das absolut Andere erscheinen mag.

Diese Argumentation ist eine Kunstform. Sie ist wie eine Dichtung eine Konstruktion, die sich von einem ver-rückten Blickpunkt her ergibt. Ihre transzendierende Kraft gewinnt sie aus einer Konstruktion, die Selbes und Anderes uns entgegensetzt, so dass wir als Beobachter verblüfft schauen. Denn all unsere Lebenserfahrung und Sozialisation scheint uns ja zu gebieten, jedes Andere irgendwie zu integrieren, zu verstehen und damit in einer Ordnung zumindest von Ideen uns untertan zu machen. Nach Levinas Gehirnwäsche aber sollen wir es als das anerkennen, was wir eben gar nicht kennen können.

Es ist für eine Beobachtertheorie lehrreich, wie Levinas um Worte ringt, diese mögliche Trennung zu beschreiben. Seine Umschreibung scheint mir in anderer Terminologie und konstruktivistischer Deutung leichter verständlich zu werden.

Da ist zunächst die symbolische Ordnung, die wir aus der ersten Kränkungsbewegung kennen. In ihr läuft in der Tat alles darauf hinaus, auf ein Selbes reduziert zu werden. Ich hatte hier im Anschluss an Hegel vom Eins gesprochen, das den vielen Auchs entgegengtritt. Verstand und Vernunft versuchen, wie es Hegel in der „Phänomenologie des Geistes“ darlegt, diese Ordnung sicherzustellen, um ein ruhiges Reich von Gesetzen zu finden, das wie ein stetes Abbild symbolischer Ordnung fungiert, obwohl es sich doch nie vollständig hierin erschöpfen kann, sondern beunruhigt bleibt. Solche Beunruhigung führt zu immer neuen Vernunftweisen, das Selbe zu situieren.

Was aber ist jene Vision des Antlitzes? Es mündet letztlich in eine neue Ontologie des Unendlichen, eine abstrakte Moralität, die sich wie das „Ich denke“ Descartes zu einer absoluten Position wird. „Auf die Idee des Unendlichen ist nur eine ex-orbitante Antwort möglich.“ Hier erscheint ein Denken, das mehr denken müsste, als es denken kann, das über seinen eigenen Tod hinausgehen müsste, weil es sein Vermögen zu übersteigen hätte, seine Zeit, denn es ist nicht gleichzeitig mit dem Verstandenen. „Mehr verstehen, als man versteht, mehr denken, als man denkt, das denken, was sich vor dem Denken zurückzieht, heißt begehren; aber begehren mit einem Begehren, das sich im Gegensatz zum Bedürfnis erneuert und um so brennender wird, je mehr es sich vom Begehren nährt.“ (Ebd., 257) Über den Tod hinausgehen aber bedeutet Opferung, es ist für Levinas die Großmut eines Opfers, das nichts berechnet, weil es eben auf das Unendliche geht.

Damit aber gewinnt das Andere eine fast religiöse Gestalt, die in einer Art Nächsten-Liebe erscheint, in diese aufgeht, in einer idealen Vision des Antlitzes alle ihre Erinnerungen, ihr Gedächtnis, ihre Vermittlungsarbeit – ihre Sozialisation – vergisst, um in einer abstrakten Botschaft zu enden. Es ist eine Botschaft der Distanz, die in Zeit erfahren wird. Es ist eine Distanz zum Sinnlichen, denn der Andere geht nicht in den Sinnen auf, sondern benötigt Distanz zu jedem Bedürfnis oder sinnlicher Inbesitznahme. Und in der Zeit endet alles Sinnliche ohnehin in einer Abstraktion: Denn Bewusstsein und Zeit, so argumentiert Levinas in „Totalität und Unendlichkeit“, fallen ineinander, sind synonym. Nehmen wir Gott in einer seiner Gestalten als ein solches Antlitz, dann erscheint gerade in ihm ein Begehren, das jene Unendlichkeit imaginieren lässt, die in ihrer profanen Rolle bloß etwas Unverstandenes ist.

In „Totalität und Unendlichkeit“ beschreibt Levinas zunächst die Distanz vom Sinnlichen, indem der Mensch über Genuss, Arbeit und Besitz, schließlich Vorstellung und

Theorie sich immer mehr vom Sinnlichen entfernt, worin sich ein Selbst aufrichtet. Darin aber entdeckt er zugleich das Andere, denn um den Sinn seiner Vorstellungen zu erfahren, die sonst nur in sich zirkulieren, benötigt er den Anderen. Einerseits also soll das Selbe die Selbstständigkeit des Subjekts sichern, indem es abgeschlossen und getrennt von allen Anderen existiert oder sich diese Anderen einverleibt, andererseits aber erfährt es sich als Selbst darin abhängig vom Anderen, ohne den es nicht zu jener zeitlichen Verschiebung im Blick auf sich käme, die notwendig ist, um sich zu situieren. Das Unverstandene als Unverstandenes öffnet Spekulationen Tür und Tor, es lässt die Imaginationen ins symbolische Haus.

Problematisch jedoch ist, wie Levinas unterschwellig gerade hier in unhaltbare Projektionen verfällt, wenn er etwa das Weibliche als Bedingung eines Anderen beschreibt, der diskret und zurückgezogen eine Anwesenheit realisiert, die zugleich abwesend ist. Hier erscheint die Imagination des Weiblichen als dunkle Ahnung, das „ewig Weibliche“, das eine Zeit eröffnet, aber selbst noch nicht gegenständlich für diese Zeit steht, sondern sich als Anderes ständig entzieht. Das Geheimnis des Weiblichen erscheint wie ein Tor in die Zeit, eine Öffnung in die Zukunft. Aber wessen Zukunft? Es ist erstaunlich, wie wenig Levinas die Funktionalisierung des Weiblichen als ewig desselben bemerkt, eines begehrten Bildes der Männerwelt, die hierin Zauber und Erotik als intentionale Affektionen projizieren, um diese Gefühle als Universalkonstruktion für Unendlichkeit und Zukunft schlechthin ausgeben zu müssen. Erneut – mit Levinas gegen Levinas – eine Reduktion des Anderen auf das Selbe.

Das Ver-rückte an dieser Sicht ist, dass sie den Anderen entwirft, ohne ihn in einer Beziehung zum Selbst zu denken. Vermittlung wird abgelehnt, Trennung wird thematisiert. Intersubjektivität und Interaktion erscheinen nicht als angemessener Zugang zum Anderen, sondern als Kolonisation des Anderen durch das Selbe.

Sehen wir diesen Vorgang als eine Konstruktion von Selbst und Anderem, dann erkennen wir auch, dass Konstruktionen ihre eigenen Wege gehen können und Gegensätzlichkeiten als Konstrukte in die Zirkulation unseres Wissens und Ahnens schicken. Es ist die Freiheit unseres Konstruierens, die sich zum Drang steigert, radikal auf uns zu denken. Es bleibt aber immer wieder das Symbolische, das solche radikale Trennungsarbeit durchaus verträgt. Levinas eröffnet uns einen neuen Blickwinkel, wenn er seine Einwendungen gegen das Symbolische als Transmissionsriemen des Selben richtet. Aber er eliminiert dabei den Anderen aus seinen Interaktionen, indem er ihn vor allem als Fremdes, als Unendliches, als ein Letztes und Absolutes vorführt. Was aber ist mit jenem Anderen, den wir mit Hegel als Grundvoraussetzung des Wechselspiels mit dem Selbst einführten? Auch Levinas muss ja zugestehen, dass es Kommunikation in Kontexten neben der Erfahrung und Begegnung des Antlitzes gibt. Wie ordnet sich diese dann aber ein? Wo fließen die Übergänge, wo erfahren wir die Grenzen?

Hier wird sein Konzept widersprüchlich, denn es bekämpft das Symbolische, das immer als dasselbe daher schleicht, mit einer eigenen symbolischen Sicht. Diese benötigt Generosität, die vom Egoismus absieht, um mit dem Anderen *als Anderem* (als Subjekt *und* Objekt) dann doch zu sprechen. Ist dieses Sprechen dann keine Einverleibung in ein Selbes mehr? Es soll uns ein Antlitz erscheinen, das nicht bereits durch unsere symbolische Perspektive erfahren wird. Aber ist dies nicht eine Illusion? Ist nicht der Völkermord des 20. Jahrhunderts der genaue Gegenbeweis, dass wir das Antlitz nicht mehr erkennen – vielleicht im Sinne von Güte nie gekannt haben? Levinas führt den Völkermord auf die abendländische Fiktion, alles dem Selben unterordnen zu wollen,

zurück. Täuscht uns Levinas am Ende gar über den Anderen, wenn er ihn unter ein moralisches Diktum stellt? „Das wahre Begehren ist dasjenige, das durch das Begehren nicht befriedigt, sondern vertieft wird. Es ist Güte.“ (Ebd., 202) Und in Steigerung hierzu: „Das Begehren des Unendlichen hat nicht die gefühlsbetonte Selbstgefälligkeit der Liebe, sondern die Strenge der moralischen Forderung. Und die Strenge der moralischen Forderung wird nicht rücksichtslos aufgezwungen, sondern ist dank der Anziehungskraft und der unendlichen Erhabenheit des Seienden selbst, dem die Güte gilt, Begehren.“ (Ebd., 207)

Damit erscheint ein asketisches Ideal, was schon Nietzsche zu Recht in der „Genealogie der Moral“ skeptisch stimmte. Es ist das Auftreten eines Selben, das man als Schuldgefühl gegenüber Anderen bezeichnen könnte und dessen Anziehungskraft als ein allgemein Menschliches gepriesen wird. Es ist aber damit auch bereits die Kolonialisierung dieses Anderen, der im Begehren des Theoretikers nicht so frei und unvermittelt als Antlitz erscheint, wie es nach Levinas sein sollte.¹ Denn der Theoretiker benötigt diesen Anderen als Konstrukt, um sich ein letztes reines Begehren zu erfinden, das in einer Welt schwindender Werte wenigstens noch Generosität und Güte verspricht. Es ist ein Begehren ohne Befriedigung, das sich als Idealität erlebt und ein Reich der Erhabenheit eröffnen soll (ebd., 201). Das ist die Suche nach einem neuen Vaterland (ebd., 202). So wird die Objektivität von Welt zwar ausgehöhlt, um nun aber in neuer Dimensionierung als eine Festlegung auf Güte zu erscheinen, die Begehren sein soll. Die Gedächtnistafel wird gelöscht, die sinnlichen Tafeln der Erinnerung werden getötet, die soziale Begegnung und Formung ebenso, um über diesen Mord ein Konstrukt zu gebären, das wie Platons Idee des Guten einen letzten Halt gebietet.

Aber Levinas hat in seiner Übertreibung des Gegensatzes von Selbst und Anderen durchaus ein Spannungsverhältnis erfasst, über das noch weiter zu reflektieren lohnt. Mir scheinen die Begriffe, die ich bei Sartre herausgestellt habe, besonders geeignet, Levinas in seinem eigenen Konzept weiter zu treiben, den Anderen noch deutlicher zu situieren.

Über das Symbolische hinaus ist es erstens das Imaginäre, das in der Erfahrung des Anderen erscheint. Wenn nämlich der Gegenstand einer äußeren Welt, das Antlitz, in mir als Selbst eine Erschütterung auslöst, die ich nicht ausschließlich auf das Selbe zurückzuführen vermag, dann muss ich in meinen Vorstellungen imaginär betroffen sein. Nun aber wendet Levinas gerade gegen die Vorstellungen ein, dass sie verführen, sich auf das Selbe zu reduzieren. Dies aber sind symbolisch geformte Vorstellungen, die sich – so lautet meine Argumentation – radikal vom Imaginären unterscheiden. Das Imaginäre also müsste Vorstellungen bezeichnen, die sich selbst noch nicht bezeichnet haben. Der Begriff des Unendlichen geht hier deutlich ein, denn das Unendliche, das ich denke, ist bloß eine symbolische Figur, die imaginär in die Löcher der Horizonte zurückfällt, in denen ein Begehren siedelt, das sie ständig neu mit intentionalen Affekten verknüpft. Dann aber ließe sich sagen, dass Menschen sich zwar zwischen Selbst und Anderem symbolisch vermittelt denken und kolonialisieren können, dass aber immer auch eine Spur des Imaginären als eine Spur des Anderen bleiben mag, die dieses verunsichert. Und solche Verunsicherung mag sich dann auch durchaus symbolisch formulieren lassen, wie ich es hier in diesem Text beschreibe. Sie kann dabei

¹ In „Totalität und Unendlichkeit“ ließe sich dies insbesondere auch für den Abschnitt „Jenseits des Antlitzes“ zeigen, in dem Levinas auf die sinnliche Liebe eingeht. Levinas erkennt zu wenig, dass die Selbstaufgabe des Ichs bloß imaginär bleibt und sich nur illusionär ins Symbolische wandelt.

auf dem Hinter-Grund einer Intuition, die das Symbolische übersteigt, verstanden werden.

Nun ist das Imaginäre aber bei Levinas in die Figuren des Selbst und des Anderen eingeschlossen gedacht, es ist bei ihm auch getrennt gedacht, unvermittelt. Aber ist das Imaginäre ein Unvermitteltes?

Das Imaginäre, das ist eine wesentliche Kernaussage des interaktionistischen Konstruktivismus, ist gerade nicht das Unvermittelte, sondern das mit den Anderen sich vermittelnde. Hier erscheint der Begriff des Begehrens von Levinas als problematisch. Er blendet die eigene Bedürfnis- und damit Triebstruktur, die ich in der dritten Krümmungsbewegung noch ausführlich thematisieren will, aus, und reduziert sich so letztlich auch auf ein symbolisch Selbes, das er mit Begriffen wie Antlitz oder Unendlichkeit umschreibt. Ich werde später ausführlich thematisieren, warum das Imaginäre ein interaktionistisch Vermitteltes ist. Im Imaginären kann das Begehren gewiss nicht Trennung im Sinne einer Isolierung auf ein reines Selbst oder Anderes sein, denn die Imagination ist ja gerade Vermittlung eines Bewusstseins mit Anderen. Hierzu wird Lacan einen Weg über Levinas hinaus weisen (vgl. Kapitel II. 3.5.).

Damit haben wir eine erste Deutungsmöglichkeit: Wenn ich den Anderen nicht sogleich symbolisch meiner Rede, meiner Sprache und meinen ordnenden Blicken als ein Selbes einverleiben will, dann scheine ich das Reich des Symbolischen verlassen und mich dem Imaginären hingeben zu müssen. Aber was finde ich im Imaginären? Es sind Vorstellungen, Bilder und intentionale Affekte, die sich noch nicht symbolvermittelt zwischen mich und den Anderen geschoben haben. Aber dann sind dies Ereignisse, die nur in mir selbst ablaufen, was den Anderen bloß ein weiteres Mal verfehlt. Es ist ja mein Begehren, das sich bedürfnishaft auf Andere richtet. Gibt es denn hier ein Begehren, das sich selbst soweit zurücknimmt, um sich als Projektionsfigur für den Anderen zuzulassen? Wäre das Antlitz dann eine Projektion der Imagination auf ein menschliches Anrühren, das ich nur empfinde, weil ich selbst auch menschlich bin?

Wäre dies der Weg, dann müssten wir den Gedanken Freuds folgen, der diesem Begehren nachzuspüren versuchte. Aber Levinas beharrt gegen Freud ja gerade auf einer radikalen Trennung von Begehren und Bedürfnis. So könnten wir zwar zugestehen, dass das Symbolische das Imaginäre begrenzt und ausschließt und so den Anderen unterwirft, aber dass das Imaginäre es ebenso verstellt, weil es nur aus dem Begehren und Genießen des Selbst heraus agiert. Gibt es also noch einen dritten Weg? Was bleibt von der Erfahrung, die Levinas zu bezeichnen versucht?

Es ist eine Form des Wirklichen als Wirkung, die er beschreibt. Es ist das Phänomen eines Ereignisses, einer singulären Erfahrung, einer Realität hierin, die weder symbolisch noch imaginär vermittelt scheint. Sie ist nicht symbolisch, weil sie über das Denken hinausweist. Sie ist nicht imaginär, weil sie auch keine bloße Projektion eines Selbst oder seiner Bedürfnisse auf ein Anderes sein soll. Es ist damit die Wirkung einer Grenzerfahrung, die das Andere als Anderes nimmt, die als „reales“ Ereignis erlebt wird.

Wird dieses Andere symbolisch umgeformt, dann transzendiert es nicht mehr das Verhältnis von Selbst und Anderem, sondern wird in die identifizierenden Akte von Subjekten bloß eingebunden. Diese verstehen und erklären dann das Fremde. Wird es imaginär eingebunden, dann erscheint es als Begehren, das sich an Gefühle und Vorstellungswelten, an Objekte der Welt- und Produktionswirklichkeit ebenso wie an geistige Horizonte heftet, die zwar noch nicht klar zu sich gekommen sind, aber doch

bereits vermittelt mit Anderen erscheinen. Beides jedoch will Levinas nicht. Dann aber bleibt nur eine andere Umschreibung, die ich als Erfahrung eines singulären und realen Ereignisses bezeichnen will. Der Andere, der nicht auf ein Selbes reduziert wird, ist immer diese Grenzerfahrung. Es ist die Unmöglichkeit, ihn symbolisch vollständig zu bezeichnen oder imaginär ganz und abgeschlossen vorzustellen. Es ist der Versuch einer Abwehr dessen, was ich einleitend mit Hegel feststellte, dass nämlich die Vermittlung von Selbst und Anderem immer über ein Etwas geschieht. Aber dennoch erscheint nun auch hier ein Etwas, das wir bezeichnen: Zumindest ein Antlitz, das irgend etwas in uns weckt, von dem wir nichts wussten und das wir auch nicht näher bezeichnen können. Es ist das jeweils Andere.¹

Wo finden wir diesen Anderen? Wir erkennen ihn an seinen Spuren. Wir können ihn nicht in den Symbolen finden, denn Symbole beziehen sich auf eine symbolisierte Welt, in der sie erscheinen. Wie aber sollte darin ein Anderes, das sich der Entbergung und Verbergung grundsätzlich entzieht (ebd., 226), ein Abwesendes, das dennoch Grund einer Heimsuchung – durch ein Antlitz – ist, so situiert werden, dass es nicht schon durch den Beobachter, der beobachtet, in Kategorien gewandelt, in ein Selbes verwandelt wird? Allein dieses Bild verdeutlicht, dass es sich beim Antlitz nicht um ein direkt Sichtbares, um ein empirisch Abprüfbares handeln kann, das ein Beobachter klar und eindeutig erkennt. Es ist für Levinas eine Abstraktion, die als Heimsuchung oder Ankunft erscheint, sich aber zugleich nicht in den Horizonten der Welt festsetzen kann. „Das Wunder des Antlitzes rührt her vom Anderswo, von wo es kommt und wohin es sich auch schon zurückzieht.“ (Ebd., 227) Aber es ist keine Maske, die wir abziehen könnten, um in eine wahre Wirklichkeit zu blicken. Das Antlitz kommt aus einem Jenseits, aber wir unterliegen dem Verbot, dieses Jenseits als Welt hinter unserer Welt zu suchen, weil wir so eine letztlich gültige Ordnung des Seins noch voraussetzen müssten, die wir längst verloren haben. Was aber bleibt dann – nochmals gefragt – von diesem obskuren Anderen? Es sind bloße Spuren, die wir bemerken, die wir aber nicht kontrollieren können, wie es ein scharfsinniger Beobachter wünschen mag, sondern die als Spur bereits *unrichtig* sind (ebd., 228). Spuren im herkömmlichen Sinne werden in die symbolische Ordnung der Welt eingewoben. So hinterlassen wir überall Unterschriften, um über diese im modernen Geldverkehr die symbolische Welt der Wirtschaftsordnung zu bestätigen. Detektive suchen nach Spuren, um Täter im Ordnungssystem von Recht und Unrecht zu entlarven. Jäger suchen Spuren, um der Ordnungswelt der Jagd zu entsprechen. Alle diese Spurensucher zirkulieren in ihrem Ordnungssystem im Selben, Andersheit muss ausgeschlossen bleiben. Demgegenüber stören die „authentischen Spuren“, von denen Levinas spricht (ebd., 231), die Ordnung der Welt. Was aber sind jene authentischen Spuren? Trage ich sie ins symbolische Register eines Selben ein, dann sind sie schon verschwunden. Erfinde ich sie in meinen Imaginationen, dann bin ich schon in einem Selbst, das sie vereinnahmt hat. Wie aber kann ich Spuren an das absolut Andere binden? Es können nicht die Dinge selbst sein, denn allein durch sich hinterlassen diese keine Spuren. Oder zurück zum Antlitz: Wie erscheint es als

¹ Bei Levinas nun wird aber diese Sicht des Anderen teuer erkaufte, denn er vereinseitigt die Perspektiven auf jene Grenzerfahrung, die zwar als eine Bedingung der Erfahrbarkeit des Anderen wesentlich ist, aber im sozialen Leben nicht hierin aufgeht. Der systemtranszendente Andere bezeichnet noch immer die Suche nach einem Jenseits der Vorstellung, in dem irgendwie sicher die Erkenntnis situiert werden kann. Später hat Levinas (z.B. 1992 a, 120 ff.; 1992 b) den Anderen nicht mehr jenseits der Vorstellung zu bestimmen gesucht, sondern diesseits: im unmittelbaren Erleben. Um dieses aber zu analysieren, bedarf es einer Bestimmung der Intentionen, die den Sinn in die Vorstellungen tragen.

Spur des Anderen? Was in der Spur „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. Seine Spur *bedeutet* nicht sein Gefangensein – wie sie nicht seine Arbeit oder seinen Genuss in der Welt *bedeutet*; sie ist die Verwirrung selbst, die sich mit nicht zurückweisbarem Ernst eindrückt“ (ebd., 234 f.). Diese Spur ist damit schon Erinnerung an eine Begegnung in einer Bewegung, in einer Zeit, die aber zugleich in einer Gefangenschaft von Spur wurzelt, in der ein „Er“ erscheint,¹ eine Spur des Anderen, auf die wir damit symbolisch verweisen.

Hier nun wird die Widersprüchlichkeit unseres Vorgehens überaus deutlich: Einerseits wollen wir auf kein Selbes zurückgreifen, andererseits aber benötigen wir Kunstbegriffe, um in diesem Zurückgreifen selbst auf Anderes überhaupt verweisen zu können. „Auch der Andere also kann nicht erscheinen, ohne auf seine radikale Andersheit zu verzichten, ohne in eine Ordnung einzutreten.“ (Ebd., 241) Dieser Eintritt aber ist gefährlich, denn er erweckt die Illusion, nun das Fremde, das Andere, die Störung doch wieder in einem Universum von Bedeutungen aufzuheben und einzugliedern. Aber Spuren hinterlassen nicht nur Bedeutungen, sondern auch Leere und Verlassenheit (ebd., 243). Damit kehrt die Abwesenheit zurück, die im Antlitz zwar zu einem symbolischen Zeichen werden *kann*, aber in diesem Können nicht aufgeht. Daraus entstehen in der Verwirrung Rätsel, die man allerdings nur bemerkt, wenn man sich nicht in die Polster der symbolischen Register selbstgefällig zurücklehnt.

Also bleibt doch nur die Loslösung des Blicks aus allen vertrauten Kategorien, verstandenen Landschaften, gesicherten Kartografien und geöffneten Archiven, wenn der Andere anders bleiben darf, wenn sich das Sprechen darin zum Rätsel wird. Es ist das Rätsel der Subjektivität, die immer, wenn sie sich entbergen will, sich zu einem Wissen wendet, wohingegen ihre stets mögliche Verwirrung Rätsel erzeugt. Benennen wir das Jenseits, das wir nicht wissen können, weil es die absolute Andersheit ist, dann kommen wir schnell zum Begriff Gott, der aber schon eine symbolische Bezeichnung für das Rätsel selbst wäre und damit Einordnung in ein Selbes.

Levinas steht solcher religiösen Projektion gewiss nah, denn die Trennungsarbeit verweist schließlich auf ein Absolutes, das unbegreifbar bleiben muss, was in der Geschichte der Ordnung der Blicke die Suche nach einem absolut anderen Blick ausdrückt. Zugleich aber ist dies ein Blick, von dem wir nur eine Art Perspektive ohne symbolischen Inhalt aussagen können, wenn wir ihn als Anderen zulassen.

Damit endet die menschliche Kommunikation in einer Paradoxie. Das Symbolische hilft uns, die Paradoxie orthodox zu umgehen. Aber sie hindert nicht, dass wir in einer Zirkularität stecken, die einerseits – wenn alle Menschen sich in einer Kommunikation verstehen wollen – eine Logik des Selben in Gang setzt, die andererseits – wenn wir an die Grenze des Anderen stoßen – jedes Subjekt als partikular und verworren, als unverstanden zeigt.

Wie aber sollte man über dieses Unverständnis ein Verständnis erzielen, wenn man nicht doch wieder in ein Selbes zurückfallen will? Der Ausweg, der sich Levinas nun stellt (ebd., 273 ff.), gründet sich auf eine andere Seite menschlicher Kommunikation: Die Nähe zwischen mir und den Gesprächspartnern. Die Rede und die Sprache er-

¹ Die Spur gewinnt ihr Profil durch ein „il“, ein Zeichen, in dem sich als dritte Person etwas ausdrückt, was auf das Jenseits, aus dem das Antlitz erscheint, uns symbolisch hindeuten lässt. Es kann dies allerdings keine ausschließliche männliche Form sein, so dass wir für „il“ immer auch „elle“ setzen können.

schöpft nicht die Beziehung zu einer Singularität. Die Rede und das logische Werk verfehlen den Anderen, weil sie sich bloß in seiner Nähe halten können. Die Nähe selbst ist bedeutsam, ist als Nähe Bedeutung. Es ist eine Intrige, die die Subjekte verbindet, die nicht in ein Wissen der Kommunikation aufgeht, sondern über dies Wissen hinaus eine andere Bedeutung, eine Intention des Bewusstseins, bereithält, die nicht durch Verstand und Vernunft auszuschöpfen sind. Thematisierung und Vorstellung des Singulären, dieses Absoluten, sind geradezu ausgeschlossen. Wir kommen in ein anderes Reich der Nähe: Dort, wo menschliche Haut ist und ein Antlitz erscheint.

In dieser Reflexion auf das Erscheinen des Anderen kommt Levinas zum Sinnlichen zurück, dessen Unmittelbarkeit ein singuläres Ereignis von Nähe ist. Es ist eine Realität, die sich als Ereignis ausdrückt, ohne symbolisch in dieses aufzugehen oder gar kontrolliert zu werden. In der Anerkennung des Anderen, der Anerkennung der Nähe, die zugleich unmittelbare sinnliche Erfahrungen gestattet, in Liebkosungen und Ausdrucks-
gesten erscheint so ein Leben, das das Sehen nicht zugleich ausrichtet, abrichtet und auf mehr desselben verkürzt. „Die Nähe der Dinge ist Poesie; an sich selbst offenbaren sich die Dinge, bevor sie nahegebracht werden.“ (Ebd., 280) Hier sind die Erscheinungsorte des Anderen, von Haut und Antlitz, die Zärtlichkeit erzeugen – eine Form der Güte, wenn wir auf das zuvor Gesagte zurückschließen. Der Kontakt zu solcher Nähe aber erscheint als ursprüngliche Sprache, als reine Kommunikation. Ihr gegenüber ist die inhaltliche Kommunikation, die sich symbolisch vermittelt, immer schon zu spät gekommen, denn das Bewusstsein, das sich mit dem Nächsten beschäftigt, ist immer schon angeklagt und schuldhaft, es ist schlechtes Gewissen, weil es seine Bedeutungen über den Nächsten als Erwartung und Nötigung ausschüttet, weil es entbirgt oder verbirgt. Löse ich mich aus den Schuldgefühlen – wie es schon Nietzsche als Weg erschien – dann kehre ich nach Levinas nicht in eine neue symbolische Welt zurück, sondern erfahre den Anderen als Anklage eines Antlitzes, das etwas in mir wachrüttelt, eine Kommunikation ohne Phrasen und Worte, eine ethische Beziehung, deren Ethik ich noch nicht einmal formulieren kann. Man fällt wie in eine Liebkosung, von der man nicht mehr lassen kann: Eine Nähe und Präsenz, die nur durch sich selbst existiert und die durch jedes Wort, durch ein Reden darüber, „wie es war“, schon zerstört ist.

Ziehen wir ein Fazit. Für den symbolischen Beobachter ist es, wenn er den Anderen als Anderen lassen will, wenn er also nicht nach seinen sozialisierten Perspektiven im Sinne eines Ethnozentrismus schauen will, wichtig, sich vom Symbolischen selbst zu befreien. Aber was bleibt dann als entleerter Blick?

Die Singularität des Ereignisses in der Begegnung eines Anderen tritt ein. Ein neuer Blick: Es ist die Öffnung des Blickes, der sich nicht gleich festlegen will, die Öffnung der kommunikativen Situation auf ihre Möglichkeiten hin. Es ist darin aber vor allem die Überschreitung oder Einklammerung der bloß inhaltlichen Kommunikation. In einer völlig anderen Sprache und Denkweise als neuere Kommunikationstheorien kommt Levinas zu dem Ergebnis, dass die Beziehungen vereinseitigen, wenn sie symbolisch auf das Selbe gerinnen. In solchen Beziehungen kommen wir mit anderen Worten nicht weiter, denn in ihnen produzieren wir immer nur mehr desselben, zirkulieren in uns, ohne zu wirklich neuen Lösungen zu gelangen.

Wie aber soll der Beobachter, der ja in solchen symbolischen Welten immer schon gefangen ist, wenn ihm eine Haut oder ein Antlitz begegnet, sich hier auf eine Meta-
position des Sehens begeben können?

Offensichtlich muss dies der symbolisch überfütterte Mensch durch eine Reflexion „zurück“ auf Ursprünge leisten, auf etwas, was nach Levinas vor dem Symbolischen und dem Gang des ewig Selben liegt. Es bedarf einer Ein-Sicht in die Bevorrechtigung des „realen“ Ereignisses, das singulär und partikular auftritt. Es ist eine Realität, die wir in Anführungszeichen zu schreiben haben, weil in ihr kein Ding an sich abgebildet oder kein klares Wissen produziert werden kann. Es ist Nähe, Gefühl, Verantwortung gegenüber einem Blick, alles Ereignisse, die mich heimsuchen und nicht mit meiner Freiheit beantwortet werden können. Denn ich bin hier auf einmal nicht mehr das vernünftige, autonome Subjekt, das über die Klärung seiner inhaltlichen Beziehungen zu sich selbst oder zu seiner Umwelt einen Diskurs etablieren könnte, der den Anderen anders sein lässt – der also im umfassenden Sinne herrschaftsfrei wäre –, weil schon der rationale Anspruch bloß eine Fiktion nach dem Muster des Selben des Abendlandes ist. Insoweit ist die Suche nach einer herrschaftsfreien Kommunikation, die für eine letzte Suche nach Vernunft im 20. Jahrhundert typisch wurde, bereits eine Verfehlung des Anderen, weil sie ihn auf etwas festlegen will, was keine Nähe mehr hat. Nähe nämlich ist gar nicht in den Kategorien solch festgelegter Kommunikation aufzuspüren, sondern wird gefährlicherweise von ihr gerade ausgespart. Diese Aussparung ist typisch für politische Bewegungen, die als Parteien die Wahrheit einer Intention verkünden, um Andere zu übersehen. Sie wurzelt selbst in solchen Ansätzen wie dem marxistischen, der im Grunde eine Befreiung von der Entfremdung versuchen will, obwohl er die Wurzel des Fremden und Anderen in seiner Nähe gerne übersieht. Wie auch sollte ich in Ansätzen, die die Dinge der Welt bedeuten wollen, sinnliche Ereignisse erfahrbar werden lassen, wenn schon die Intentionen des Bewusstseins bloß einseitig thematisiert werden? Die symbolische Thematisierung müsste hier zunächst breiter werden. Dann aber müsste sie sich auch noch in ihrer sinnlichen Nähe reflektieren, eine sich öffnende Zeit zwischen An- und Abwesenheit, die der Andere ist. Solch ein Anderer wird aber leicht als fremd, als Krankheit am „gesunden Volkskörper“, als mystisch gegenüber behaupteter Rationalität, als absurd, paradox, gefährlich usw. empfunden.

So gibt es in der Realität von Ereignissen Begegnungen mit Anderen. Bleiben sie in der Trennung von Beobachtern, die sich zwar nah kommen, aber symbolisch nicht vollständig vermitteln können, nicht einmal verstehen, sondern allenfalls berühren, lieblosen, angerührt sind und darin etwas spüren, dann allerdings gerät Levinas in einen Zirkel der Argumentation. Denn bereits dieses Spüren und seine Beobachtungen drückt er symbolisch aus, um nun doch die Grenzen dessen festzuhalten, was er weiß.

Nur die Kategorie des Imaginären scheint uns helfen zu können, eine Brücke zwischen dem rigide abgrenzenden Symbolischen und singulären Ereignissen in einer Realität (welcher auch immer), die Nähe und Sinnlichkeit umfasst, schlagen zu können. Denn irgendwie erscheint der Andere, dessen Antlitz wir beobachten, den wir sehen, dessen Haut wir spüren, der neben und mit uns atmet, dessen Blick auf uns oder in die gleiche Weite wie unser Blick schaut, irgendwie erscheint dieser Andere ja nur in uns, der wir schauen, weil wir ihn sehen. Es ist eine verwirrende Zirkularität, dass dieses Schauen und Sehen sich überhaupt unterscheiden, nur weil wir zu wissen meinen – und dies ist bereits symbolisch –, dass das Schauen auf jemand eine imaginäre Vorstellung erzeugen kann, die wie er zu sehen meint. Dieses Meinen aber ist nicht identisch mit dem, was wir von ihm sagen, weil im Sagen das imaginierte Meinen – auch schon eine Reduktion des Sehens und Empfindens – sich nochmals auf eine Zeichenfolge reduziert, die im Sprechen den Anderen bereits verschlungen hat: In Worten, Begriffen, Sätzen oder

Metaphern oder der Wahrheit eines Selben, das bloß noch eine Reduktion dessen sein kann, was wir zu spüren meinten – und was schon darin längst nicht mehr jener Andere sein kann. Nun schaut er uns aber gerade in diesem Moment an, so dass wir das, was ich hier sage, als Differenz von Sehen, Meinen und Sagen verspüren. Das Dilemma des Symbolischen ist uns nun nah: Worüber man nicht reden kann, darüber scheint man schweigen zu müssen.

Aber das Imaginäre schweigt nicht. Es redet auch nicht. Es stellt irgendwie eine andere Art der Kommunikation her, die nicht mehr inhaltlich ist, sondern sich sowohl auf die singulären Ereignisse der Realität, denn hier spüren wir etwas, was uns Levinas so symbolreich in seiner Sprache erklären will, als auch auf die Symbolwelten selbst bezieht, die es mit seinen Energien und imaginären Vorstellungswelten berührt. Wie auch sonst wäre eine Erweiterung des Selben und des Anderen zu verstehen, wenn wir nicht in uns eine Kraft besitzen, die als Vorstellung (nicht im symbolischen Sinne) erst das herstellt, was wir symbolisch als Selbes, als Wissen, als Wahrheit uns zu behaupten bemühen?

Damit aber sind wir zu Beginn einer Auseinandersetzung um die Bedeutung von Interaktion und Verständigungsgemeinschaften in Verwirrung geraten. Mit Hegel waren wir ja zunächst aufgebrochen, die Vermittlung von Selbst und Anderen über *etwas* zu verstehen, mit Sartre haben wir die Gegensätzlichkeit des Symbolischen und Imaginären dabei immer noch mit dem Ziel, dieses Etwas als rationales, symbolisches Wissen zumindest einer Unterscheidung festzuhalten, verfolgt, um nun in der Entgegensetzung eines Unverständlichen, um in einer Trennung und einer Paradoxie zu landen.¹

Beide Wege werden wir verfolgen müssen, wobei wir zugestehen, dass der zweite Weg in der Regel fast immer übergangen wird. Denn der erste Weg verspricht am Ende ein Subjekt, das seine symbolische Identität findet, mit seiner Welt umgehen lernt, seine Selbst- und Fremdwänge kontrolliert, Herrschaft so reguliert, dass Freiheit des Subjekts möglich bleibt. Es steht allerdings zu befürchten, dass dieser Weg fort vom Anderen und vor allem fort von den Unwägbarkeiten singulärer, sinnlicher Ereignisse führen wird. Der zweite Weg aber steht vor dem Problem, nicht in unendliche Spekulationen über ein Anderes abzusinken, die am Ende ein mehr desselben in Bildern bestimmter, bevorzugter Anlitze werden.

Zunächst folge ich im nächsten Abschnitt dem ersten Weg, indem am Beispiel von Meads symbolvermittelnder Interaktion gezeigt wird, wie singuläre Ereignisse und imaginäre Vermittlungen begrenzt werden können. Im späteren Kapitel III. werde ich die Einseitigkeit dieser Beziehungstheorie kritisch überwinden, indem ich die Begrenzung problematisiere. Es besteht nämlich die Gefahr, dass aufgrund einer *einfachen* pragmatischen Herangehensweise an den Anderen, dieser Andere vorschnell in ein Selbes zurückgeholt wird. Wie aber sollte sich dann noch Andersheit radikal begründen lassen? Wir werden nicht umhin kommen, so meine These, beide Wege zu gehen und in ihren Unwägbarkeiten und Wechselwirkungen auszuloten.

¹ Neben Levinas lässt sich auch mit Giorgio Agamben (2002) das Problem weiter entwickeln und noch differenzierter verdeutlichen, wie der Mensch einerseits in die symbolischen Ordnungen des Selben eingeschrieben wird und andererseits sein nacktes Leben retten muss, sofern er kann. Der *Homo Sacer* schwankt zwischen den Zuschreibungen des Heiligen und des Ausgestoßenen.