

**»eins, zwei, viele ...« – oder:
Ohne Selbst, aber in Gemeinschaft.
Der Einbruch des Anderen-im-Plural bei Levinas**

Peter Zeillinger, Wien

aus: Matthias Flatscher / Sophie Loidolt (Hg.), *Das Fremde im Selbst - Das Andere im Selben. Transformationen der Phänomenologie* (Königshausen & Neumann, 2010), 225-247.

Der Titel dieses Beitrags* wurde durchaus in der Absicht gewählt, den Tagungstitel „Das Fremde im Selbst“ in gewisser Weise zu konterkarieren. Der Grund dafür liegt in der Schwierigkeit, das Spätwerk von Emmanuel Levinas, das im Folgenden das Thema sein wird, in einen affirmativen Bezug dazu zu setzen. Es wird zu zeigen sein, inwiefern der Verweis auf ein Denken der Alterität, der mit dem Thema dieser Tagung zweifellos gegeben ist, in der Gestalt der Formulierung „Das Fremde im Selbst“ auf subtilste Weise die Spitze des Levinas'schen Alteritätsverständnisses unterläuft und dergestalt einen angemessenen Zugang zu ihm verunmöglicht. Vielleicht müsste daher gerade von Levinas' Spätwerk her die Alteritätsbeziehung auf eine sprachlich und strukturell nochmals andere Weise und vor allem vor-sichtiger ausgedrückt werden als mit der Rede vom „Fremden *im* Selbst“. Aus diesem Grund wurde hier für den ersten Teil dieses Beitrags die (an Levinas angelehnte) Formulierung „Ohne Selbst“ (vgl. Levinas 1970) als Ausgangspunkt gewählt. In weiterer Folge soll es jedoch nicht bloß um das rechte Verständnis von „Singularität“ in der Rede vom Anderen gehen, sondern vielmehr um die Darstellung eines Levinas'schen Gemeinschaftsverständnisses, das sich keineswegs im philosophisch Abstrakten bewegt – wie zwar sehr oft, jedoch nur *scheinbar* zu recht kritisiert wird. Im zweiten Teil dieses Beitrags wird daher dementsprechend eine zum „Ohne Selbst“ supplementäre Bestimmung in den Blick genommen: die – durchaus *positiv* zu beschreibende – Beziehung zu jenem konkreten Anderen, der sich bei Levinas (in der notwendig werdenden Rede vom „Dritten“) je schon als „Anderer-im-Plural“¹ herausgestellt haben wird. Entgegen einer sich fast ausschließlich auf Levinas' erstes Hauptwerk *Totalität und Unendlichkeit* (Levinas 1961) und die davor liegenden Publikationen stützende Rezeption seines Alteritätsdenkens soll hier im Ausgang von seinem Spätwerk²

* Mein Dank gilt in besonderer Weise Matthias Flatscher ohne dessen Hartnäckigkeit dieser Beitrag wohl nie publiziert worden wäre, sowie Sophie Loidolt, der gegenüber ich bleibend in der Schuld sein werde. Sie sind zugleich die Organisatoren jener Tagung, in deren Kontext eine erste Fassung der nachfolgenden Überlegungen vorgetragen werden konnte.

¹ Zu dieser Formulierung sei hier u. a. auf zwei Beiträge von Bernhard Waldenfels und Robert Bernasconi verwiesen (s.u. S. 237, Anm. 24)

² Unter Levinas' »Spätwerk« sollen hier stark vereinfachend all jene Texte verstanden werden, die nach *Totalität und Unendlichkeit* verfasst wurden – beginnend mit der augenscheinlichen Reformulierung seines Ansatzes mittels der Entfaltung seines Denkens der »Spur« unmittelbar nach dem Erscheinen von TU bis hin zu jenem sprachlich bis ins Detail durchkomponierten Höhepunkt seines Denkens in *Jenseits des Seins* (Levinas 1974), dem in diesem Beitrag vor allem nachgegangen wird. – Für die Nachzeichnung der Entwicklung des Denkens der »Spur« zwischen 1961–1965, die von Levinas nicht ohne Berücksichtigung der kritischen Rezeption seines frühen Denkens durch seinen

ein Denken der Alterität entfaltet werden, das von allem Anfang an durch die Wahrnehmung der Konkretheit des Einbruchs des Anderen auf eine in ihrem Wesen noch kaum bedachte Gemeinschaft ausgerichtet ist – ohne jede Möglichkeit, diese überhaupt in ein abstraktes Gegenüber von „Einem“ (im Sinne eines traditionellen Verständnisses von „Ich“ oder „Subjekt“) und „Anderem“ abspannen zu können. Von besonderem Interesse für eine weiterführende Levinas-Rezeption, die sich in den letzten Jahren bereits in Ansätzen abzeichnet, ist dabei die Frage der Subjekt-*Werdung* aus der Alteritätsbeziehung heraus, also die Subjektwerdung dessen, was zunächst noch gar kein „Subjekt“ im traditionellen Sinn ist – die Subjektwerdung des *Ohne-Selbst*.

I. Ohne Selbst

Nach einer über Jahrzehnte hinweg geführten interdisziplinären Debatte über „Sinn und Unsinn“ der Rede von einem „Tod des Subjekts“ ist es heute immer noch schwierig, sich konsistent und eindeutig auf eine der darin geäußerten Positionen zu stützen. Ohne alte Debatten aufzuwärmen, sollen daher im Folgenden einige Aspekte der Position von Levinas als Ausgangspunkt für weitere Überlegungen nachgezeichnet werden. Grundlage dafür bildet ein 1970 – kurz vor dem Erscheinen von *Jenseits des Seins* (1974) – erstmals publizierter Text von Emmanuel Levinas mit dem Titel „Ohne Identität“ (OI), der später in den Band *Humanismus des anderen Menschen* aufgenommen wurde.

Hinführung: Subjekt ohne Autonomie

Die Formulierung „Ohne Identität“ stellt dabei durchaus Levinas' Variante der Rede vom „Ende des Menschen“ oder vom „Tod des Subjekts“ dar, wie er im Ausgang von strukturalistischen Ansätzen in Philosophie und Literaturwissenschaft diskutiert wurde. Wie Theo de Boer in seinen Anmerkungen zu diesem Text schreibt, zeichnet Levinas dabei durchaus ironisch die Hauptaussagen des Strukturalismus nach³, sieht in ihnen aber zugleich eine sowohl methodologische wie auch ontologische Wahrheit ausgedrückt, der er dann auch in seinem eigenen Werk eben mit der Bestimmung des „Ohne Identität“ zu entsprechen versucht. Die Identität, an der es hier mangelt – oder besser: die sich nicht länger als positive Bestimmung aufrecht erhalten lässt, ist eine Identität, die als Grundlage eines Wissens gelten würde; also eine Identität, auf die sich ein Akt, eine Vorstellung, eine Gewissheit gründen ließe, die zwar stets immer auch scheitern könnten, aber *als Akt, als Vorstellung, als Gewissheit* doch ausreichend begründet schienen; infragegestellt wird daher in letzter Konsequenz die Identität eines solchen „freien autonomen Subjekts“, das seinen eigenen Handlungen, aber auch seinen Reflexionen unhinterfragbar zugrunde läge. Eine derartige Autonomie ist bereits in Levinas' früheren Überlegungen und Texten in einem weit größeren Maß fraglich geworden als dies vielleicht zunächst scheinen mag. *Jegliche* Bestimmung eines Subjekt-Kerns, der der Begegnung

späteren Freund Jacques Derrida abgeschlossen werden konnte (vgl. Zeillinger 2005). – Derridas berühmte akribische Lektüre und konsequente Deutung von Levinas' Denken bis *Totalität und Unendlichkeit* findet sich in seinem Aufsatz „Gewalt und Metaphysik“ aus dem Jahr 1964 (Derrida 1964).

³ Theo de Boer, in: Levinas OI, 119.

mit der Alterität voraus- oder konstitutiv „zugrunde läge“, erweist sich in Levinas' (mehr-als-)phänomenologischen Analysen in eben diesem Anspruch als unhaltbar. Das kann natürlich nicht heißen, dass es nun einfach *kein* Subjekt einer Handlung, *kein* Subjekt des Denkens mehr gäbe, und auch nicht, dass ein Begriff wie Autonomie schlechthin fallen zu lassen wäre. Vielmehr sind genau dies ja die Themen spätestens des zweiten Hauptwerks *Jenseits des Seins*. Dort wird sogar von Levinas selbst eine gewisse „Theorie des Subjekts“ entworfen.⁴ Doch ändert sich dabei der Status von Begriffen wie Subjektivität, Autonomie, Selbstbewusstsein, Ich oder Identität grundlegend. Sie hören auf, eine unhinterfragbare Letztinstanz, ein *fundamentum inconcussum* zu bezeichnen. – Die Bedeutung des Begriffs *sub-iectum* erfährt durch die Analysen von Levinas damit (erneut) eine semantische Wandlung: er bezeichnet nicht mehr ein „Zugrundeliegendes“, sondern vielmehr ein „Unter-worfenes“. Der Begriff „Subjekt“ markiert zwar durchaus – wie in der Neuzeit üblich geworden – die Ich-Position und nicht mehr die Position des Gegenstandes wie im vorneuzeitlichen Denken. Dennoch ist das Subjekt gerade nicht das Zentrum seiner Welt. Es ist vielmehr der Alteritätsbeziehung *nachträglich* und ihr verpflichtet. Die Autonomie müsste demnach als von Grund auf heteronom bestimmt gedacht werden.⁵ Sie wäre eine „relative Autonomie“, und die ihr korrespondierende Freiheit eine, wie Levinas in *Jenseits des Seins* betont, „endliche Freiheit“ (JS 270 ff.). Diese Relativität und Endlichkeit drückt dabei nicht eine bloß regionale Einschränkung aus, die der Autonomie in deren eigenem Haus immer noch uneingeschränkte Macht ließe, sondern Relativität und Endlichkeit betreffen und transformieren geradezu das *autós* der Autonomie, indem sie letztere von Anfang an auf eine noch näher zu bestimmende Verantwortung rückbeziehen. –

Eine solche grobe Zusammenfassung einiger Grundzüge des Levinas'schen Denkens ist in der heutigen Levinas-Rezeption vermutlich wenig umstritten. Die Schwierigkeiten, diese Aussagen angemessen nachzuvollziehen, liegen jedoch im Detail – weniger in den ungewohnten Formulierungen, als in der Rückwirkung und den Konsequenzen der hier ausgedrückten Erfahrung für den Status und die Möglichkeit philosophischen Denkens überhaupt, wie auch für den Vollzug des *je gerade stattfindenden eigenen Denkens* selbst, sowie nicht zuletzt auch für das Verständnis und den Vollzug konkreten praktischen Handelns.

Ohne Subjekt?

Wenn es daher im Folgenden einen durchaus neuen Ton nachzuzeichnen gilt in Levinas' Einstimmen in den Chor derer, die eine gewisse Krise des Subjekts wahrzunehmen begonnen haben, so liegt dieser neue Ton weniger in der beschreibenden Ausfaltung dieser Situation, sondern eher in der Erörterung der Konsequenzen des Umgangs mit ihr. Gerade im Spätwerk, insbesondere in *Jenseits des Seins* steht ja wie gesagt eine affirmative Neubestimmung des Subjektbegriffs durchaus im Zentrum von Levinas' Bemü-

⁴ Vgl. etwa die zusammenfassende Ankündigung der Thesen in der Vorbemerkung: JS 19.

⁵ Eine eindrucksvolle Lektüre von Levinas' Alteritätsdenken vor dem Hintergrund und im Kontext des Kant'schen Autonomiegedankens hat Gabriela Bastera (Bastera 2004) vorgelegt. Die Rede von einer „heteronom bestimmten Autonomie“, die ich hier von ihr übernehme, wird von Bastera dabei sowohl auf Levinas als auch auf Kant bezogen.

hungen. Wie aber ließe sich nach dem bisher Gesagten „doch noch“ ein Subjekt denken, ohne dabei stets implizit einen letzten, bestimmbaren oder unbestimmbaren „Rest“ an Identität vorauszusetzen? – Oder aus einem anderen Blickwinkel formuliert: Wie drückt sich ein Diskurs, eine Philosophie, z. B. das Denken von Emmanuel Levinas – oder auch jener Diskurs, der hier *in eben diesem Moment* geführt wird – aus, ohne damit unweigerlich genau jene Identität und Subjektivität zugrunde zu legen, die sich Levinas genötigt sieht zu hinterfragen? Müsste der Schreiber dieser Zeilen nicht *in eben diesem Augenblick* zumindest diejenige Identität zugeben, die scheinbar notwendig ist, um jene Möglichkeiten zu ergreifen, die sich zeigen und für den Fortgang der Argumentation unumgänglich sind? Paul Ricœur hat Fragen dieser Art gestellt,⁶ die gerade im deutschsprachigen Raum mehrfach und kritisch (nicht nur gegenüber Levinas) aufgegriffen wurden. – Solche Fragen sind dabei nicht bloß im Blick auf das Werk von Levinas keineswegs trivial, sondern stellen für jede Rede von Alterität eine entscheidende Rückfrage dar. In welchem Verhältnis stünde nämlich ein solcher stets voraussetzender Identitäts-Kern noch zur radikalen Alterität, von der Levinas bereits in seinen ersten Texten aus der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg zu sprechen versucht? – Er hätte sie wohl bereits wieder in seine Ordnung integriert ...

1. [*Ausweg aus dem Sein*] Ein erster Hinweis für das Verständnis von Formulierungen wie „Ohne Identität“ oder – wie es später in diesem Beitrag heißen soll – „Ohne Selbst“ liegt in der Frage, wie Levinas überhaupt zur Rede von einer Alterität kommt, die sich dem wahrnehmenden Subjekt von vornherein entzieht. Neben möglicherweise auch anderen Ansätzen, sei hier nur an die kleine Schrift *De l'évasion* (Levinas 1935) erinnert, die Mitte der 30er-Jahre des 20. Jahrhunderts erschienen ist – und damit also noch vor dem Holocaust. (Dies ist deshalb wichtig zu erwähnen, um jenen Missverständnissen vorzubeugen, die Levinas' Denken allein als Folge eben des Holocaust deuten wollen – und es in diesem Sinn historisierend und psychologisierend relativieren.)

In *De l'évasion* waren es zunächst zwei phänomenologische Analysen, die implizit auf die durchaus aporetische Anerkennung eines *Auswegs aus dem Sein* und damit auch auf ein *jenseits-des-Sein* hinwiesen, das auf den ersten Blick keineswegs zu vergleichen war mit der platonischen Rede vom „Guten“ *jenseits des Seins*. Vielmehr bestimmte sich in diesem Text die indirekte Wahrnehmung eines *anders-als-sein* durch die Negativerfahrung eines *Gekettetseins-an-das-Sein* – wie es (1.) in der Erfahrung der Scham als Scheitern des Versuchs sichtbar wird, in der Ekstase dem Sein zu entfliehen, sowie (2.) im Phänomen des Ekels, in dem das Ich sich seinem Sein gegenüber gerade dadurch gebunden und zugleich distanziert weiß, dass es dieses Sein als Last erfährt. – Das „Bedürfnis (*besoin*) nach *évasion*“, das in einer späteren Begrifflichkeit wohl eher als *Begehren (désir)* zu beschreiben wäre, dieses Bedürfnis oder Begehren, das über das eigene Sein hinauszielt, ist eine der frühesten Wahrnehmungen einer Beziehung zu einem (zunächst noch durchaus unpersönlichen) Anderen, die von einem mit sich selbst identischen Subjekt gerade nicht beherrscht wird.

⁶ Siehe dazu unten den Abschnitt »Ohne Selbst – Abgrenzung von Ricœurs *Das Selbst als ein Anderere* (S. 234 ff.).

2. [*Schlaf der Hypostase*] In späteren Texten, beginnend mit *Die Zeit und der Andere* (Levinas 1947a) und *Vom Sein zum Seienden* (Levinas 1947b), sucht Levinas daher eine Bestimmung des Subjekts, insofern dieses sich von der Alteritätserfahrung selbst her zu verstehen sucht. Sein erster expliziter Entwurf einer solchen Bestimmung findet sich im Begriff der *Hypostase*, der in den genannten Texten jenes Subjekt bezeichnet, das sich als Gegenüber zum nicht-negierbaren Rauschen des Seins setzt, also als Gegenüber zum *il y a*. Dieses Ich, das sich *als es selbst* identifiziert („setzt“), greift jedoch gerade bei der Wahrnehmung der Alterität zu kurz. Die Hypostase überwindet zwar die Anonymität der Schlaflosigkeit des sich-dem-Sein-nicht-entziehen-Könnens (d. h. des Rauschens des Seins im *il y a*) – aber doch nur, um in den Schlaf der Welt-Setzung und der Verdrängung der Alterität zu sinken. Die Hypostase setzt sich selbst bloß einer Welt von Objekten gegenüber und bleibt darin *als* Subjekt und *als* Identität alteritätslos und wesentlich einsam. Das in der Hypostase mit-gesetzte Gegenüber stellt ja keine Alterität dar, die die Hypostase stören oder übersteigen könnte, sondern bloß ein Objekt, eine „objektive Ergänzung“. Die Einsamkeit der Hypostase verweist jedoch andererseits zugleich und erneut auf das Begehren einer Transzendierung oder *évasion* aus dem Sein, ohne dass die Hypostase allerdings *als sie selbst* eine solche Ausflucht ergreifen könnte. Eine entsprechende Transzendierungsbewegung, in der das *moi viril*, also das (keineswegs schlicht geschlechtsspezifisch zu verstehende) „mannhafte Ich“ der Hypostase auf eine Alteritätsrelation hin aufgebrochen wird, wird von Levinas kurz nach dem Krieg vielmehr als „erotische Transzendenz“ zu beschreiben versucht (ZA 56 ff.). – Im Blick auf unsere Fragestellung bleibt dabei aber festzuhalten, dass das Verständnis von Hypostase, Identität und Subjektivität in diesen Texten letzten Endes dennoch *kein* Fundament zum Ausdruck bringt, das sich *als es selbst* der Alterität zu stellen vermag. Vielmehr wird deutlich, dass es allenfalls ein „Verlust“ der einsamen Selbst-Ständigkeit wäre, der Alterität als solche „erfahrbar“ werden ließe. – Doch wie wäre dies zu denken?

Dass Levinas' Frage nach einem angemessenen Verständnis der Alteritätsrelation an diesem Punkt nicht stehen bleiben konnte, zeigt schon der Umstand, dass sein eigener Diskurs aus dem Verständnis von *il y a*, Hypostase, Welt und erotischer Transzendenz allein noch nicht erklärbar war. Implizit könnte man also bereits von diesen frühen Werken her den in höchstem Maße „performativen“ Charakter des Spätwerkes vorausahnen. Ein Denken nämlich, das sich für seinen eigenen Ausdruck auf kein Wissen und keine in sich ruhende Identität zurückziehen kann und dennoch jenes zur Sprache zu bringen versucht, dem es sich nicht unmittelbar nähern kann und das ihn doch ursprünglich bestimmt (nämlich: *das Andere* oder *den Anderen*) – ein solcher Diskurs kann nur anstreben, *als er selbst* jede Selbst-Identität fahren zu lassen und zum „Symptom“ des ihm bleibend Vorgängigen zu werden. Die Performativität, von der hier die Rede ist, darf nämlich nicht einfach mit dem (bewussten und aktiven) Vermögen eines Subjekts verwechselt werden. Aus diesem Grund soll hier – mit Blick auf eine Differenzierung, auf die der späte Derrida in einem Seminar zum Ereignis und zur Performativität aufmerksam gemacht hat (Derrida 1997) – von dieser Performanz im Sinne eines „Symptoms“ gesprochen werden, das „spurhaft“ von Abwesendem zeugt.⁷ Der Diskurs muss selbst zum Symptom der in ihm ausgedrückten Alteritätsbeziehung werden.

⁷ Zur philosophischen Deutung des psychoanalytischen Symptom-Begriffs vgl. Zeillinger 2006.

Die Rede von „Identität“ und „Subjektivität“ wäre dann allenfalls im performativen Vollzug der Ausgesetztheit und Offenheit für den Anderen begründet.

3. [Performativität und Symptom] Levinas' Wiederaufnahme des Begriffs „Subjekt“ in *Jenseits des Seins* ist von dieser Symptom-Struktur nicht zu trennen. Vielfach ist ja die besondere sprachliche Gestalt dieses Werkes bereits beschrieben worden.⁸ Weit weniger oft allerdings wurde gerade in dieser Gebrochenheit des Ausdrucks der performative Kern des Werkes wiedererkannt. Stattdessen wird zumeist der Bezug auf den Holocaust als – erneut bloß biographischer – Grund für die Wortwahl und den Stil zu identifizieren versucht. Über diesen tatsächlich nicht zu vernachlässigenden konkreten historischen und biographischen Kontext hinaus, müssen jedoch auch andere Details der faktischen Gestalt dieses Werkes wahrgenommen und zu deuten versucht werden: die enorm gehäufte, jedoch strukturell gezielt eingesetzte Verwendung des Konjunktivs etwa, oder die Zeitform des *futur antérieur*, die den präsentischen Gestus eines *logos apophantikos* vermeidet, – ebenso die zumeist in einem etymologischen Sinn wortwörtlich zu nehmende Begrifflichkeit und nicht zuletzt jener scheinbar bloß relativierende „Modus des *vielleicht*“, den Jacques Derrida in seiner Lektüre von *Jenseits des Seins* ausdrücklich hervorheben wird.⁹ Diese sprachlichen Gesten prägen – gemeinsam mit dem stetigen Neu-Ansatz in der Argumentation, d. h. der auffälligen Abfolge von *dire, dédire, redire* und *autrement dire* (*sagen, wider-sagen, erneut sagen* und *nochmals anders sagen*) – dieses Buch bis in die Kapitelstruktur hinein und verlangen nach einer eingehenden Deutung, die heute wahrscheinlich erst in Ansätzen geleistet ist. Der Vergleich mit den oft ebenfalls von ihrer Performativität her zu lesenden Texten Derridas könnte hier durchaus hilfreich sein.¹⁰ – So etwa markiert der *Modus des Vielleicht* seit Levinas' entscheidendem Durchbruch zum Verständnis des Begriffs der „Spur“, wie er nach mehreren Anläufen erst in dem 1965 erschienenen Artikel „Rätsel und Phänomen“ (Levinas 1965) zum Ausdruck kommt, von da an jene sprachliche Gestalt, die bei beiden Philosophen die angemessene Rede von der Alterität oder auch vom Ereignis kennzeichnet. (Matthias Flatscher hat in seiner Dissertation jüngst aufgezeigt, dass sich auch im Spätwerk von Heidegger dieser Gestus des *Vielleicht* findet – und zwar ebenfalls dort, wo es kein Fundament eines Wissens gibt.)¹¹

Damit jedoch zurück zur symptomalen Struktur der Rede von der Alterität im Spätwerk von Levinas: Der Aufbau und die inhaltliche Struktur von *Jenseits des Seins* läuft jedenfalls erkennbar auf einen antwortend-performativen Sprachmodus hinaus, der schließlich mit dem „Subjekt“, wie Levinas es versteht, zusammenfällt. Levinas nennt diesen performativen Modus des Sprechens vom und zum ab-solut Anderen „*témoignage*“, also „Zeugnis“ (vgl. JS 312 ff.; 319 ff.). Das Subjekt steht in diesem Sinne

⁸ Vgl. etwa Weber 1990.

⁹ Vgl. dazu Derrida 1980.

¹⁰ So etwa markiert der *Modus des Vielleicht* seit Levinas' entscheidendem Durchbruch zum Verständnis des Begriffs der „Spur“, wie er nach mehreren Anläufen erst in dem 1965 erschienenen Artikel „Rätsel und Phänomen“ (Levinas 1965) zum Ausdruck kommt, von da an jene sprachliche Gestalt, die bei beiden Philosophen die angemessene Rede von der Alterität oder auch vom Ereignis kennzeichnet (vgl. Zeillinger 2005).

¹¹ Flatscher 2006. – Zur Deutung des „Modus des Vielleicht“ vgl. Zeillinger 2003.

nicht autonom in sich selbst, sondern in der Verantwortung dem Anderen gegenüber, – einer Verantwortung, der es nur in einem eigenständig zu verantwortenden Zeugnis zu entsprechen vermag.

Von der Anerkennung der Alterität zum Ohne-Selbst

Damit fasse ich das bisher Gesagte nochmals zusammen: Der phänomenale Grund für das „ohne Identität“, von dem Levinas spricht, liegt in der Wahrnehmung und Anerkennung einer Alterität *jenseits-des-Seins*, die der Selbstbestimmung des Ich die Gewissheit seiner selbst nimmt. Das Subjekt im Sinne der Hypostase bleibt dagegen auf die von ihm identifizierte objektive Welt beschränkt. Und doch erfährt sich das Ich in der Analyse von Levinas zugleich auf eine Alterität bezogen, die es nicht einzuholen vermag, d. h. der gegenüber es nachträglich bleibt und durch die es die Beschränkung seiner Welt überhaupt erst als eine solche erfährt. Levinas sieht in dieser Beschränkung die „Endlichkeit des Seins“ (vgl. JS 291 u. ö.) begründet. – Zugleich taucht hier eine entscheidende und auf den ersten Blick selbstkritische Frage auf, die den Horizont eröffnet für die Wahrnehmung der Radikalität seines späteren Alteritätsverständnisses: Scheint sich nicht in dieser Offenheit auf die Alterität hin eine gewissermaßen „neue Identität“ zu erweisen – die Identität oder Subjektivität dessen, der ein vom-Anderen-Betroffener und in diesem Sinne von ihm „Gerufener“ ist?¹² Offensichtlich handelt es sich bei der Erfahrung des Alteritätsbezugs ja um eine nähere Bestimmung des „Selbst“. Doch auch diese Subjektivität bleibt paradoxerweise eine Subjektivität „ohne Identität“, da die spurhafte Erfahrung des Anderen gerade keine Gewissheit und kein Wissen begründet, mit dem oder als das sich das „Subjekt“ identifizieren könnte.

Erst die *Art und Weise*, sich nicht bloß einer objektiven Welt entgegenzusetzen, sondern sich selbst als Zeugen der Alteritätsbeziehung zum Ausdruck zu bringen und insofern innerhalb der Ordnung des Seins zum Symptom für diese Beziehung bzw. die Alterität selbst zu werden, d. h. im Sinne der ethischen Begrifflichkeit von Levinas: zum „Stellvertreter“ für den Anderen zu werden (vgl. JS 219 ff.), – erst dieses performativ-symptomale „dem Anderen im Selben Raum geben“, eröffnet vom späten Levinas her die Möglichkeit, hier von einem Subjekt und einer nicht mit sich selbst identischen Identität zu sprechen; also von einer Identität *ohne* Identität bzw. von einer Identität *ohne Selbst*.¹³ – Das Zeugnis-Subjekt, das hier dem Tod des (metaphysischen) Subjekts entrinnt, dieses Subjekt der Stellvertretung, ist jedoch keineswegs mehr autonom im traditionellen Sinn. Es ist so wenig autonom, wie jeder Symptomträger nicht autonom im ursprünglichen Sinn des Wortes ist. – Das Subjekt ist vielmehr dem Anderen verpflichtet. Es erweist sich als nachträgliches, als „responsives“ Subjekt.

¹² So verfällt etwa Alphonso Lingis, der englische Übersetzer von Levinas' Hauptwerken TU und JS ins Englische in seiner eigenen Lektüre von Levinas ein ums andere mal erneut diesem offensichtlichen Selbstwiderspruch. Vgl. dazu Lingis 2009.

¹³ Diese Formulierungen sind, wie zu zeigen sein wird, keineswegs so paradox wie sie zunächst scheinen. Lediglich eine metaphysisch-präsentische Beobachterperspektive muss an ihr scheitern.

Exteriorität vs. der Andere-im-Selben (Besessenheit)

Bevor der zweite Teil des Beitrags in Angriff genommen werden kann, in dem das grundlegende Gemeinschaftsverständnis, das mit Levinas' Alteritätsdenken verbunden ist, im Mittelpunkt stehen soll, gilt es, zunächst eine Differenzierung ernst zu nehmen, die in der Levinas-Rezeption zwar durchaus registriert wird, aber oft keine entsprechenden Konsequenzen für die rekonstruierende Darstellung von Levinas' Rede vom Anderen in seinem Spätwerk nach sich zieht. Diese Beobachtung betrifft die deutliche Differenz im Alteritätsverständnis der beiden Hauptwerke *Totalität und Unendlichkeit* (1961) und *Jenseits des Seins* (1974). Diese Differenz – insoweit sie für unsere Thematik hier von Relevanz ist – betrifft vor allem die grundlegend veränderte Topologie in der Darstellung der Alteritätsbeziehung und die Konsequenzen daraus für die Rede vom Antlitz des Anderen – und damit letztlich für die Grundlegung der Ethik von Levinas. Während *Totalität und Unendlichkeit* die Alterität im Sinne einer „Exteriorität“ vorstellt, für die paradigmatisch der Andere als Gegenüber im „von-Angesicht-zu-Angesicht“ (*face-en-face* bzw. *vis-a-vis*) steht, spricht *Jenseits des Seins* vom „Anderen-im-Selben (*l'Autre-dans-le-Même*)“¹⁴ und damit von einer (traumatischen) Besessenheit, in der der Andere sich nicht *mir-gegenüber* (*vis-a-vis*) befindet, nicht aus einer Exteriorität heraus begegnet, sondern allein *in mir* (*dans le Même*) erfahrbar wird. Paradigmatisch für diese Alteritätsbeziehung ist daher auch nicht mehr das *face-en-face*, sondern die Erfahrung der „Verwundbarkeit“.¹⁵

Die Wurzel der Überwindung des Motivs der Exteriorität, das sich für eine Alterität „jenseits des Seins“ als unangemessen erweist, liegt in einem Umdenkprozess bei Levinas, der unmittelbar nach dem Erscheinen von *Totalität und Unendlichkeit* bereits 1961 beginnt und von der frühen Kritik Maurice Blanchots noch im selben Jahr, sowie von Jacques Derridas Anfragen an die Position von *Totalität und Unendlichkeit* genährt wird, wie er sie 1964 in seiner Levinas-Studie „Gewalt und Metaphysik“ (Derrida 1964) formuliert. Das Ergebnis dieses Umdenkprozesses ist Levinas' spezifisches Verständnis der „Spur“ wie er 1965 in dem Artikel „Rätsel und Phänomen“ vorliegt.¹⁶

Andreas Gelhard hat jüngst die Unangemessenheit des Exterioritätsbegriffs für das Verständnis der Alteritätsbeziehung bei Levinas wie folgt auf den Punkt gebracht:

Tatsächlich provozieren viele Passagen von *Totalität und Unendlichkeit* noch das Missverständnis, der Andere betreffe die Subjektivität nicht in ihrer Grundstruktur selbst, sondern trete gleichsam in einem zweiten Schritt zu einem vollständig konstituierten Subjekt hinzu. Diesem Missverständnis begegnet Levinas in *Jenseits des Seins*, indem er die Subjektivität als „Verstrickung des Anderen im Selben (intrigue de *l'Autre dans le Même*)“ bestimmt (JS 69/fr. 31 f.). Dabei rückt die Subjektivität von der Ebene des „Ich (Moi)“, auf der sie in den frühen Schriften als „Setzung des Subjekts“ behandelt wurde, auf die Ebene des „Sich (Soi)“.¹⁷

¹⁴ Vgl. JS 69. 157. 171. 234. 249 u. ö.

¹⁵ Siehe zur Bedeutung von »Verwundbarkeit« unten S. 236.

¹⁶ Eine Nachzeichnung dieser Einführung des Spur-Begriffs habe ich versucht in Zeillinger 2005.

¹⁷ Gelhard 2005, 87.

Bei diesen Reformulierungen geht es um mehr als um ein bloß angemesseneres Bild für die Erfahrung der Alterität. Erst in *Jenseits des Seins* gelingt es Levinas de facto, jenes „Subjekt“ zu denken, das keinen Identitäts-Kern besitzt, der der Begegnung mit dem Anderen voraus- oder zugrunde läge. Eine Subjektivität, die sich auf einen letzten ruhenden Kern in sich selbst gegründet sähe, müsste ja versuchen, jeder Rede von Alterität dialektisch erneut Herr zu werden, und würde sie dadurch in ihrer Bedeutung gerade verfehlen. (Vielleicht ist ja genau dies die Hegel'sche Katastrophe – oder besser: die Katastrophe eines verbreiteten Hegelianismus, an dem nicht zuletzt auch die christliche Theologie bis heute krankt.) Jenes Andere jedoch, das sich nicht *als Sein*, sondern (spurhaft) *anders-als-sein* zeigt (– wie Levinas es in seinen frühen Analysen zur Scham und zum Ekel gezeigt hat, sowie später in der Struktur des Begehrens und in den Ausführungen von *Jenseits des Seins* zu Verwundbarkeit, Hunger und Sinnlichkeit –), impliziert notwendigerweise die Rede von einem Subjekt, dessen Offenheit für die Alteritätsrelation¹⁸ es aber verhindert, eine eigene Identität oder ein autonomes Selbst zu begründen. Ein solches Subjekt lässt sich jedoch nicht einfach „denken“ – insofern das Denken dabei auf ein Bewusstsein rekurrieren müsste, das ja gerade in seiner Letztbegründung in Frage gestellt wird. Die alteritätsbestimmte Subjektivität ließe sich allenfalls nachträglich an ihrer uneinholbaren Gebrochenheit, an ihrer Verwundbarkeit ausweisen – d. h. an einer „ursprünglichen Traumatisierung“, die nicht das pathologische Trauma meint, sondern jene Traumatisierung des Ich, die darin besteht, *DASS es Traumen gibt*, – *dass es* den Einbruch des Realen (im Sinne Lacans) in die Ordnung des Seins *gibt*.¹⁹ Dies ist zugleich jene traumatische Besessenheit, die Levinas in *Jenseits des Seins* beschreibt und die (wie Elisabeth Weber betont) durchaus wortwörtlich zu nehmen ist, ohne von vornherein pathologisch zu sein. Diese ursprüngliche Traumatisierung ist vielmehr der wahrnehmbare – und dabei in gewissem Sinne „objektive“ – Ausdruck der grundsätzlichen Offenheit für den Anderen. – Diese nicht mit sich selbst identische Subjektivität ohne letzten Identitäts-Kern markiert schließlich auch jenen Widerspruch, den Levinas in das gängige neuzeitliche Verständnis des cartesianischen *cogito* einführt, indem er die Paradoxie der Erfahrung des Unendlichen *in-mir* in dessen *Meditationes* betont.

Einige Konsequenzen: »visage« und »autrui«, »Mensch« und »Fremder«

Nicht nur die Rede von einer Exteriorität erweist sich aber für die Rede vom Anderen unangemessen – sondern jede Begrifflichkeit, die eine Paarung, eine Dialektik bzw. die Struktur eines Innen-und-Außen implizieren würde. Hierin liegt der Grund für Levinas' Rede vom „Anderen-im-Selben“ und seinem Verständnis von Ambiguität, die sich der dialektischen Bewegung entzieht; und darin liegt auch der Grund, warum Formulierungen wie „von-Angesicht-zu-Angesicht“, aber auch die Übersetzung von *visage* als „Gesicht“ (und nicht als „Antlitz“) oder von *autrui* als „anderer Mensch“ gerade im Kontext des Spätwerks mehr als missverständlich sind. Die Rede vom „Gesicht“ des Anderen übersieht, dass Levinas, wie er selbst ausdrücklich (und auf Deutsch) betont, auch im

¹⁸ Vgl. zur Bestimmung dieser Offenheit nochmals: Levinas OI, bes. 93 f.

¹⁹ Zur fruchtbaren Lektüre von Levinas mit der philosophischen Psychoanalyse Jacques Lacans vgl. Gondok 1995; Gondok 2000.

Nicht-Gesicht bzw. im Nicht-Menschlichen ein „Antlitz“ erkennt.²⁰ Wir haben es in der Begegnung mit *l'Autre* oder *Autrui* also gerade nicht einfach mit dem Phänomen des Gesichts zu tun – wenn vielleicht auch jenes Phänomen, das wir „menschliches Gesicht“ nennen, in vielerlei Hinsicht aufschlussreich für die Begegnung mit dem Anderen bleibt. Darüberhinaus macht *Jenseits des Seins* auch klar, dass die Rede vom Menschen gerade nicht im Sinne eines biologischen Gattungsbegriffs verstanden werden darf (vgl. JS 361 u. ö.). Vielmehr ist der Begriff „Mensch“ eine der ursprünglichen Alteritätserfahrung nachträgliche Bestimmung, die erst im antwortenden Zeugnis-Entwurf und im Kontext der Rede vom *Dritten* und der darin grundgelegten Notwendigkeit der „Berechnung“ und der zu verantwortenden „Identifizierung“ des Anderen Sinn macht.

Pascal Delhom hat in seiner Arbeit zum *Dritten* bei Levinas (Delhom 2000) m. E. am besten aufgezeigt, mit welchen sprachlichen Eigenheiten das frz. *autrui* behaftet ist – z. B. dass es nicht dekliniert, nicht gebeugt werden kann oder dass es im alltäglichen Gebrauch des Wortes nur auf Menschen angewendet wird. Doch darf dies nicht dazu führen, die Verwendung von *autrui* bei Levinas sofort mit dem Bezug auf einen „Menschen“ zu identifizieren. Eine solche Identifizierung, die stets zugleich eine Ab- und Ausgrenzung bedeutet, ist es gerade, die Levinas vermeiden möchte. Aus demselben Grund ist auch die Verwendung des Begriffs „Fremder“ im Sinne des griech. *xenos*, wie er in den Texten von Bernhard Waldenfels auftaucht, für ein Verständnis des Anderen bei Levinas unangemessen – oder doch zumindest irreführend.²¹ Der Fremde ist ja der „Ausgegrenzte“, er ist „exterritorial“ im Blick auf die Ordnung des Ich; ich bin von ihm bestimmt, jedoch im Sinne eines „mir gegenüber fremden“, er ist *mir-gegenüber* und insofern gerade nicht der *Anderen-im-Selben* im Sinne von *Jenseits des Seins*.

Ohne Selbst – Abgrenzung von Ricœurs »Das Selbst als ein Anderer«

Damit komme ich schließlich zu einer letzten Abgrenzung in diesem Kontext. Sie bezieht sich neuerlich auf den Titel der Tagung „Der Fremde im Selbst“, die aus sprachlichen und semantischen Gründen ebenfalls nicht an Levinas' Verständnis vom *Anderen-im-Selben* herankommt.

Zunächst einmal aber ein möglicher Einwand: Drückt die Formulierung *das* (oder *der*) „Fremde im Selbst“ nicht Vergleichbares aus wie „der *Anderen-im-Selben*“? – Ich denke jedoch, nein. Und zwar sowohl aufgrund der Unhaltbarkeit des Ausdrucks „Fremder“ für die Radikalität der Alterität bei Levinas, als auch hinsichtlich der Unterscheidung zwischen „Selbem“ und „Selbst“, *idem* und *ipse*, die von Paul Ricœur in seinem Buch *Das Selbst als ein Anderer (Soi-même comme un autre)* (Ricœur 1990) differenziert aufgegriffen wird. Ich denke, daß auch Ricœurs Unterscheidung der Alteritätskonzeption von *Jenseits des Seins* nicht gerecht wird und deshalb eher zur Preisgabe der Rede

²⁰ „Man darf das Antlitz des Anderen also nicht mit dem Gesicht gleichsetzen. Das Gesicht ist nicht das einzige Antlitz.“ (Levinas 1987, 21; vgl. auch ebd. 17.)

²¹ Die Irreführung liegt keineswegs in der Intention von Waldenfels oder in einer Unkenntnis der Texte – vielmehr in einem sich nicht mit dem Levinas'schen deckenden Kontext des (in sich stringenten) Denkens von Bernhard Waldenfels. Eine ausführliche, kritisch-würdigende Erörterung des Waldenfels'schen Ansatzes und der Konsequenzen seiner spezifischen Lektüre zahlreicher zeitgenössischer französischer Philosophen ist auch heute noch Desiderat.

vom „Selbst“ und zur Bestimmung des *Anderen-im-Selben* im Sinne von Levinas führt. Bestätigt werden diese Überlegungen durch eine etymologische Reflexion, die Giorgio Agamben in einem kleinen, leider nicht ins Deutsche übersetzten Artikel aus dem Jahr 1982 zur indo-europäischen Wortwurzel **se* vorgelegt hat (Agamben 1982), – einer Wurzel, aus der sich nicht nur alle unsere reflexiven Wortbildungen ableiten wie *Sich*, *Selbst*, *Selber* und ihre Pendants in anderen indo-europäischen Sprachen, sondern auch Begriffe wie *Ethos*, *Sippe* und *Sitte*, sowie das *Absolute* und das *Ereignis*, weswegen Agamben sich auch ausdrücklich dem Absoluten bei Hegel und dem *Zeit und Sein*-Seminar Heideggers und dem dortigen Verständnis vom *Ereignis* zuwendet. Entscheidend ist dabei eine Reflexivität, deren „Eigenes“ nicht benannt, d. h. nicht in den Nominativ gesetzt werden kann.²²

Doch zunächst der Reihe nach: Dass sich der Ausdruck „Fremder“ nicht auf Levinas' Verständnis des *Anderen* beziehen lässt, weil der Fremde stets einen aus der herrschenden Ordnung Ausgegrenzten meint, zugleich aber potenziell in eben diese oder eine erweiterte Ordnung integrierbar wäre, wurde bereits erwähnt. Interessanter und weitaus subtiler erweist sich jedoch die notwendige Abgrenzung von Paul Ricœurs Verständnis des Selbst, des *soi-même*, der Identität im Sinne des lat. *ipse*, den dieser der von Levinas oft grob charakterisierten Kritik am „Selben“ entziehen möchte, – d. h. der Kritik an demjenigen, der sich selbst im Gegenüber zum *Anderen als in sich ruhender* „identifiziert“. Ricœurs Bestimmung des Selbst als eines *Anderen* scheint dabei recht nahe an Levinas' Verständnis von Alterität heran zu kommen. Während die Identität des Selben im Sinne des lat. *idem* eine „Beständigkeit in der Zeit“ (Ricœur 1990, 11) ausdrückt, die Ricœur auch *Selbigkeit* nennt (ebd.), besitzt die *Selbstheit* oder *ipse*-Identität nach ihm gerade keinen unwandelbaren Wesens-Kern, sondern drückt eine für das Selbst *konstitutive dialektische Beziehung* zum *Anderen* aus. Die *Selbstheit* impliziert die *Andersheit* auf eine Weise, „dass die eine sich nicht ohne die andere denken lässt“ (ebd. 12). Die „Bewegung des Selben auf das *Anderen* und des *Anderen* auf das *Selbe* hin“ werden sogar als „dialektisch komplementär“ bezeichnet (ebd. 409). Allerdings ist es gerade diese Dialektik und Komplementarität, die von *Jenseits des Seins* durchkreuzt wird, weil sie hinter die Derrida'sche Kritik an einem von einer Exteriorität her gedachten Alteritätsverständnis zurückfällt. In Ricœurs großteils affirmativer Bezugnahme auf Levinas wird jedoch ausschließlich eben diese Exteriorität betont (ebd. 403; 406 f.; 409; 425 u. ö.). Er vermag nicht zu sehen, inwiefern Levinas diese Konzeption durch die Bestimmung der Nähe des *Anderen-im-Selben* in seinem Spätwerk überwunden hat – und

²² „In Indo-European languages, the group of the reflexive **se* (Greek *he*, Latin *se*, Sanskrit *sva-*) indicates what is proper (cf. the Latin *suus*) and exists autonomously. **Se* has this semantic value in the sense of what is proper to a group, as in the Latin *suesco*, »to accustom oneself«, *consuetudo*, »habits«, and *sodalis*, »companion«; the Greek *hethos* (and *ethos*), »custom, habit, dwelling place«; the Sanskrit *svadhā*, »charakter, habit«; and the Gothic *sidus* (cf. the German *Sitte*), »custom«, as well as in the sense of what stand by itself, separated, as in *solus*, »alone«, and *secedo*, »to separate«. It is semantically and etymologically linked to the Greek *idios*, »proper« (hence *idiosmai*, »I appropriate«, and *idiōtēs*, »private citizen«); it is also related to the Greek *heauton* (*he* + *auton*), »itself« (contracted as *hauton*), as well as to the English »self«, the German *sich* and *selbst* and the Italian *sé* and *sí*. Insofar as it contains both a relation that | unites and a relation that separates, the proper – that which characterizes every thing as a **se* – is therefore not something simple.“ (Agamben 1982, 116 f.)

spricht sogar vollkommen missverständlich von den „beiden Pole[n] des Selben und des Anderen“ (Ricœur 1990, 405). Eine solche Konzeption der Exteriorität zwingt jedoch dazu, das *Selbst* dem Anderen als Eigenständiges gegenüberzusetzen, auch wenn diese Eigenständigkeit nicht von der Beziehung zum Anderen getrennt werden kann. Deshalb kann Ricœur dann auch formulieren: „Wer ist wirklich vom Anderen besessen? Wer ist die Geisel des Anderen, wenn nicht ein Selbes [...]“ (ebd. 408) – oder: „*Wer* bezeugt aber, wenn nicht das von nun an [...] vom Ich unterschiedene Selbst?“ (ebd. 409) Genau diese Fragen sind aber nicht vereinbar mit Levinas' Rede von einer Besessenheit durch den Anderen, die sich gerade nicht in einem Gegenüber zeigt, sondern in der *Verwundbarkeit* des Leibes, in der *Sinnlichkeit*, in der *Berührung* und *Verletzung* der Haut und damit einer *Störung*, die nicht eine vorhandene Einheit durchbricht, sondern die Erfahrung des *Selben* (– nicht des *Selbst!* –) erst ermöglicht. Da es keine Erfahrung eines Außerhalb der Haut gibt, sondern nur die Sensibilität und Verwundbarkeit der Haut selbst, lässt sich die Selbstheit auch nicht dialektisch durch die vermeintlich polare oder dialektische Beziehung von Selbem und Anderem bestimmen, sondern der *Selbe* – im Sinne des vom-Anderen-Besessenen – *ist* nichts anderes als unmittelbar die *Verwundbarkeit* selbst; oder, wie Levinas es auch beschreibt: die *Nähe*. Der *Anderen-im-Selben*, das ist die Nähe, die erst das Subjekt gebiert. Es gibt hier kein *Selbst* – nur den *Anderen-im-Selben* und ein Subjekt, das allein durch ein *Für-den-Anderen* und die damit verbundenen symptomalen Gesten bestimmt ist.

II. Gemeinschaft mit dem Anderen-im-Plural

Erst dieses Verständnis von einem Subjekt, das sich – ohne auf eine vorgängige Eigenständigkeit oder ein Selbstbewusstsein zu rekurrieren – von der Alteritätsbeziehung her versteht, eröffnet letztlich auch die Möglichkeit, die Frage nach der Gemeinschaft neu zu stellen; und zwar einer Gemeinschaft jenseits der Einsamkeit und Singularität der Hypostase – d. h. ohne dabei den Ausgangspunkt in einer Versammlung empirischer Subjekte zu sehen. Ein solcher Ausgangspunkt könnte die ihm zugrunde liegende Objekt-Beziehung auch gar nicht überwinden. Kann es aber eine Gemeinschaft geben, die nicht erst nachträglich in einer Versammlung von Individuen besteht? Eine Gemeinschaft im Sinne etwa von Derridas *Politik der Freundschaft*, die das Freund-Feind-Schema von Carl Schmitt unterläuft (vgl. Derrida 1994); oder im Sinne von Jean-Luc Nancys „Mit-Sein“ (Nancy 1996)? Doch wird es im Folgenden sinnvoll sein, sich hier auf Levinas zu beschränken: Denn gerade in *Jenseits des Seins* ist es die (im Fortgang des Buches relativ „späte“) Einführung der Rede vom „Dritten“, mit der Levinas nicht nur ausdrücklich die Thematik der Gemeinschaft aufgreift, sondern darin auch die gesamte Argumentation seines Buches – wenn nicht gar seines Spätwerks – bündelt. Die Rationalität des eigenen Diskurses, den Levinas bis zu diesem Punkt in *Jenseits des Seins* auf eine spezifisch performative Weise geführt hatte, wird dabei in gewisser Weise *nachträglich* „legitimiert“. – Zu dieser Einführung der Rede vom Dritten bei Levinas gibt es bereits ausgezeichnete Studien von Pascal Delhom und Thomas Bedorf, sowie hilfreiche

Artikel von Bernhard Waldenfels und Robert Bernasconi, auf die hier nur verwiesen werden kann.²⁴ Die folgende Darstellung wird sich daher auf einige wenige Anmerkungen beschränken, die im bereits angeschnittenen Kontext relevant sein könnten. Sie drehen sich alle um die Frage „Wer ist der Dritte in *Jenseits des Seins*?“ – Diese Frage ist deshalb von entscheidendem Interesse, da an ihr die Legitimation jedes Alteritätsdenkens an ihre Grenzen zu geraten scheint: Bleibt Alterität ein abstrakt-theoretisches Konzept, das an den Kriterien konkret geforderter Praxis scheitern muss, da sich Alterität weder angemessen lebensweltlich „repräsentieren“ lässt, noch den in jeder ethischen und politischen Praxis notwendigen Umgang mit der Pluralität aufeinander zu beziehender und in eine Ordnung zu bringender Einzelphänomene in den Blick zu nehmen vermag, – oder aber lassen sich die Singularität der nicht in den Plural zu setzenden Alteritätsbeziehung und die auf Regelfolgen und Normen zielenden Notwendigkeiten jeder ethischen und politischen Praxis doch noch miteinander vereinbaren? Der Hintergrund dieser entscheidenden Frage darf also nicht vergessen werden, wenn im Folgenden der Levinas'sche Text also solcher befragt wird: „Wer ist der Dritte?“ bzw. „Als *wer* wird der Dritte in *Jenseits des Seins* eingeführt?“

Zunächst macht Levinas deutlich, dass der Dritte gerade *nicht* einfach das empirische Auftauchen eines zählbar „weiteren Anderen“ (neben einer „früheren“, „ersten“ und „(noch) singulären“ Alteritätsbeziehung) meinen kann. Der Dritte kommt nicht einfach plötzlich zum (singulär) Anderen hinzu. Dies würde im Kontext von *Jenseits des Seins* auch schon deshalb keinen Sinn machen, weil dort ja gerade *nicht* von einem *zählbaren* „Ersten“ oder „Zweiten“ die Rede ist, der dem Ich „gegenüberstünde“ (*vis-a-vis* oder *face-en-face*), sondern vom *Anderen-im-Selben*, wobei die damit verbundenen Begriffe „Besessenheit“ und „Mutterschaft“ ein weiterer Hinweis darauf sind, dass es sich bei dem „alteritär“ Anderen nicht einfach um eine zählbare empirische Entität handeln kann, die die Alterität zudem erneut auf eine Exteriorität reduzieren würde.

Es ist nicht so, dass der Eintritt des Dritten eine empirische Tatsache wäre und dass meine Verantwortung für den Anderen sich durch den „Zwang der Verhältnisse“ zu einem Kalkül genötigt findet. (JS 344)

Es ist also keine *quantitative* Übermacht, die dazu nötig, die Verantwortung dem Anderen gegenüber nicht mehr als reinen Gehorsam zu verstehen – wie dies über weite Strecken des Buches formuliert worden war –, sondern vielmehr jene kalkulierende Gerechtigkeit ins Werk zu setzen, die eben erst am Ende des Buches mit Levinas' Rede vom Dritten zum Thema wird. Woher aber taucht dieser Dritte in *Jenseits des Seins* nun plötzlich auf? Was nötigt zur Rede vom Dritten? Diese Frage wird vielerorts allzu leicht übersprungen und einfach von seinem faktischen Auftauchen ausgegangen. Doch die oben zitierte Passage und auch der Kontext des Alteritätsverständnisses von *Jenseits des Seins* lassen gerade diesen Rückgriff auf ein empirisches Auftauchen nicht zu. Hier müsste nun eine genauere Analyse des Textes, in dem der Dritte erscheint – nämlich das Kap. V in *Jenseits des Seins* – ansetzen. Sie kann hier allerdings nur in Ansätzen geleistet werden.

²³ Fortsetzung des Zitats: „das nicht mehr durch die Trennung, sondern durch ihr Gegenteil, die Stellvertretung definiert wird?“

²⁴ Delhom 2000; Bedorf 2003; Bernasconi 1998; Waldenfels 1993; Waldenfels 1994, 293 ff.

Die folgenden Überlegungen stellen in diesem Sinne weniger einen zusammenfassenden Entwurf dar, als vielmehr den Versuch einer ersten eingehenderen Lektüre einer fast punktuellen, wenige Zeilen und Absätze umfassenden, jedoch für das Verständnis des gesamten Buches entscheidenden Passage in *Jenseits des Seins oder anders als sein geschieht*. Sie ist, wie gesagt, durch den bei oberflächlicher Lektüre fast unerwartet zu nennenden Übergang zur Rede vom Dritten markiert. Dabei wird sich jedoch zeigen, dass nicht nur das „Faktum“ dieses Übergangs, sondern gerade auch seine kontextuelle Gestalt sowohl in inhaltlicher als auch struktureller Hinsicht von besonderem Interesse ist. Sie wird daher im Folgenden im Zentrum der Analyse stehen. Zunächst scheint sich dabei der Eindruck zu bestätigen, dass mit dem Auftauchen des Dritten in Levinas' Werk das Alteritätsdenken sich (endlich?) auf die Bestimmung von Gemeinschaft hin öffnet, dass also erst von diesem Auftauchen her die Gesellschaft in den Blick käme – wie auch die Gerechtigkeit, der Staat etc. – Diese oberflächliche Sichtweise erweist sich jedoch bei näherer Betrachtung als wenig aussagekräftig. Was sollte denn z. B. in diesem Zusammenhang eigentlich das Wort „Auftauchen“ bedeuten? Wie könnte der Dritte plötzlich erscheinen ohne bereits zuvor in irgendeiner Weise anwesend gewesen zu sein? Wie wäre überhaupt letztlich das Verhältnis zwischen der Alterität des „Antlitzes“ und dem Dritten näherhin zu bestimmen?

Nicht selten wurde und wird zudem der Eindruck formuliert, der „Dritte“ würde in *Jenseits des Seins* von Levinas gewissermaßen erst nachträglich hinzugefügt – oder er wäre dem Anderen doch zumindest in gewisser Weise „nachgereiht“. Dieser, die Stringenz des Levinas'schen Denkens offensichtlich stark relativierenden Lesart soll hier allerdings eine etwas vorsichtiger Lektüre gegenübergestellt werden, die vielmehr die außerordentlich entscheidende Bedeutung des Übergangs zur Rede vom Dritten für das Gesamtwerk von Levinas zu entfalten sucht.

Damit wende ich mich dem Text selber zu: Tatsächlich erfolgt die ausdrückliche Rede vom Dritten, *le tiers*, in *Jenseits des Seins* an einer klar bestimmbaren Stelle, im 5. Kapitel und damit nahe dem Ende des Hauptteils des Buches. Die Stelle ist so eindrücklich, dass unter Levinas-Lesern nicht selten die entsprechende Seitennummer in den verschiedenen Ausgaben bekannt ist. Es handelt sich um die Seite 342 in der deutschen Ausgabe bzw. die Seite 200 in der ersten Auflage der frz. Ausgabe (S. 245 in der zweiten frz. Auflage). Bemerkenswerterweise ist diese Einführung der Rede vom Dritten gerade nicht durch eine Kapitelüberschrift markiert, sondern erfolgt im Kontext einer längeren Argumentation. – Eine weitere Besonderheit dieser Stelle liegt darin, dass auf sie bereits das gesamte Buch hindurch, an mindestens einem Dutzend Stellen, oft in Fussnoten, ausdrücklich vorverwiesen wird.²⁵ In den meisten Fällen erfolgt dieser Verweis auch mit ausdrücklicher Nennung der Seitennummer; an einigen anderen mit dem

²⁵ Eine (vermutlich unvollständige) »Liste« solcher Querverweise kann zumindest auf folgende Seiten als Ausgangspunkte verweisen: JS 31 (Anm. 3), 35 (Anm. 5), 95 (Anm. 24), 112 (Anm. 31), 120 (Anm. 35), 153 (Anm. 2), 162, 183 (Anm. 14), 205 (Anm. 53), 258 (Anm. 19), 263 (Anm. 22), 283 (Anm. 29), 324 (Anm. 14), 328. – In fast allen Fällen wird dabei auf die (mitten in einem Kapitel befindliche) Seite 342 ff. (der deutschen Ausgabe) verwiesen – oder doch zumindest auf das Kapitel V.3, in dem sich die Textpassage befindet, in der der Übergang zur Rede vom »Dritten« argumentativ vollzogen wird.

bloßen Hinweis auf jenes Unterkapitel von Kap. V, innerhalb dessen sich die entscheidende Passage befindet. Von diesem rein textlichen Befund her, ist es vermutlich durchaus berechtigt zu sagen, dass das gesamte Buch mehr oder weniger auf den Übergang zum Dritten hin angelegt ist. Dabei ist es nochmals erstaunlich, dass dieser Passage kein eigenes Kapitel gewidmet zu sein scheint. – Andererseits dürfen wir uns darin vielleicht auch nicht täuschen lassen; und aus diesem Grund wird sich die Lektüre im Folgenden dem gesamten Abschnitt widmen, innerhalb dessen dieser Übergang erfolgt.

Der Titel von Kap. V.3: »Vom Sagen zum Gesagten oder die Weisheit des Begehrens«

Der Abschnitt 3 des 5. Kapitels, um den es in weiterer Folge gehen soll, trägt den Titel „Vom Sagen zum Gesagten oder die Weisheit des Begehrens“ (*Du Dire au Dit ou la Sagesse du Désir*). Im Kontext von JS ist dieser Titel durchaus ungewöhnlich. In der zweigeteilten Formulierung drückt sich nämlich eine gewisse Umkehrung der gesamten Levinas'schen Argumentation aus: Das Sagen (*le Dire*) wird bei ihm nämlich stets als jene Transzendenz oder jener Überschuss verstanden, der das Gesagte (und damit alles, was als Phänomen erscheint) übersteigt. Die ersten Kapitel von *Jenseits des Seins* ließen sich demnach als Versuch lesen, im Gesagten ein solches Sagen überhaupt erst einmal wahrzunehmen. Da es für Levinas unmöglich ist, das Sagen – gewissermaßen unter Absehung vom Gesagten – unmittelbar wahrzunehmen, konnte allerdings bisher niemals ein Weg „Vom Sagen zum Gesagten“ nachgezeichnet werden. Stets musste vielmehr umgekehrt am Gesagten zumindest die Erahnbarkeit eines Sagens ausgewiesen werden. Und auch dies ließ sich nur über die Erfahrung der Spur oder des *enigma* bewerkstelligen. (Unter *enigma* versteht Levinas im Sinne von Aristoteles dasjenige, das Heterogenes in sich vereinigt. Im Deutschen wird *enigma* als „Rätsel“ wiedergegeben.) – Ist es nun aber plötzlich doch möglich geworden, den Weg des Sagens in das Gesagte zu verfolgen, wie der Titel dieses Abschnitts scheinbar zum Ausdruck bringt? Wir werden sehen, dass dem nicht so ist; dass es hier vielmehr um ein anderes Sagen geht, das nicht mehr in einem Gesagten erscheint, um uns in die Pflicht oder zur Verantwortung zu rufen, sondern dass es umgekehrt um jenes Sagen geht, das die Antwort auszeichnen wird. Wir haben es hier also mit dem Übergang von einem Anruf zur Antwort zu tun.

Der zweite Teil des Titels – „Die Weisheit des Begehrens“ – scheint auf den ersten Blick ebenso ungewöhnlich wie der erste Teil: Mit dem Begriff *le Désir* hatte Levinas ja stets eine Bewegung zum Ausdruck gebracht, die sich als solche jeder Bestimmung entzieht und für die auch von vornherein keine Erfüllung denkbar gewesen war. Worin also sollte die „Weisheit“ oder auch die „Vernunft“ bestehen, die hier zum Ausdruck gebracht ist? Würde nicht das Begehren eher jede Form von Weisheit selbst noch einmal in Frage stellen? – Wenn ich es recht sehe, so zeichnet sich also mit diesem Titel eine Konsequenz innerhalb von Levinas' Werk ab, die als solche bisher noch nicht fassbar war. Es wird demnach notwendig sein, nicht bloß das Ergebnis der folgenden Überlegungen wahrzunehmen, sondern auch den Weg und den Kontext, der zu diesem Ergebnis führt.

Austritt aus der Identität – Inversion des Seins

Da an dieser Stelle nicht der gesamte Aufbau von JS nachgezeichnet werden kann, wird im Folgenden sogleich mit einer entscheidenden Passage vom Beginn des Abschnitts V.3 eingesetzt (– die Übersetzung musste dabei jedoch anhand des französischen Originals z.T. stark verändert werden):

Nicht-einschließbar in die Präsenz, widerspenstig gegen die Thematisierung und die Repräsentation, appelliert die Alterität des Nächsten an die unersetzbare Singularität (*singularité*), die in mir liegt, indem es dieses Ich (*ce moi*) anklagt [und] es zurückführt – in den Akkusativ – auf [das] sich. Aber das *Sich* ist nicht *in der Lage*, es ist nicht *in der Position*, es ruht nicht in sich, ist nicht in sich gesichert wie eine Bedingung (*condition*). Unter der – anklagenden, verfolgenden – Besessenheit vom Anderen ist die Einmaligkeit (*unicité*) des Sich auch der Austritt (*défection*) aus der Identität, die sich im Selben identifiziert. In der Übereinstimmung mit sich würde sich die Identität noch schützen, würde sich nicht genügend aussetzen, wäre nicht „passiv genug“. Der Austritt aus der Identität ist ein „für den Anderen“ innerhalb der Identität, er ist die Inversion des Seins zum Zeichen (*inversion de l'être en signe*), die Subversion des *sein* (*subversion de l'essence*), das sich anschickt vor (*avant*) dem Sein zu bedeuten: Sich-vom-Sein-Lösen des *sein*. (JS 334 f./fr. 239; Übers. mod.)

Der Text setzt offensichtlich schon den Begriff der Stellvertretung, den Levinas in Kap. IV entwickelt hat, voraus. Es ist hier schon von einer „unersetzbaren Singularität“ die Rede, sowie von einem *Ich*, das sich im *Akkusativ*, im Anklagefall befindet. Dieses *Ich* (oder *Sich*) ist allerdings nicht „in der Lage“, es hat kein „Vermögen“, dem Appell, der von der Alterität ausgeht, zu entsprechen. Es ruht nicht in sich selbst, ist nicht seine eigene Bedingung und hat keine Position, von der aus eine angemessene Antwort auf den Appell der Alterität möglich wäre. Die *Einmaligkeit* des *Ich* führt demnach gerade auf Grund der Besessenheit durch den Anderen nicht zu einer in sich ruhenden Identität, sondern im Gegenteil zu einer Identität, die aus sich heraustritt. Dieser Austritt bringt dabei zugleich ein *für-den-Anderen* zum Ausdruck. Ich denke, dass die Feinheiten dieser Bewegung für alles weitere von großer Bedeutung sind: Die Identität, die sich in der Stellvertretung für den Anderen gestiftet findet und dem unhintergehbaren Appell des Anderen ausgesetzt ist, ist keine Identität, die nun in sich selbst ruhend dem Anderen gehorsam zu sein hätte oder auf andere Art und Weise dem Anspruch des Anderen genügen könnte. Nein, vielmehr findet sie sich auch noch aus dieser letzten Ruhe geworfen vor, Identität ist also noch *vor* jeder Aktivität bereits auf den Anderen gerichtet. Identität stiftet demnach keinen Bereich des *Eigenen*, sondern drückt sich von Anbeginn an in einem „für den Anderen“ aus. Aus diesem Grund spricht Levinas hier auch von einer *Inversion des Seins*.²⁶

„Inversion des Sein“ ist ein Ausdruck bei Levinas, der sich zumindest bis zu den Aufsätzen zur Spur Mitte der 60er-Jahre zurückverfolgen lässt und mehrfach in *Jenseits des Seins* genannt wird. Diesen Vorkommen kann hier jedoch nicht im Einzelnen nach-

²⁶ Eine den unmittelbaren Kontext sprengende Beobachtung sei hier zumindest als Randbemerkung hinzugefügt: Wenn ich es recht verstehe, wäre Levinas' Verständnis von Sein und Identität daher auch nicht mehr vereinbar mit der Bestimmung des Ereignisses (und des Ent-eignisses) im Sinne des *Es gibt* beim späten Heidegger – etwa in dem Vortrag „*Zeit und Sein*“ von 1962.

gegangen werden. Es lässt sich jedoch die Vermutung äußern, dass das Verständnis von Ethik bei Levinas vielleicht erst durch diese *Inversion des Seins* ermöglicht wird. Auch diese These kann hier nicht weiter verfolgt werden.²⁷ Sie würde jedoch u.a. vielleicht auch erläutern können, warum Heidegger kein explizites Verständnis von Ethik zu entwickeln vermocht hat (bzw. dass ein solches bei ihm nur dort zu finden wäre, wo das Sein selbst zur Frage steht).

In dieser Anfangspassage des Abschnittes V.3 ist nun jedoch nicht einfach von einer *Inversion* „überhaupt“ *des Seins* die Rede, als ob es darum gehen könnte, die Seinsbewegung *als solche* umzukehren, – sondern Levinas spricht von einer „Inversion des Seins zum Zeichen“. Diese Wendung scheint zunächst nicht recht verständlich, wurde aber im vorangehenden Abschnitt von Levinas eingehend erörtert, und zwar mittels der Wendung „Zeichen vom Zeichengeben“, die in einem kurzen *Exkurs* erläutert werden soll.

Zeichen vom Zeichengeben – das Zeugnis

Bereits in Kap. V.2 hatte sich Levinas in einem ersten Anlauf dem Verhältnis des „antwortenden“ Subjekts (vgl. JS 310. 314) zur Alterität gewidmet und eine ähnliche Überlegung wie die zuletzt zitierte angestellt:

Damit die Subjektivität rückhaltlos bedeute, wäre es daher notwendig (*il fallait donc*), dass sich die Passivität ihrer Ausgesetztheit gegenüber dem Anderen (*autrui*) nicht sogleich umkehre in Aktivität, sondern dass sie sich ihrerseits aussetzt: es braucht (*il faut*) eine Passivität der Passivität und, unter der Herrlichkeit des Unendlichen, eine Asche, aus der der Akt nicht erneut wiedergeboren werden könnte. Diese Passivität der Passivität und diese Übereignung an den Anderen (*dédicace à l'Autre*), diese Aufrichtigkeit (*sincérité; Reinheit, Offenheit*) ist das *Sagen*. Nicht Mitteilung eines Gesagten, das sogleich das *Sagen* zudecken und ausschalten oder aufsaugen würde, sondern *Sagen*, das seine Offenheit offenhält [...]. *Sagen*, das das *Sagen* selbst sagt, ohne es zu thematisieren, sondern indem es [das *Sagen*] noch weiter aussetzt. *Sagen* ist so Zeichen geben (*faire signe*) von ebendieser Zeichenhaftigkeit/Bedeutsamkeit der Ausgesetztheit (*signifiance même de l'exposition*) [...], es ist Zeichen geben, indem man sich zum Zeichen macht (*faire signe en se faisant signe*) ohne sich auszuruhen in der eigenen Zeichengestalt (*figure même de signe*). (JS 313/fr. 223; Übers. mod.)

Worum geht es hier? Das, was Levinas die „Ausgesetztheit“ an den Anderen nennt, die Besessenheit durch den Anderen, die Unhintergebarkeit seines immer-schon-Eingebrochen-seins in meine Subjektivität, *diese* Ausgesetztheit, die in die Pflicht und in die Verantwortung ruft, – sie kann ihre Verantwortung ja nicht einfach durch einen selbstbewussten Akt übernehmen. Die „Aktivität“ der antwortenden Verantwortung müsste vielmehr ebenso „passiv“ sein wie die Passivität der Ausgesetztheit selbst. Eine Antwort aber, die sich selbst in diesem Sinne als *passiv* versteht, hat den Charakter einer Übereignung oder einer „Weihe“, jedenfalls aber einer gewissen Reinheit oder Offenheit, indem die Antwort nicht mehr in einem inhaltlichen Sinne von sich spricht, sondern vielmehr die Beziehung auf den Anderen hin zum Ausdruck bringt. Hier geht es also um eine Antwort, die weniger um des *Gesagten* willen formuliert wird, sondern viel-

²⁷ Sie ist näher ausgeführt und begründet in Zeillinger 2005.

mehr die Alteritätsbeziehung selbst zum Ausdruck bringen muss. Das *Sagen* des Gesagten muss also anderes und vor allem mehr zum Ausdruck bringen als bloß das *Gesagte als Gesagtes*. Das *Sagen* des Gesagten muss sich selbst „zum Zeichen machen“ für die Ausgesetztheit an den *Anderen*. – Und ein solches *Sich-zum-Zeichen-machen* ist nichts anderes als ein Zeugnis-geben. In der Antwort, die die Alteritätsbeziehung unausweichlich fordert, wird das *Sagen* des Subjekts nicht mehr ein Sprechen von einem zu-sagenden-Gehalt, sondern es ist ein *Bezeugen* der Alteritätsbeziehung selbst. Das *Sagen* des Subjekts wird zum Symptom für dasjenige, was es durch keine Aktivität zu beherrschen vermag. Levinas' beispielhafte Formel für eine solche zeugnishaftige Übereignung lautet: „*me voici / hier, sieh mich*“.

„Hier, sieh mich“ als Zeugnis des Unendlichen, doch als Zeugnis (*témoignage*; auch: *Bekundung, Beweis, Aussage, Zeichen*), welches das, was es bezeugt (*témoigne*), nicht thematisiert und dessen Wahrheit nicht Wahrheit der Repräsentation ist, keine Evidenz. Es gibt Zeugnis – diese einzigartige Struktur, Ausnahme von der Regel des Seins, irreduzibel auf die Repräsentation – nur vom Unendlichen. Das Unendliche erscheint demjenigen nicht, der es bezeugt. Es ist im Gegenteil das Zeugnis, das zur Herrlichkeit des Unendlichen gehört. Es ist die Stimme des Zeugen, der die Herrlichkeit des Unendlichen verherrlicht. (JS 321/fr. 229; Übers. mod.)

Das Zeugnis in der Bestreitung

Zurückkehrend zur Eingangspassage des Abschnitts V.3, in der von einer *Inversion des Seins* die Rede war – und zwar von einer *Inversion des Seins* „zum Zeichen“ –, ist nun vielleicht etwas deutlicher geworden, zu welcher Form der Antwort das Subjekt, das durch den Appell des Anderen seine Identität in das *Für-den-Anderen* umgewandelt sieht, nun aufgerufen ist: Es muss sein „eigenes“ Zeichen-geben, seine Antwort nicht bloß seinem Gehalt nach, sondern auch seinem Gestus nach dem Anderen aussetzen. In diesem Sinne ist es nicht mehr die Apophansie, die konstatierende Aussage, sondern der performative Akt des Zeugnisses, der den grundlegenden Sprachgestus des Subjekts bestimmt. Das Zeugnis ist dabei nach Levinas jener Akt, in dem das Subjekt seine Zeichen „nicht um seiner selbst willen setzt“ (vgl. JS 335).

Die im Anschluss an diese Eingangspassage folgenden Überlegungen des Abschnitts V.3 stellen den unmittelbaren Kontext und die Überleitung zur Thematik des Dritten dar, deren Einführung abschließend genauer zu betrachten ist. Das allein wäre jedoch vermutlich wenig aufregend, wenn es dabei am Ende nicht um noch etwas anderes gehen würde: nämlich um den indirekten (sprach-)phänomenologischen und nicht einfach empirischen Aufweis, dass wir es tatsächlich immer schon mit einer *Pluralität* von Anderen zu tun (gehabt) haben. Dies mag für viele Fragestellungen nicht von sonderlichem Interesse sein, doch wird hier deutlich, dass es bei Levinas' *Ontologie-des-anders-als-Sein* um eine *andere* Gerechtigkeit gehen wird als jene, die mit empirischen Subjekten als Grundlage von Recht und Gerechtigkeit rechnet.

Doch nun zum prekären Fortgang des Abschnittes selbst: Die *Inversion des Seins* zum Zeichen oder auch der Umschlag jeder Aktivität des Subjekts in das performative Zeugnis-geben von der Ausgesetztheit an den Anderen lässt nämlich nach Levinas ein „neues Dilemma“ (JS 335), wie er es nennt, auftauchen. Verleiht die unendliche Ver-

antwortung für den Anderen, selbst dann, wenn sie nicht als Aktivität, sondern als un-hintergehbare Passivität verstanden wird, nicht doch erneut eine „Identität“ – und zwar die Identität eines „Erwählten“, der „in das Spiel und die Pläne des Unendlichen“ eintritt? Oder findet eine solche Erwählung nicht statt? Wird aus dem Subjekt doch *mehr* als bloß ein dem Anderen gegenüber in die Verantwortung Gerufener? Wird das Subjekt selbst zum Träger der Alterität? – Levinas wird hier keine Entscheidung fällen, aber er benennt die Alternative. Diese Frage würde vermutlich eine letztlich theologische Antwort verlangen: Erweist sich das Zeugnis-gebende Subjekt nicht als (Junior-)Partner eines „Ganz Anderen“? – Aber wie gesagt, Levinas wird hier keine Antwort geben. Würde er es tun, wäre die Antwort von vornherein falsch, denn sie würde – egal wie sie ausfiele – etwas zu wissen vorgeben, was sich gerade dem Wissen entzieht. Stattdessen betont Levinas die besondere Rätselhaftigkeit dieses Dilemmas:

Aber ist dieses Dilemma nicht vielmehr eine Ambivalenz und die Alternative ein Rätsel? Rätsel eines Gottes, der im Menschen spricht, und eines Menschen, der auf keinen Gott zählt? [...] Aber das Fragezeichen in diesem Gesagten – alternierend, entgegen dem eindeutigen Logos der Theologen – ist der Angelpunkt der Offenbarung, ihres blinkenden Lichts. Sie [*die Offenbarung*] wird gerade darin erfahren, dass sie unablässig mit ihrer eigenen Bestreitung in Berührung kommt und sie durchläuft. [...] Das Rätsel des Unendlichen, dessen *Sagen* in mir, [–] als Verantwortung, bei der niemand mir beisteht [–], zur Bestreitung des Unendlichen wird, aber zur Bestreitung, durch die alles nun mir obliegt, durch die daher mein Eintritt in die Pläne des Unendlichen erfolgt – das Rätsel trennt das Unendliche von aller Phänomenalität, vom Erscheinen, von der Thematisierung, vom *sein*. (JS 336 f./fr. 240; Übers. mod.)

Hier geht es keineswegs einfach um Theologie oder Offenbarung, wie man meinen könnte, sondern um die Rede von Alterität oder vom *anders-als-Sein* überhaupt. Jede Bestimmung des Anderen muss offen bleiben – und zwar nicht in dem Sinn, dass man dieses Offenhalten einfach vollziehen könnte, sondern in dem Sinne, dass jede „positive“ Bestimmung des Anderen sofort zu ihrer eigenen Bestreitung mutieren würde. Offenhalten heißt hier also zugleich: Bestreiten. Dies nennt Levinas das *Rätsel* des Unendlichen. – Aus diesem Grund die Rede von der Alterität jedoch umgekehrt überhaupt negieren zu wollen, würde nur erneut eine Bestreitung dieser These nach sich ziehen. – Was bliebe aber dann noch? Die Antwort, die Levinas auf diese scheinbar kaum sinnvoll zu stellende Frage gibt, ist eine – gewissermaßen – phänomenologische Antwort: Was bleibt, ist nämlich zumindest der Diskurs, den Levinas eben selbst gerade führt:

Wie steht es um unsere Äußerungen, die [–] als ob sie zu Themen fixiert wären [–] von der Anarchie und der Nicht-Finalität des Subjekts erzählen, wo das Unendliche sich vollziehen soll, und die so letztlich dahin geführt werden, dass sie nicht aus Verantwortung, sondern als theoretische Sätze auf die Frage antworten „Wie steht es um?“ und nicht auf die Nähe des Nächsten? Unsere Rede bleibt so ontologische Rede, so als ordnete und beherrschte das Seinsverstehen jeden Gedanken und das Denken überhaupt. Wird nicht im bloßen Formulieren von Aussagen die Universalität des Thematisierten, das heißt des Seins, bestätigt, und wird sie es nicht sogar durch das Projekt des hier geführten Diskurses, der diese Universalität in Zweifel zu ziehen wagt? (JS 339 f./fr. 240; Übers. mod.)

Levinas führt damit hier auch seinen Diskurs in die Aporie. Doch zugleich vermag diese Aporie den Diskurs dennoch nicht einfach aufzulösen. Gerade das Aufzeigen der Aporie scheint dieser vielmehr selbst zu widersprechen und so einen Ort des Diskurses erneut zu ermöglichen. Zugleich bestätigt dieser Widerspruch aber wiederum die Aporie. Gerade darin besteht ja eine Aporie, dass sie sich eben *nicht* auf einer Metaebene auflösen lässt. – Was jedoch bleibt, ist, wie bereits gesagt, der Diskurs selbst. Die Reflexion – gerade dann wenn sie aporetisch ist ohne sich deshalb aufzulösen – wird somit als solche zum *Zeugnis* für die Alterität:

Wie sollte die Bestreitung auf ein Jenseits-des-Seins Sinn haben, wenn dieser Anspruch nicht zu verstehen wäre? [...] Der Widerspruch, den die Bedeutung des Jenseits-des-Seins – das selbstverständlich nicht ist – bloßlegen müsste, ist unwirksam ohne eine zweite *Zeit*, *ohne die Reflexion* über die Bedingung der Aussage, die diese Bedeutung aussagt. In dieser Reflexion – das heißt nachträglich erscheint der Widerspruch: er bricht nicht auf zwischen zwei gleichzeitigen Aussagen, sondern zwischen der Aussage und ihren Bedingungen, als wären beide zur selben Zeit. Die Aussage des Jenseits-des-Seins – des Namens Gott – lässt sich nicht einschließen in die Bedingungen ihres Aussagevorgangs. Sie profitiert von einer Ambiguität oder einem Rätsel, die nicht das Resultat einer Unachtsamkeit, eines Nachlassens im Denken sind, sondern einer äußersten Nähe des Nächsten, in der das Unendliche sich vollzieht [...] Seine Transzendenz [...] *vollzieht sich* allein durch das Subjekt, das sie bekennt oder bestreitet. (JS 340 f./fr. 243 f.; Übers. mod.)

Am Ende sind wir also wieder beim Zeugnis-geben angelangt – und zwar unabhängig davon, ob es sich positiv als Bekenntnis oder negativ als Bestreitung vollzieht. Im Zeugnis des Diskurses, der sich nicht einschüchtern lässt von der Unabschließbarkeit seiner Versuche, das Andere zur Sprache zu bringen, in diesem *Zeugnis*, das stets zwischen Affirmation und Bestreitung schwanken wird und deshalb eine „neue Modalität des Sprechens“ (RPh 246 ff.) verlangt, die Levinas mit den verschiedenen sprachlichen Gesten der Ungewissheit verbindet (– also z. B. mit dem Wort „vielleicht“ oder der Verwendung des Konjunktivs, oder aber der stetigen Infragestellung soeben aufgestellter Aussagen –), in diesem *Zeugnis*, oder besser: in der *Geste* des Zeugnisses drückt sich eine Vernunft aus, die sich nicht mehr einfach auf den *logos* oder die *ratio* reduzieren lässt. Die *Geste* des Zeugnisses, so haben wir bereits zu Beginn gesehen, bringt etwas zur Sprache, das nicht so sehr eine Aktivität des Subjekts darstellt, sondern den vernünftigen Ausdruck einer Alteritätsbeziehung.

Der Dritte

Letztlich offen ist an dieser Stelle noch die Frage, was dies alles mit der Einführung des Dritten zu tun hat. Und doch haben wir uns bereits bis zu jener Stelle vorgearbeitet, an der diese Einführung in Levinas' Werk erfolgt. Diese Einführung des „Dritten“ erfolgt nämlich nicht, wie es nur zu oft missverstanden wird, durch die empirische Wahrnehmung der Pluralität des Anderen, sondern vielmehr als Konsequenz der gerade aufgewiesenen Aporie oder des „Dilemmas“, ob sich in der Antwort auf den Appell des Anderen nun eine Identität des Subjekts zeige oder nicht. Levinas fragt nämlich, woher denn überhaupt die Möglichkeit dieses Dilemmas stammen würde. Woher kommt die

Möglichkeit, sich dem Anderen entgegenstellen zu können? Warum sollte die Verstricktheit in das Sein für den antwortenden Akt des Zeugnisses überhaupt eine Rolle spielen? Warum ist überhaupt ein Subjekt und nicht vielmehr nichts? – Ich zitiere also abschließend jene Passage, mit der die Rede vom Dritten eingeleitet wird. Sie findet sich auf Seite 342 der deutschen Ausgabe:

Es ist daher notwendig (*Il faut donc*) in der Bedeutung oder in der Nähe oder im *Sagen* die verborgene Geburt der Erkenntnis und des *sein* des Gesagten zu verfolgen; die verborgene Geburt der *Frage* in der Verantwortung. Die Nähe, die zu Wissen würde, würde als Rätsel bedeuten, als Dämmerung eines Lichts, in dem die Nähe sich wandelt, ohne dass der Andere, der Nächste in dem Thema, in dem er sich zeigt, aufgeht. Man muss die verborgene Geburt des Wissens in der Nähe verfolgen. (JS 342 /fr. 244 f.; Übers. mod.)

Levinas fragt hier nach dem Grund und der Bedeutung für den Umstand, dass trotz der unhintergehbaren Macht der Alterität dennoch so etwas wie Wissen oder Frage, Berechnung, Thematisierung, Vernunft etc. auftaucht. Worauf weist all dies hin?

Wenn die Nähe mich nur dem Anderen ganz allein weihen (*m'ordonnait*) würde „hätte es kein Problem [*auch: Aufgabe, Frage*] gegeben“ – nicht einmal im allgemeinsten Sinne des Wortes. Die Frage wäre nicht entstanden, auch das Bewusstsein nicht und ebensowenig das Selbstbewusstsein. Die Verantwortung für den Anderen ist eine Unmittelbarkeit, die der Frage vorausgeht: eben Nähe. Sie wird gestört und sie wird zum Problem mit dem Eintritt des Dritten. (JS 342/fr. 245; Übers. mod.)

Im Gegensatz zu einem (nachträglichen) empirischen Auftauchen eines anderen Anderen erweist sich in dieser Überlegung der Dritte vielmehr zunächst einmal als Adressat jenes Diskurses, der von Levinas bereits die ganze Zeit geführt wird. Gerade in der Gestalt eines Diskurses sind die Philosophie und das Wissen, der Logos und die Vernunft immer schon auf den Dritten ausgerichtet. Ohne seine implizite Anwesenheit „hätte es kein Problem gegeben“ – der Diskurs wäre gar nicht erst entstanden. Der Diskurs, den wir die ganze Zeit führen, wäre sinnlos, wenn es keine Alterität gäbe oder diese in gewissem Sinne „rein“ wäre. In letzterem Falle wäre bloßer Gehorsam die angemessene Haltung dem Anderen gegenüber. Es wird also notwendig, festzuhalten: *Der Gebrauch der Vernunft ist bereits ein Umgang mit der Alterität im Plural*. – Selbstverständlich kann man nicht so tun, als ob der Dritte einfach eine auf diese Weise erschlossene Idee wäre. Genau das Gegenteil ist der Fall: die Rede vom Dritten meint nichts anderes als die unhintergehbare Anerkennung einer pluralen oder mannigfaltigen Alterität. Dass Levinas mit dem Dritten diese Pluralität jedoch keineswegs einfach empirisch fasst ist durchaus offensichtlich. Immer noch im Abschnitt V.3 schreibt Levinas:

Es ist nicht so, dass der Eintritt des Dritten eine empirische Tatsache wäre, und dass meine Verantwortung für den Anderen sich durch den „Zwang der Verhältnisse“ zu einem Kalkül genötigt findet. In der *Nähe* des Anderen (*l'autre*) [*und nicht irgendwo anders; PZ*] bedrängen mich – bis zur Besessenheit – auch all die Anderen (*tous les autres*), die Andere sind für den Anderen, und schon schreit die Besessenheit nach Gerechtigkeit, verlangt sie Maß und Wissen, ist sie Bewusstsein. (JS 344/fr. 246; Übers. mod.; Unterstreichung PZ)

Die Anderen-im-Plural bedrängen mich also nirgendwo anders als in der Nähe des Anderen im Singular selbst. Sie sind keine empirischen Anderen, denn als empirische wären sie nur identifizierbare Objekte der Welt. Ich sehe keine Möglichkeit, dieses letzte Zitat von Levinas anders zu lesen. – Die Lektüre an dieser Stelle abbrechend, soll zumindest eine Schlussfolgerung, die vielleicht bedenkenswert wäre, abschließend noch gezogen werden. Sie wird hier im eigenen Namen formuliert, nachdem bisher kaum anderes geschehen ist, als eine Lektüre des Levinas'schen Textes:

Levinas' Versuch, die Rede vom Dritten nicht einfach durch Rückgriff auf eine wie auch immer geartete Empirie zu gründen, würde es zulassen, unser Verständnis von Gerechtigkeit und Recht, Staat und Gemeinschaft, Institution und Menschheit, vom gewohnten Primat von „Vergleichen“ und „Ausgleichen“ zu lösen. Nicht, um alle ausgleichende Gerechtigkeit zu untersagen, sondern um die Verantwortung für *den* Anderen und *die* Anderen aus der Formalität traditioneller Verständnisse von Ethik und Moralität zu lösen. Die Unbedingtheit des Anspruchs des oder der Anderen ist vielleicht auch innerhalb der heiklen Frage des Rechts und der Institutionentheorie besser gewahrt als im Rückgriff auf empirische Gegebenheiten.

Literatur

- Agamben, Giorgio (1982): „*Se: Hegel's Absolute and Heidegger's Ereignis (1982)“, in: *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*. Edited, translated, with an Introduction by Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford UP 1999, 116-137.
- Basterra, Gabriela (2004): *Seductions of Fate. Tragic Subjectivity, Ethics, Politics*. New York: Palgrave Macmillan.
- Bedorf, Thomas (2003): *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem*. München: Fink.
- Bernasconi, Robert (1998): „Wer ist der Dritte? Überkreuzung von Ethik und Politik bei Levinas“, in: Waldenfels, Bernhard / Därmann, Iris (Hg.): *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*. München: Fink, 87-110.
- Delhom, Pascal (2000): *Der Dritte. Lévinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*. München: Fink.
- Derrida, Jacques (1964): „Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas' (1964)“, in: *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994, 121-235.
- Derrida, Jacques (1980): „Eben in diesem Moment in diesem Werk findest du mich (1980)“, in: MAYER, Michael / HENTSCHEL, Markus (Hg.): *Lévinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie*. Parabel. Schriftenreihe des Evangelischen Studienwerks Villigst, Bd. 12. Gießen: Focus 1990, 42-83.
- Derrida, Jacques (1994): *Politik der Freundschaft*. Übers. v. Stefan Lorenzer. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000.
- Derrida, Jacques (1997): *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*. Aus dem Französischen von Susanne Lüdemann. Berlin: Merve 2003.
- Flatscher, Matthias (2006): *Logos und Lethe. Zur phänomenologischen Sprachauffassung im Spätwerk von Martin Heidegger und Ludwig Wittgenstein*. Wien (Univ.-Diss.; erscheint 2010 bei Alber).
- Gelhard, Andreas (2005): *Levinas*. Leipzig: Reclam.

- Gondek, Hans-Dieter (1995): „Cogito and Séparation: Lacan/Levinas“, in: *Journal of European Psychoanalysis* (Fall/Winter 1995/96).
- Gondek, Hans-Dieter (2000): „Trauma. Über Emmanuel Levinas“, in: Escoubas, Eliane / Waldenfels, Bernhard (Hg.): *Phénoménologie française et phénoménologie allemande / Deutsche und Französische Phänomenologie*. Cahiers de Philosophie de Paris XII-Val de Marne Bd. 4. Paris: L'Harmattan, 443-470.
- Levinas, Emmanuel (1935): *Ausweg aus dem Sein / De l'évasion*. Französisch-deutsch. Mit den Anm. v. Jacques Rolland; Übers., m.e. Einl. u. Anm. hg. v. Alexander Chucholowski. Hamburg: Meiner 2005. [= AS]
- Levinas, Emmanuel (1947a): *Die Zeit und der Andere*. Hamburg: Meiner 1995. [= ZA]
- Levinas, Emmanuel (1947b): *Vom Sein zum Seienden*. Aus dem Franz. übers. von Anna Maria Krewani und Wolfgang Nikolaus Krewani. Freiburg/Br.-München: Alber 1997.
- Levinas, Emmanuel (1961): *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Übers.v. Wolfgang Nikolaus Krewani; Freiburg/Br.-München: Alber 1993. [= TU]
- Levinas, Emmanuel (1965): „Rätsel und Phänomen (1965)“, in: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Freiburg/Br.-München 1983, 236-260. [= RPH]
- Levinas, Emmanuel (1970): „Ohne Identität“, in: *Humanismus des anderen Menschen*. Hamburg: Meiner 1989, 85-104.
- Levinas, Emmanuel (1974): *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Übers.v. Thomas Wiermer; Freiburg/Br.-München: Alber 1992. [= JS]
- Levinas, Emmanuel (1987): „Antlitz und erste Gewalt. Ein Gespräch mit Hans-Joachim Lenger über Phänomenologie und Ethik (1987)“, in: Kupke, Christian (Hg.): *Lévinas' Ethik im Kontext*. Berlin: Parodos 2005, 11-24.
- Lingis, Alphonse (2009): „The Fundamental Ethical Experience“, in: Hofmeyr, Benda (Hg.): *Radical Passivity. Rethinking Ethical Agency in Levinas*. Springer, 81-93.
- Nancy, Jean-Luc (1996): *singular plural sein*. Aus dem Französischen von Ulrich Müller-Schöll; Berlin: diaphanes 2004.
- Ricœur, Paul (1990): *Das Selbst als ein Anderer*. Übergänge, Bd. 26. München: Fink 1996, 2005.
- Waldenfels, Bernhard (1993): „Singularität im Plural (1993)“, in: *Deutsch-Französische Gedankengänge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995, 302-321.
- Waldenfels, Bernhard (1994): *Antwortregister*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Weber, Elisabeth (1990): *Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Lévinas' »Autrement qu'être ou au-delà de l'essence«*. Wien: Passagen.
- Zeillinger, Peter (2003): *Jacques Derrida's Speaking in the Mode of the Perhaps*. Vortrag auf der IAPL-Konferenz in Leeds, UK. Sektion »Writing as a Performative Political Act«; unver. Manuskript.
- Zeillinger, Peter (2005): „Phänomenologie des Nicht-Phänomenalen. Spur und Inversion des Seins bei Emmanuel Levinas“, in: Blamauer, Michael / Fasching, Wolfgang / Flatscher, Matthias (Hg.): *Phänomenologische Aufbrüche*. Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie 11. Frankfurt am Main u. a.: Lang, 161-179.
- Zeillinger, Peter (2006): „Das Ereignis als Symptom. Annäherung an einen entscheidenden Horizont des Denkens“, in: Zeillinger, Peter / Portune, Dominik (Hg.): *»nach Derrida«*. Dekonstruktion in zeitgenössischen Diskursen. Wien: Turia+ Kant, 173-199.