

Prof. Dr. Egon Schütz

# **Die Theorie des Anderen bei Emmanuel Levinas**

Oberseminar

SS 1996

Nachschrift von Malte Brinkmann

Pädagogisches Seminar  
der Universität zu Köln  
Philosophische Fakultät

<b>Inhalt:</b>		<b>Seite</b>
1. Seminarsitzung	25. 4. 96	3
2. Seminarsitzung	02. 5. 96	14
3. Seminarsitzung	09. 5. 96	28
4. Seminarsitzung	23. 5. 96	41
5. Seminarsitzung	13. 6. 96	50
6. Seminarsitzung	20. 6. 96	62
7. Seminarsitzung	27. 6. 96	74
8. Seminarsitzung	04. 7. 96	85

## **Literatur:**

Emmanuel Levinas:           **Humanismus des anderen Menschen**  
Hamburg 1989; darin:  
**Humanismus und An-archie (1968), S. 61-83.**

25. 4. 1996

### **Erste Seminarsitzung**

Vorweg einige persönliche Bemerkungen zu Stil, Hintergrund und Thema dieses Oberseminars: Das vorletzte Semester meiner Lehrtätigkeit an der Universität zu Köln ist Anlaß genug zu fragen, was dem letzten Lehrjahr vorbehalten sein soll. Ich habe immer versucht, Forschung und Lehre so zu verbinden, daß sie mit den Interessen, Gedanken, Problemen und Betroffenheiten unserer Zeit in Verbindung stehen konnten. So habe ich es als Kompliment und Ermunterung empfunden, daß in Gesprächen, die z. T. hart kontrovers, aber fair geführt wurden, von „unserem“ Oberseminar die Rede war. Ich habe darüber hinaus ebenfalls versucht, jene Verbindung zwischen Philosophie und Pädagogik zu halten, eine Verbindung, die die Entwicklung meiner Disziplin immer weniger berücksichtigt, und die sich mit einem sachlichen Recht gegen jene zunehmende Spezialisierung wendet, die den Fortgang der Wissenschaften im ganzen bestimmt. Wenn dies im Kreis der Kollegen und Studenten auf Verwunderung stieß (wenn z. B. van Gogh oder Dalí Thema einer Vorlesung oder eines Seminars waren), so beharrte ich darauf, daß ein Pädagoge nicht nur über einschlägiges päd-

agogisches Wissen, sondern vor allem über pädagogische Bildung verfügen muß, was ihm gestattet, dieses nicht nur unter professionellen Bedingungen zu reproduzieren, sondern jene in einem umfassenden anthropologischen Horizont einzulösen. Dazu bedarf es nicht wissenschaftlich-pädagogischer Schulkenntnisse, sondern einer philosophischen Einstellung, die Kant treffend als eine weltbürgerliche bezeichnet hat. Das soll aber nicht heißen, daß zu jenem „Herumphilosophieren“ Anlaß gegeben wird, das heute als folgenloser Meinungssport betrieben wird. Vielmehr wollte ich das Zutrauen zum eigenen Denken stärken, das sich entfaltet, indem es sich dem Anderen und Fremden aussetzt und mit diesem kritisch auseinandersetzt. Dieses Experiment des eigenen Denkens versucht eine kontrollierte Reflexions- und Denkfähigkeit aufzubauen mit der Hoffnung, daß sie sich auch im Sturm künftiger Zeiten bewährt. Im Sinne dieser allgemeinen Zielsetzung habe ich mich entschieden, die letzten beiden Oberseminare einem einerseits diffusen, andererseits harten und unbequemen Thema zu widmen: dem Denken über Verantwortung unter Anleitung von Emmanuel Levinas, der im vergangenen Jahr starb und dessen schwierige Gedanken einen ungeheuren Test auf die Tragweite der neuzeitlichen Konzeptionen von Individualität und Humanismus darstellen. Ich hoffe, daß ich mit diesem Autor und Thema eine sinnvolle Wahl getroffen habe im Sinne des teilnehmenden Interesses, damit aus diesem Seminar

wieder „unser“ Seminar wird. Wenn wir auf eigenes Risiko versuchen, uns auf das Problem der Verantwortung und auf das Problem des Humanismus im Horizont eines anderen Denkens einzulassen und so aus den Selbstverständlichkeiten unseres Denkens herauszutreten, könnte dieses Seminar nicht nur ein intellektuelles, sondern auch ein existenzielles Experiment werden.

Thema dieses Oberseminars ist die Verantwortung. Dieses Wort ist vielschichtig und mehrdeutig. Es schillert zwischen einer Gleichsetzung mit Macht einerseits (diejenigen, die nach Macht drängen und sie übernehmen wollen, nennen sie unaufrichtig Verantwortung) und Schock andererseits, denn Verantwortung kann als Schock erfahren werden, als Einbezogenheit in etwas, das man nicht verfügt hat und über das man nicht verfügt, für das man gleichwohl eine Verantwortung zu tragen hat. Dieses Verantwortung-tragen-müssen-für-etwas, kann man auch als eine Form der Mitverantwortung verstehen, wobei die Frage ist, ob überhaupt Verantwortung teilbar ist, ob es also so etwas wie Mitverantwortung geben kann. Gesetzt den Fall, es „gibt“ das Phänomen der Mitverantwortung, wie läßt es sich beschreiben? Man könnte z. B. von einer Mitverantwortung für den Holocaust, für die Naturzerstörung, für die Ungerechtigkeiten der Verteilung der Güter spre-

chen. Verantwortung schillert also zwischen Verführung (Macht) und Schock.

Mit dem neuzeitlichen Humanismus, dem anderen Pol in Levinas' Denken, steht das Phänomen der Verantwortung in Verbindung, insofern als dessen zentrale Begriffe wie Selbstbestimmung, Selbstbehauptung, Selbsttätigkeit und Selbstbildung immer (Selbst-)Verantwortung implizieren. Die Verantwortung für das, was geschieht, ist im Sinne der humanistischen Tradition nicht außer- oder übermenschlichen Mächten anzulasten, sondern ist immer Menschenwerk. Im Rahmen der humanistischen Selbstbehauptung wäre Verantwortung einsam, frei und individuell. Für eine Pädagogik unter humanistischem Vorzeichen gilt, daß sie Verantwortung trägt für eine Erziehung zur Verantwortung. Mit anderen Worten: Es besteht eine thematische Wechselbeziehung zwischen Verantwortung, Humanität und Erziehung. Wir unterstellen dabei, daß der Adressat einer Erziehung zur Verantwortung immer der zumeist jüngere, aber individuelle Mensch ist, d. h. der bestimmte Mensch und nicht der Gattungsmensch. Der Begriff der Erziehung im allgemeinen und im besonderen hat eine Voraussetzung: der Erziehende ist ein Anderer als der Zu-Erziehende. Dieser ist charakterisiert durch seine Andersheit. Man kann sagen, die Andersheit wird in der Erziehung zum Thema, wenn sich der Erzieher an den Zögling richtet

und dessen Status als ein Noch-nicht, als etwas Vorübergehendes und seine Tätigkeit als Aufgabe, Abarbeitung und Umformung faßt mit dem Ziel der Annäherung des Status des (anderen) Jüngeren an den (normalen) Status des Erwachsenen. Man kann sagen: Erziehung ist Abbau der Andersheit mit dem Ziel der Gleichmachung mit den Älteren. In humanistischer Sicht hingegen ist Erziehung Abbau der Andersheit mit dem Ziel der Selbständigkeit, Entscheidungsfähigkeit, Urteilsfähigkeit und humaner Verantwortungsfähigkeit, d.h. in und mit der Erziehung wird der Zuerziehende erst zu sich selbst gebracht.

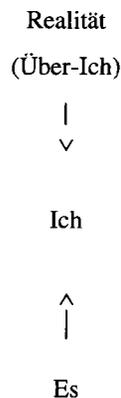
Das Phänomen der Erziehung - als Abbau der Andersheit gefaßt - impliziert, daß die elementare Andersheit des Anderen als ein Überformungsproblem erscheint. Soll Erziehung nicht Überformung der Andersheit, sondern ihre Formung sein, so muß - nach humanistischer Überzeugung - die Andersheit in die Eigenheit des Ich-selbst-seins überführt werden, das sich selbst identisch und unverkennbar ist. Mit anderen Worten: Die humanistische Überformung der Andersheit soll im Ich-selbst-sein des Ich enden. Die Eigenheit des Ich soll sich gegen anderes Selbst-sein behaupten. In diesem Modell wird eine bestimmte Priorität offensichtlich: Das Ich als Sich-selbst-sein-können ist das primäre Ziel der Erziehung.

Dieses Ich qua Subjekt, das nach Fichte aus sich selbst heraus die Welt setzt und nach Humboldt die Bedingung der Möglichkeit von Bildung (und ihrer Theorie) ist, gerät zunehmend „unter Beschuß“. So z.B. in den Forschungen Foucaults, nach denen das mit sich selbst identische, autonome und freie Subjekt des Humanismus als „unterworfenen Souverän“ entlarvt wird. Das Ich ist nicht mehr nur Subjekt (seines vernünftigen und freien Denkens und Handelns) oder Objekt (seiner humanwissenschaftlichen Forschungen), sondern als Subjekt-Objekt der Effekt bestimmter Macht- und Wissensformationen, in denen der Mensch sich selbst zum Gegenstand seines Wissens macht und sich darin nicht befreit, sondern sich selbst entfremdet. Das Ich ist eine Konstruktion, es setzt nicht (die Welt, das Nicht-Ich) aus sich heraus, sondern es wird gesetzt. Als ca. zweihundert Jahre alte Erfindung ist der anthropologische Mensch, das Ich der Bewußtseinsphilosophie, auf dem besten Wege, sich selbst zu begraben. Indem der Mensch sich zum Ich macht und sich darin verdinglicht, unterwirft er sich selbst anonymen Macht- und Wissensstrukturen. Das Ich gibt es nicht, sondern es ist eine Produktion der am Ende des 18. Jhs. entstehenden humanwissenschaftlichen (medizinischen, psychiatrischen, biologischen, ökonomischen, philosophischen) Forschungen, d. h. der „Geständniswissenschaften“, die das Strukturmodell der modernen neuzeitlichen Anthropologie liefern. Das Ich als eine Setzung ist zugleich

eine Umbiegung, eine Umbiegung machtmäßiger Praxen auf sich selbst, die sich auf dem Boden eines vorbewußten und vorindividuellen „historischen Apriori“ vollziehen.

Aber das Modell des mit sich selbst identischen und seiner selbst bewußten Ich, das das „Produkt“ einer die kindliche Andersheit überformenden Erziehungsprozedur sein soll, wird nicht nur durch die uneingestandenenen, archäologisch und genealogisch aufweisbaren epistemologischen und politischen Strukturen in Frage gestellt und ad absurdum geführt (wie dies Foucault in seinen Untersuchungen der 60er und 70er Jahre sich vorsetzte), sondern schon in einem früheren Modell gerät das humanistische Ich unter Beschuß: in der Psychoanalyse Sigmund Freuds. Bei ihm heißt es: „Das Ich ist nicht Herrscher in seinem eigenen Haus.“ Das Bewußtsein eines vernünftigen und autarken Ich wird durch die „Erfindung“ bzw. „Entdeckung“ des Unterbewußtseins seiner Priorität beraubt. Das Ich entsteht in einer schwierigen Balance zwischen Es und Über-Ich. Es ist also nur die vorübergehende Resultante von zwei Kräften, die ihm nicht angehören. Das Ich konstituiert sich in einer Genealogie, die sich im Spiel zwischen dem Dunkel der menschlichen Triebkräfte und den Gegebenheiten einer Realität vollzieht. Dieser Prozeß der Ich-Konstitution zwischen Es und Über-Ich kann leidvoll erfahren werden, ja sogar pathologische Folgen haben. Die Über-Ich-Funktion tritt dabei erst später hinzu als Entlastung für

das Ich, das sich an den gesellschaftlichen und kulturellen Normen orientieren kann. Das Ich erhält so einen Leitfaden dafür, was als gut und richtig gilt. Das Ich ist also in der Psychoanalyse in doppelter Weise nicht souverän: Es steht im Andrang des Es und der Realität.



Wir führen in unserem naiv beschreibenden Überblick zur Fragwürdigkeit des neuzeitlichen Ich-Modells fort. Es ging uns weniger um eine differenzierte Analyse von Begründungszusammenhängen, sondern eher um eine vorläufige grobe Rasterung des Problemfeldes, zu dem wir uns einen ersten Eindruck verschaffen wollten.

In bestimmter Hinsicht gibt das physikalische Modell der Quantenmechanik ebenfalls einen Hinweis auf die immensen Probleme, die mit dem Begriff der Identität bzw. der Ich-Identität verbunden sind. Wenn nach der Heisenbergschen Unschärferelation im sub-

atomaren Bereich weder Impuls noch Ort eines Teilchens genau festgestellt und gemessen werden können, sondern vielmehr die Anordnung des Experiments auf die Ergebnisse selbst Auswirkungen zeigt, so daß eine objektive Quantifizierung nicht mehr möglich ist, dann könnte man in Analogie dazu schließen: Es gibt keine subjektfreie Selbstbeobachtung und -reflektion, die nicht schon „unscharf“, d. h. perspektivisch ist. Eine Rückwendung des Ich auf sich selbst, in der es sich als sich selbst identisch erkennt, wäre demnach ein Hirngespinnst.

Wir müssen uns aber gar nicht so weit in das Gebiet der sog. Naturwissenschaften vorwagen. Schon bei Marx wird die Souveränität des Ich als das, was frei bestimmen kann, was es ist, in Frage gestellt. Das Ich firmiert bei Marx als Produkt der Produktionsverhältnisse und konstituiert sich je nach Klasse anders. Das Ich ist nicht das, was es ist, sondern das, was es wird. Der Marxismus (als politische und philosophische Bewegung) geht in Verfolgung seines Ziels, das grundsätzlich humanistisch geprägt bleibt, gegen den „Identitätshumanismus“ an.

Schließlich ist der Strukturalismus als Methode zu nennen, in und mit der das Ich verabschiedet wird. Levi-Strauß gilt das Ich als „Straßenkreuzung“, als Schnittpunkt von Einflußfaktoren, z. B. von Tausch und Verwandtschaftsstrukturen. Das Ich ist und hat eine bestimmte Struktur, die nicht seine Souveränität ist.

In diesem rhapsodischen Überblick ging es uns nur darum zu zeigen, daß die Selbstverständlichkeit des Ich mindestens seit 150 Jahren fragwürdig geworden ist. Fragwürdig wurde das Modell der Bewußtseinsphilosophie, nach dem das Ich als Souverän seiner selbst mit sich selbst identisch ist und aus sich selbst das Nicht-Ich, das ist die Welt, heraussetzt.

Was aber heißt das eigentlich? Was heißt 'Mit-sich-selbst-identisch-sein'? Welche Folgen hat diese Infragestellung für die Pädagogik? Bezogen auf unser Thema gefragt: Kann es noch Verantwortung geben, wenn es das Ich, so wie es der Humanismus denkt, nicht mehr gibt? Wenn es nur noch Produkt disziplinärer, psychologischer, experimenteller, gesellschaftlicher, ökonomischer oder struktureller Faktoren ist? Wenn dem so ist, dann kann es eine Verantwortung, verstanden als Zurechenbarkeit einer Handlung zu einem Subjekt, nicht mehr geben. Dann ist auch eine Pädagogik hinfällig, die sich als Erziehung zur Zurechenbarkeit und Verantwortung versteht. Erziehung wäre nur noch Einschleifung, Implementierung und Einkörperung von externen Funktionen, die systemadäquat zu verwerten wären. Oder müßte man nicht besser - so überlegen wir - von einer eingeschränkten, bedingten Souveränität des Ich ausgehen, einer Souveränität, die sich im Zwischen von absolutem Selbstursprung und Funktionalisierung, von Souveränität und

Determinismus, von Freiheit und Disposition aufbaut? Ist dieser Dualismus, dieses Entweder-Oder zu unterlaufen? Anders gefragt: Sind die Alternativen zu starr und zu fest formuliert? Müßte man nicht eher den Blick auf bestimmte Nuancen der Ich-Konstitution richten? Wenn es keine Erziehung zur Zurechenbarkeit als Aufgabe einer Pädagogik mehr geben kann, könnte man nicht wenigstens zu einer Teilverantwortung erziehen? - Wir kommen hier in große Probleme. Was heißt eigentlich Verantwortung? Und was heißt 'Mit-sich-selbst-identisch-sein'? Ist darunter zu verstehen, daß sich ein Ich im Rahmen einer Biographie wiedererkennen kann? Oder geht es um eine Balance zwischen individuellem und sozialem Ich bzw. zwischen empirischem und transzendentelem Ich? Wir kamen zu der Einsicht, daß wir nicht einfach von Verantwortung reden können, ohne von bestimmten Voraussetzungen auszugehen. Auf diese müssen wir in Zukunft unseren Blick richten.

Levinas macht den äußerst interessanten und gewagten Versuch, Verantwortung jenseits der Ich-Priorität, jenseits der Zuschreibung zum Anderen zu denken. Er sieht das Ende des Humanismus als Aufbruch eines anderen Humanismus, eines Humanismus des anderen Menschen zu einer neuen Verantwortung. Er formuliert diese neue und für uns zunächst noch dunkle Dimension in dem Grundsatz, den er vom jungen Rimbaud übernommen hat: „Ich ist ein an-

derer.“ (S. 92) Das Ich ist nicht Ich durch sich selbst, sondern es ist primär ist ein Anderer, der mein Ich erzeugt. Man kann sagen: Dieser Grundsatz ist die Umkehrung der Identitätsformel des Humanismus.

Ich = Ich

Ich ist ein Anderer.

Das Paradox dieser Formel, die bei Rimbaud für eine bestimmte Weise des Dichtens und bei Levinas für eine philosophische Ethik bzw. für eine ethische Philosophie steht, zu bedenken, soll Aufgabe der nächsten zwei Semester sein. Das Problem der Verantwortung bei Levinas wollen wir in diesem Sommersemester an einem Aufsatz von 1968 mit dem Titel: „Humanismus und Anarchie“ studieren.

Mit unserer Vorbesinnung auf die Frag-Würdigkeit des Humanismus und auf das Ende des souveränen und mit sich selbst identischen Ich in den verschiedenen Modellen neuzeitlichen Denkens sind wir vorgestoßen auf den zentralen Ausgangspunkt der Argumentation Levinas'. Auch er konstatiert: „Wir wohnen dem Zerfall des Mythos vom Menschen als dem Wesen bei, das an sich selbst Ziel und Zweck ist. Dieser Zerfall läßt eine Ordnung erscheinen, die weder menschlich noch unmenschlich ist, die sich zwar durch den

Menschen und durch die Kulturen, die er hervorgebracht hat, bildet, die sich jedoch, aufs Ganze gesehen, durch die im eigentlichen Sinne vernünftige Kraft des dialektischen oder logisch-formalen Systems ordnet. Eine nichtmenschliche Ordnung, für die genau der Name 'Materie' paßt, ein Name, der die Anonymität selbst besagt.“ (S. 66) Was meint Levinas, wenn er von einer „weder menschlichen noch unmenschlichen Ordnung“ spricht, die nach dem „Zerfall des Mythos vom Menschen“ heraufkommen soll? - eine schwierige Frage, die sich in und an einem schwierigen Text stellt. Wir wollen im folgenden zunächst Kernsätze, die uns in diesem äußerst komplexen und dichten Aufsatz auffallen, lesen bzw. auflesen und mit diesem sammelnden und schweifenden Blick langsam einen Zugang zu Levinas erlangen. Ohne Anspruch darauf, jeden Satz vollständig aufzuschlüsseln, wollen wir uns so an das schwergewichtige Thema und Levinas' besondere Umsetzung herantasten, denn wie es scheint, richtet sich Levinas' Umgang mit der Sprache - sein Vorhaben etwas zu sagen, was vielleicht nicht zu sagen ist - gegen seinen eigenen Anspruch. Wir wollen uns auf die „Sache selbst“ bei Levinas einlassen, die auch eine Sache der Pädagogik ist: die Frage nach dem Humanismus in neuerer Zeit. Wir wollen versuchen, diesen Text mit allen seinen Vielschichtigkeiten zum Klingen zu bringen und auf die Resonanzen hören, die er bei uns erzeugt.

2. 5. 1996

### **Zweite Seminarsitzung**

Es folgt zunächst - in der Tradition dieses Oberseminars - ein Rückblick als vertiefende Erinnerung und Rück-gewinnung auch unserer eigenen und ganz vorläufigen Gedanken zum Thema. Wir haben in der letzten Sitzung versucht, zwei Problembereiche zu bedenken: zum einen das Problem der Tragfähigkeit eines Denkens und einer sich darauf beziehenden Bildungstheorie, die das Ich qua Subjekt in den Mittelpunkt setzt, d. h. das Ich als Selbstbewußtsein und als zurechenbare Selbstverantwortung faßt; zum anderen frugen wir nach der Tragfähigkeit eines Humanismus, der den sich selbst setzenden, selbstverantwortlichen und sich selbst bildenden Menschen postuliert, der Ziel und Zweck seiner selbst ist. Das humanistische Konzept der Selbstzweckhaftigkeit und Selbstsouveränität des Menschen (seit Kant) ist in mehreren Hinsichten frag-würdig geworden. Diesem Befund haben wir uns nicht aus persönlicher Erfahrung genähert (man könnte z. B. die zunehmende mediale, bürokratische, machttechnische und strukturelle Vernetzung als Beleg gegen das Konzept eines autonomen und freien Subjekts anführen), sondern wir haben nach Modellen Ausschau gehalten, in denen die

Idee eines selbstbewußten Ich unterlaufen, ja sogar zu ihrem Ende geführt wird.

1.) Ein Modell, das eine Ich-Kritik der Souveränität enthält, ist das Instanzenmodell der Psychoanalyse. Das Ich wird hier verstanden als Resultante eines permanenten Prozesses zwischen Realitätsanspruch und Realitätswiderstand, als Durchmischung von Unbewußtem und Vorbewußtem, von der der Traum Zeugnis ablegen kann.

2.) Das zweite Modell, von dem wir sprachen, ist das Diskurs- und Disziplinierungsmodell Foucaults. Er stellt die These auf, daß das, was als unhintergebar Ursprung von Welt und Mensch gedacht wurde, in Wahrheit der Effekt von Diskurskonstellationen und Machtstrategien ist. Der anthropologische Mensch unterwirft sich selbst als Subjekt-Objekt in den Humanwissenschaften, die Foucault als Macht-Wissens-Systeme entlarven will und die seit Descartes den Geständniszwang als Methode und Ritual der Produktion von Wahrheit aus dem Beichtritual übernommen haben. Das Subjekt, so Foucaults These, ist eine historische Erscheinung, die sich (wie die dazugehörige Pädagogik) unter bestimmten historischen Bedingungen konstituierte und die in unserer Zeit, unter anderen

Macht-Wissens-Konstellationen, verschwindet „wie ein Gesicht im Sand“<sup>1</sup>.

3.) Im strukturalen Denken, z. B. in der Anthropologie von Levi-Strauß, wird das souveräne Ich aufgelöst in Verhältnisbeziehungen von (Tausch-Verwandtschafts-) Systemen, die die Subjekte aus dem Untergrund disponieren und zu ihren Agenten machen. Diese finden sich nicht nur im abendländischen Raum, sondern auch und vor allem im „Wilden Denken“, mit anderen Worten: nicht nur im Logos, sondern auch im Mythos.

4.) Ein weiteres Ich-kritisches Modell, das wir anführten, ist die Rekonstruktion des Ich im Sinne des marxistischen historischen Materialismus. Danach ist das Subjekt keineswegs Souverän seiner selbst oder seiner Klasse, sondern eingespannt in eine ökonomische und geschichtliche Dialektik. Als Produkt von Produktionsverhältnissen ist es grundsätzlich determiniert. Seine Entfremdung zwischen Basis und Überbau, die Marx ideologiekritisch untersucht, kann nur noch in einer utopischen und kollektivistischen Vision aufgehoben werden.

5.) Ein anderes Modell, das die Suprematie des Ich untergräbt, ist die Heisenbergsche Unschärferelation. Die These lautet in Bezug auf das Subjekt: Wenn es keine subjektfreie Beobachtung gibt,

---

<sup>1</sup> Michel Foucault: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwis-

dann hat das für die „reine“ Selbstbeobachtung dramatische Folgen. Das Cogito kann kein fundamentum inconcussum sein, weil sich das Ich-denke in das Denken von sich selbst einmischt.

6.) Als ein anderes und weiteres Beispiel könnte man die Sprachspieltheorie des späten Wittgenstein, bzw. die Probleme einer Besinnung mit Sprache über Sprache und über die Sprache hinaus, anführen. Wenn das Individuum nicht nur spricht, sondern sein Sprechen in der und durch die Sprache immer schon vorgesprochen ist, dann ist Sprache nach Humboldt nicht bloß ein Medium der Kommunikation oder ein aktualisierbarer Zeichenkorpus, sondern auch „Gewalt“<sup>2</sup>. Mit anderen Worten: Das Subjekt steht immer schon im Horizont des Gesagten. Ist der Mensch nach Foucault unterwerfener Souverän, dann ist er in Hinsicht auf Sprache gesprochener Sprecher. Die Vorgängigkeit der Sprache bzw. die „Verführungen der Grammatik“ gelten schon seit Nietzsche<sup>3</sup> (über Freud bis Lacan) als Argument gegen das „reine“ Denken und gegen das souveräne Subjekt. Bei Levinas avanciert das Sagen und Sprechen als Problem der Sprache zu einem Denkproblem ersten Ranges. Wir werden

---

senschaften, Frankfurt 1971, S.462.

<sup>2</sup> Wilhelm von Humboldt: Natur und Beschaffenheit der Sprache überhaupt, in: Wilhelm v. Humboldt. Bildung und Sprache, besorgt von C. Menze, Paderborn 1974, S. 89-100, hier S. 100.

<sup>3</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche: Götzen-Dämmerung. Die „Vernunft“ in der Philosophie 5, KGA 6. Abt., Bd. 3, hrsg. v. G. Colli und M. Montinari, Berlin 1969, S. 71f.

darauf (vielleicht erst im nächsten Semester) noch zurückkommen und nach der Rolle und dem Status der Sprache bei Levinas fragen. Interessant wäre dabei ein Vergleich zu Heideggers Auslegung der Sprache (Sein als Lichtung, die sich im Menschen ausspricht).

7.) Schließlich können wir auf die Ich-Kritik der Koexistenzphilosophie von Eugen Fink verweisen. Eugen Fink unterläuft die auf das einzelne und vereinzelte Ich bezogene Bewußtseinsphilosophie des Abendlandes mit dem Hinweis auf die vorgängigen koexistenzialen Elementarphänomene Arbeit, Liebe, Spiel, Herrschaft und Tod, die der Existenz des Einzelnen vorausgehen. Das Ich kann sich nur gründen, indem es in diesen fünf Dimensionen schon je gegründet ist. Die Existenz des einzelnen Ich ist bestimmt von der mitmenschlichen Praxis und ihren Sinnstrukturen. Bei genauerem Durchdenken des Finkschen Ansatzes fiel uns ein Problem ins Auge: die Phänomene Arbeit, Herrschaft, Liebe, Spiel sind schon auf den ersten Blick als Koexistenzialien verständlich. Es fällt nicht schwer, sie in einem alltäglichen und naiven Sinne als mitmenschliche und sinnstiftende Praxen zu explizieren. Wie aber verhält es sich mit dem Tod? Üblicherweise gilt er als die sicherste Anzeige für die Vereinzelung des Menschen. Vom Tod kann keiner absehen und vor ihm steht jeder allein. Nach Fink allerdings sind die Koexistenzialien, also auch der Tod, keine bloßen Tatsachen oder Vorlagen für soziologische Handlungs- oder Rol-

lenmuster, sondern sie sind elementare Sinnphänomene, in deren Horizont der handelnde Mensch je schon eingebunden ist. In Bezug auf das Phänomen des Todes heißt das: Wir sind zwar im Tod allein, aber der Mensch verhält sich gemeinschaftlich zu diesem Phänomen. Im Andenken an die Toten als Ritual und koexistenziale Praxis ist der einzelne Teil einer Kultgemeinschaft, die den Tod sinnhaft ausdeutet.

In der heutigen Sitzung wollen wir noch nicht mit der Lektüre des Aufsatzes von Levinas beginnen, sondern im Sinne einer zweiten Vorbesinnung auf die Thematik die Konsequenzen der Ich-Kritik von Marx bis Foucault für die Ethik überlegen. Wenn die (insgesamt humanwissenschaftlichen bzw. anthropologischen) Ich-kritischen Denkmodelle sich in der These vom Ende des Subjekts vereinigen und hierin zu überzeugen vermögen, dann werden auch die neuzeitlichen Vorstellungen zu Ethik und Verantwortung fragwürdig. Gemeinsam versuchten wir, sozusagen im Sinne einer „kollektiven Phänomenologie“, unsere Eindrücke zusammenzutragen. Was fällt bei einem ersten naiven Überdenken der Problematik ins Auge? Wir sagten, der Begriff der Verantwortung impliziert 1.), daß der handelnde Mensch zur Rechenschaft gezogen werden kann. Jeder verantwortlich Handelnde soll Rechenschaft von seinen Taten geben können. Rechenschaft setzt 2.) ein Bewußtsein (vom Tun und

dessen Konsequenzen) voraus. D. h., das handelnde Subjekt muß zurechnungsfähig sein. Der Handelnde, soll er verantwortlich handeln, muß 3.) im Hinblick auf die Folgen seines Tuns ein Zeitverständnis besitzen. Weiterhin setzt verantwortliches Handeln 4.) ein Gerechtigkeitsverständnis (im Horizont von gesellschaftlichen Normen) voraus. Das wiederum setzt 5.) ein Rechtsempfinden (als ein Bewußtsein von der Norm) voraus, das sich im Modus des Gewissens artikulieren kann. Es bedarf 6.) eines Gegenüber (der Natur, des Gottes, des Anderen), dem wir Rechenschaft geben oder von dem wir zur Verantwortung gezogen werden können. Schließlich unterstellen wir 7.), wenn wir von Verantwortung sprechen, Freiheit und Vernunft (Vernunft verstanden als das Vermögen der Selbstbestimmung nach Regeln). Endlich und zusammenfassend setzt man voraus, daß jemand bestimmtes Einer ist, der so handelt und dem dieses zuzurechnen ist. Dieser Eine ist das Subjekt, das sich selbst sein Gesetz gibt, d. h. das autonome Subjekt, das selbst bestimmen können soll, was moralisch ist und was nicht. Verantwortlichkeit wird gemeinhin als autonome Selbstbestimmung des Subjekts verstanden, das sich frei für bestimmte Optionen entscheiden kann.

{           Rechenschaft            }

		Bewußtsein/ Zeit	
Subjekt	{	Zurechnungsfähigkeit	} Autonomie
		Gerechtigkeit (in Bezug auf Norm)	
		Freiheit	
	{	Vernunft	}

Wenn es aber das autonome Subjekt nicht mehr gibt, dann kann es auch keine Verantwortung diesen Stils mehr geben. Wem sollte ein Handeln zugerechnet werden, wenn nicht dem Subjekt? Vor wem sollte sich das Subjekt verantwortlich zeigen? Die These vom Ende des Subjekts erschüttert also das übliche Modell, nach dem Verantwortung gedacht (und in den meisten Rechtssystemen der Erde auch in juristischer Hinsicht praktiziert) wird. Wenn wir nicht mehr Gesetzgeber unserer selbst sind und von externen Strukturen und Funktionen abhängen, über die wir nicht verfügen, dann können wir auch nicht für unsere Taten verantwortlich sein, können nicht zur Rechenschaft gezogen werden. Wenn aber nicht nur das Subjekt, sondern auch die Verantwortung verabschiedet wird - wie soll es dann weitergehen? Wie kann man sich dann noch ein menschliches Zusammenleben vorstellen?

Wir versuchten im folgenden, die Konsequenzen, die sich aus unserem Gedankenexperiment ergeben, zu überdenken. Gibt es eine Möglichkeit, die Verantwortung zu retten, auch wenn das autonome

und zurechenbare Subjekt ausfällt? Oder führt dieser Befund direkt in anarchische Zustände, in einen Krieg aller gegen alle jenseits von Gut und Böse? Vielleicht ließe sich ein Ausweg finden, wenn man nicht von dem identifizierbaren Subjekt, sondern von der Gruppe aus das Problem durchdenkt? Wäre so nicht die Verantwortung zu retten und die Konsequenzen für eine Ethik nach dem Ende des Subjekts ausgesetzt? Anders gefragt: Gibt es so etwas wie Verantwortung als Kollektivphänomen, als Mitverantwortung (z. B. für den Genozid)? Was ist dann dieses „Mit“ der Verantwortung? Ist Verantwortung teilbar? Oder heißt Mit-verantwortlich-sein nur: die Hälfte der Verantwortung tragen? Was ist das Subjekt einer kollektiven Verantwortung? Gibt es die Gruppe als Kollektivsubjekt? Und wenn ja, was ist das: die Gruppe? Ist damit gemeint die Gesellschaft, das Volk, die Nation oder ein Ensemble von Subjekten mit bestimmten Zielen und Zwecken? Zunächst und ganz allgemein kann man sagen: Gruppe ist eine Menge von Menschen, die in einer bestimmten Beziehung zueinander stehen. Wenn dem aber so ist, dann wird das Problem der Verantwortung nicht gelöst, sondern wieder aufgeworfen. Denn wie anders ist die Beziehung zwischen den Gruppensubjekten zu denken, wenn diese nicht Subjekte sind? D. h. in einer wie auch immer zu bestimmenden Gruppe geht das Subjekt nicht unter, und die damit verbundenen Probleme iterieren sich. Man muß - logisch gesehen - weiterhin mit dem Subjekt rech-

nen, wenn man von der Gruppe als Kollektiv der Subjekte ausgeht und hierauf das Modell der Autonomie appliziert. Es ergeben sich also aus dreierlei Hinsicht große Schwierigkeiten: Erstens ist der Begriff der Gruppe unklar, zweitens besteht jede Gruppe aus Subjekten, die in einem bestimmten Verhältnis zueinander stehen. Entweder wird die Gruppe als kollektives autonomes Subjekt gedacht (und wer wäre dann zur Verantwortung zu ziehen?), oder sie löst sich in einzelne autonome Subjekte auf. Das Problem wird im einen wie im anderen Fall wieder neu aufgeworfen. Das gilt auch, drittens, in Bezug auf das Phänomen der Mitverantwortung in der Gruppe bzw. zwischen Gruppen. Auch hier werden der Andere bzw. die andere Gruppe als autonome Subjekte gedacht.

Eine andere Möglichkeit, die Aporie der Verantwortung nach dem Ende des Subjekts zu umgehen, wurde mit dem Vorschlag genannt, zunächst nur die zur Verantwortung zu ziehen, die die elementaren Modi der Verantwortung unterbinden (z.B. Diktatoren), die also Freiheit nehmen und Vernunft vernebeln. Aber auf diese Weise werden die Probleme, die sich mit dem Modell neuzeitlicher Subjektivität ergeben ebenfalls nicht gelöst, sondern auf anderer Ebene noch einmal aufgeworfen. Es müssten dann nämlich zunächst jene als autonome und zurechenbare Subjekte zur Verantwortung gezogen werden, die als Täter die Möglichkeit der Verantwortung bei anderen unterbinden.

Im folgenden wurde versucht, aus einer geschichtlichen Perspektive die Problematik unseres Gedankenexperiments zu relativieren. Die Ich-kritischen Modelle, mit denen wir uns beschäftigten, richten sich gegen eine bestimmte aufklärerische Konzeption des Subjekts und der Subjektivität. Davor aber gab es auch schon Modelle, die Verantwortlichkeit des Einzelnen vor dem Anderen fixierten, so z. B. in der christlichen Morallehre. Der Mensch steht hier nicht vor sich selbst, sondern vor Gott. Dieses Modell gilt für den Gläubigen auch heute noch, in einer Zeit der heteronomen Moralstrukturen. Den Hinweis auf die Geschichtlichkeit weiter verfolgend, kamen wir zu einer ersten Zwischenbilanz: Verantwortung wurde bisher von uns und wird gemeinhin gefaßt als Praxis der Autonomie sich selbst setzender Subjekte, wobei die Beziehung zwischen ihnen reziprok ist. Ego wie alter nehmen sich - idealtypisch gedacht - als selbstkompetente und autonome Subjekte gegenseitig in die Verantwortung.

ego <-> alter  
Subjekt 1                      Subjekt 2

Ist das Subjekt frag-würdig geworden, so ist auch das Konzept von Verantwortung in Frage gestellt. Aber hat es sich damit auch erledigt? Oder kann man Verantwortung auch anders denken, z.B. als Gleichwertigkeit (oder Gleichgültigkeit) zwischen ego und alter? Genau das versucht Levinas: eine Neufundierung von Verantwortung jenseits bzw. diesseits der neuzeitlichen Subjektivität. Er sucht eine Subjektivität, „die früher ist als das Ich, früher als seine Freiheit und seine Nicht-Freiheit.“ (S. 72) Auf welche Dimension spielt Levinas hier an, in der jenes „vor-ursprüngliche Subjekt“ zu finden ist, jenes „undeklinierbare Subjekt, genau insofern es unersetzbarer *Geisel* für die anderen ist, vorgängig zur Doppeldeutigkeit des Seins und des Seienden und zur Bedingung einer Natur.“ (S. 72) Gleich fällt uns die merkwürdige Diktion, der dunkle Stil Levinas' ins Auge. Was ist mit dem „undeklinierbaren Subjekt“ gemeint? Und was ist das für eine Verantwortung, die in der Geiselhaft für den Anderen endet? Ist das nicht die absolute Abwesenheit von Freiheit und damit auch die absolute Verantwortungslosigkeit? Aber Levinas sagt weiter, daß er eine Verantwortung meint, „die früher ist“ (S. 73) als die Freiheit. „Das Subjekt unterscheidet sich vom Sein also nicht durch eine Freiheit, die es zum Herrn der Dinge machen würde, sondern durch eine vorursprüngliche Empfänglichkeit, die älter ist als der Ursprung, durch eine Empfänglichkeit, die im Subjekt herausgefordert wird, ohne daß das Herausfordern

jemals zu Gegenwart oder zu Logos geworden wäre, welcher Logos sich der Übernahme oder der Ablehnung anbietet und im bi-polaren Feld der Werte seinen Platz findet.“ (S. 73) Das vor-ursprüngliche Subjekt steht im Raum einer vor-ursprünglichen Empfänglichkeit durch eine „unübernehmbare Passivität“ (S. 72), eine Passivität, „die passiver ist als jede Passivität: Passivität nach Art der Knechtschaft“. (S. 76)

Diese wenigen Worte zeigen uns, daß wir es bei Levinas mit einem außergewöhnlichen Denken und Sprechen am Rande des Denk- und Sprechbaren in äußerst gedrängter und zugespitzter Diktion zu tun haben. Wir kommen in größte Schwierigkeiten, wenn wir den neuzeitlichen „bi-polaren“ alter-ego-Schematismus anlegen. Levinas meint offensichtlich eine andere (tiefer?) Dimension, eine Dimension des „Vor-ursprünglichen“, „An-archischen“. Aber - was heißt eigentlich vor-ursprüngliches Denken und „vor-ursprüngliche Empfänglichkeit“ eines „undeklinierbaren Subjekts“? Von welchem Subjekt ist hier die Rede, das nicht das Ich-denke ist, sondern sich durch den Anderen angeklagt weiß, d. h. im eigentlichen Sinne im Akkusativ steht, ja sogar mehr noch: durch den Anderen vergeißelt wird? Ist das nicht der schärfste Gegensatz zur Konzeption eines autonomen Subjekts, das als freies und zurechenbares zur Verantwortung gezogen werden kann, aber nicht schon vor-bewußt und vor-individuell darin steht?

Wir kommen mit Levinas an die Grenzen des Sagbaren und an die Ränder des rationalen Diskurses. Dieses Denken könnte für uns zum Abenteuer werden, mit dem und in dem wir miterleben, wie das Ende des Subjekts zum Aufgang eines „Humanismus des anderen Menschen“ wird. Vielleicht läßt sich diese Dimension mehr assoziierend als argumentierend mit den Worten eines Dichters andenken. Ein Gedicht von Gottfried Benn steht in ähnlicher Weise im Umkreis eines Denkens und Sagens, das jenseits (oder diesseits?) der modernen Subjektivität in der Sprache auf etwas hinauszudenken versucht, was vielleicht auch für Levinas gilt. Es trägt den Titel:

#### Nur zwei Dinge

Durch so viel Formen geschritten,  
durch Ich und Wir und Du,  
doch alles blieb erlitten  
durch die ewige Frage: wozu?

Das ist eine Kinderfrage.  
Dir wurde erst spät bewußt,  
es gibt nur eines: ertrage  
- ob Sinn, ob Sucht, ob Sage -  
dein fernbestimmtes: Du mußt.

Ob Rosen, ob Schnee, ob Meere,  
was alles erblühte, verblich,  
es gibt nur zwei Dinge: die Leere  
und das gezeichnete Ich.

(Gottfried Benn: Sämtliche Werke. Bd. 1, hrsg.v. G. Schuster,  
Stuttgart o.J., S. 320)

9. 5. 1996

### **Dritte Seminarsitzung**

Wir haben in der letzten Sitzung versucht zu bedenken, was es im Horizont von individueller und zurechenbarer Verantwortung bedeutet, daß das Subjekt im Zuge der humanwissenschaftlichen Forschungen als freies, autonomes und mit sich selbst identisches Ich und als Ursprung seiner Handlungen zerbricht. Die Folge ist, daß es zuschreibbare Verantwortung nicht mehr geben kann. Konkret heißt das: Der Mensch könnte nicht mehr als freies, ursprüngliches Wesen mit dem Anspruch auf Autonomie betrachtet werden. Er gälte nicht mehr als mit sich selbst identisch, wäre nicht mehr seiner selbst bewußt und könnte die Folgen seiner Handlungen nicht mehr

als Souverän seiner Vernunft antizipieren, d.h. er wäre nicht zu rechnungsfähig. Alle diese Titel wie Vernünftigkeit, Freiheit, Autonomie, Selbstbewußtsein und Souveränität gelten nach dem Modell des neuzeitlichen Humanismus als Auszeichnungen des Menschen. Ferner heißt das: Die Sprengung des Subjekts durch die Humanwissenschaften würde bedeuten, daß man nicht mehr von der Unteilbarkeit, von Schuld und Verantwortung ausgehen könnte. Man könnte aber auch nicht mehr ausgehen von einem Kollektivsubjekt und damit von einer Kollektivschuld und Kollektivverantwortung, weil dieses als Volk, Nation, Gesellschaft, Gruppe etc. immer noch als Subjekt Adressat von zurechenbarer Verantwortung bliebe. Zugespitzt formuliert, es wäre unter Bedingungen der Ich-Diffusion unverantwortlich, jemandem Verantwortung zuzuschreiben. Diese a-moralische Konsequenz der humanwissenschaftlichen Ich-Kritik zieht Levinas allerdings nicht. Er geht ganz andere und überraschend neue Wege. Er stellt die These auf, daß die Konzeption des autonomen, ursprünglichen und freien Subjekts bereits eine abgeleitete Form einer anderen elementaren Subjektivität darstellt, die jener vorausliegt. Diese Subjektivität charakterisiert Levinas als eine solche, die „früher ist“ (73) als das Ich und seine Freiheit, die aber gleichwohl ihrer selbst inne wird, allerdings nicht in der Souveränität des Bewußtseins und seiner Identität, sondern als Geisel eines Anderen, als „Passivität nach Art der Kindschaft“ (76), d. h. es

ist eine Subjektivität wider Willen, die sich nicht im Willen und durch den Willen artikuliert. Unter Voraussetzung dieser vorprädikativen, undeklinierbaren und nicht ursprungshaften Subjektivität, die keiner Identität entspringt (aber, wie wir noch sehen werden, einem an-archischen Humanismus entspricht), wird eine Verantwortung denkbar und sichtbar, die sich der Kritik des Subjektivitäts- und Subjektivierungskonzepts der Humanwissenschaften anschließt, aber nicht die fatalen, von uns im Gedankenexperiment erwogenen Konsequenzen zieht. Das Ende des Subjekts in den Humanwissenschaften ist für Levinas Anlaß, eine andere Subjektivität zu denken, die dem neuzeitlichen Subjektdenken widerspricht. Es gibt nach Levinas eine tiefere, elementare Subjektivität analog zu einer tiefen und elementaren Verantwortung.

Nach dieser knappen Wiederholung unserer Vorüberlegungen gingen wir zur Lektüre des Textes über. Wir begannen mit dem ersten Satz von „Humanismus und Anarchie“ (wobei wir das vorangestellte Motto aus Nietzsches „Zarathustra“ außer acht ließen) und versuchten zunächst, schlicht zu verstehen, was Levinas meint. Er beginnt seine Abhandlung mit den Worten: „Die Krise des Humanismus in unserer Epoche hat ihren Ursprung vermutlich in der Erfahrung der menschlichen Wirkungslosigkeit, die der Überfluß unserer Handlungsmittel und die Reichweite unserer ehrgeizigen

Absichten umso schärfer hervortreten läßt.“ (S. 61) Was meint Levinas, wenn er von der „Krise des Humanismus“ spricht, die ihren Ursprung in der „Erfahrung der menschlichen Wirkungslosigkeit“ habe? Wie können wir uns diesen Gedanken verständlich machen? Zunächst führten wir als Beleg für die „menschliche Wirkungslosigkeit“ die Erfahrungen mit der sich planetarisch ausbreitenden Technik und deren Folgen an, die unter dem Stichwort ökologische Krise (Ozonloch, Waldsterben, etc.) verhandelt werden. In welchem Zusammenhang stehen diese unbestreitbaren Phänomene mit der von Levinas an den Anfang gestellten „Krise des Humanismus“? Kann man sagen: Technik und Ökonomie vereinigen sich in einer antihumanistischen Tendenz? Der wesentliche Gedanke des Humanismus ist die Option auf die Vervollkommnung des Menschen, der sich selbst Ziel und Zweck sein soll. Das soll erreicht werden, indem er sich, mit Herder gesprochen, über die Welt auszubreiten vermag. Die Hoffnung des Humanismus besteht darin, daß der Mensch sich selbst als Zweck setzt und sich darin er- und begreift. Diesem Impuls eignet eine Dialektik: Je besser die (technischen, ökonomischen, politischen, humanwissenschaftlichen) Mittel funktionieren, dieses Ziel zu erreichen, desto härter und katastrophaler schlagen sie auf die Menschen zurück. Diese bekannte Denkfigur finden wir schon in Goethes berühmtem „Zauberlehrling“: Die technischen, objektivierten und anonymen Apparate wenden sich

gegen ihren Schöpfer, so daß sich dieser in jenen entfremdet. Er wird die Geister, die er rief, nicht mehr los. In Hinsicht auf den Humanismus heißt das: Die Selbstzweckhaftigkeit der humanistischen Verbesserung des Menschen zerbricht an und in sich selbst. So steht der Mensch vor dem Scherbenhaufen seiner Untersuchungen, die sich als Selbstverdinglichung, Selbstversklavung und Selbstunterdrückung, ja vielleicht am Ende als Selbstausslöschung entpuppen. Levinas scheint unsere Assoziationen zur „Krise des Humanismus“ zu bestätigen, wenn er fortfährt: „In der Welt, in der die Dinge an ihrem Platz sind, in der die Augen, die Hand, der Fuß die Dinge zu finden wissen, in der die Wissenschaft die Topographie der Wahrnehmung und der *Praxis* ausweitet, selbst wenn sie deren Raum verwandelt; an den Orten, an denen Städte und Felder ihren Platz finden, die von Menschen *bewohnt* werden, von Menschen, die sich, in verschiedenen Gruppierungen, unter die Seienden einreihen, in dieser ganzen Wirklichkeit, ‘in ihrer richtigen Ansicht’, lehrt der Wider-Sinn der gewaltigen verfehlten Unternehmungen die Unbeständigkeit des Menschen, des Spielzeugs seiner eigenen Werke.“ (S. 61)

Wir sind hier anscheinend auf eine zentrale Vokabel gestoßen. Was heißt es, wenn Levinas von der „Unbeständigkeit des Menschen“ spricht? Eine moralische Konnotation, die den Menschen als flat-

terhaftes Wesen, als Spielball äußerer oder innerer, triebhafter Faktoren interpretiert, wurde schnell verworfen, weil Levinas offensichtlich nicht auf ein Willensphänomen abzielt. Den Begriff der Unbeständigkeit kennen wir - ganz naiv und vorläufig gedacht - aus der Meteorologie: Die Unbeständigkeit des Wetters ist etwas, worauf kein Verlaß ist. Oder ist mit Unbeständigkeit vielmehr auf die Wechselhaftigkeit der Meinungen und Überzeugungen angespielt, die einen Konsens verhindern, in dem über Vorstellungen und Ziele frei, zwanglos und „herrschaftsfrei“ Einigung erzielt werden könnte? Oder gilt der Mensch als unbeständig, weil er - mit Foucault gesprochen - Effekt bestimmter Diskurskonstellationen ist? Nach Foucault ist der anthropologische Mensch Produkt des neuzeitlichen „historischen Apriori“ und auf dem besten Wege, sich zu verabschieden. Sein „Bestand“ währte nicht länger als zweihundert Jahre. Alle diese Konnotationen (die moralische, meteorologische, emanzipatorische und diskursanalytische) scheinen - so unsere Überzeugung - den tieferen Sinn des Wortes nicht zu treffen. Levinas zielt auf etwas anderes ab, wenn er von der „Unbeständigkeit des Menschen“ spricht. Der Mensch gilt ihm als nicht beständiges, d. h. als zeitliches Wesen. Damit ist ein anthropologisches Grundwort ausgesprochen, das wir uns auffallen lassen müssen. Wir müssen also - noch genauer - die Ebenen differenzieren. Unbeständigkeit kann verstanden werden a) auf einer physischen Ebene und b)

bezogen werden auf das humanistische Konzept der Selbstgesetzgebung. Es ergibt sich eine mehrfache Perspektivierung des Wortes. Unbeständigkeit kann 1.) als menschliche Grundstruktur gelten, kann 2.) als Phänomen der Neuzeit interpretiert werden oder sich 3.) auf das Konzept eines autonomen Subjekts beziehen, das sich in seiner Autonomie verliert, oder 4.) auf die grundsätzliche Unsicherheit, daß sich das Gute durchsetzen wird.

Eine Möglichkeit, mehr Licht auf die zunächst dunkle Andeutung von Levinas zu werfen, haben wir noch nicht erwogen: das Wort selbst zum Sprechen zu bringen und zu sehen, was es uns sagt. In der Rede von der „Unbeständigkeit des Menschen“ schwingt eine Konnotation mit, nämlich die, daß er sich nicht in einen Bestand bringen läßt. Reiht man ihn als Ding unter Dingen, als Seiendes unter Seiendem ein, so scheitert der Versuch, ihn als Bestand zu beständigen, ihn zu fixieren, fest-zunehmen und fest-zustellen an seiner notorischen Unbeständigkeit, die ihn von den Dingen unterscheidet. Der Mensch ist das Wesen, das sich nicht in den Bestand bringen läßt, obwohl (oder vielleicht gerade weil) er größten Aufwand in den Wissenschaften betreibt, sich als Ding unter die Dinge zu stellen, d. h. sich so zu objektivieren, daß sich die eigene Rätselhaftigkeit entschlüsselt. Der wissenschaftliche Mensch versucht, sich in den Bestand zu bringen, sich zu einen Bestandteil der Bestände zu machen. Das heißt auch, sich zu identifizieren und sich

identifizierbar zu machen. Heideggers Rede vom „Gestell“ schwingt hier mit, die - einfach gesagt - ebenfalls meint, daß der Mensch versucht, etwas beständig zu machen, was von sich aus nicht beständig ist. Oder anders: Er kann sich als Ding nicht fassen, sich nicht als Ding unter Dingen ding-fest machen. Weil dieser Versuch der Humanwissenschaften notorisch mißlingt, resultiert daraus schließlich die Erfahrung von Ohnmacht. Im wissenschaftlichen Zugriff auf sich selbst kann der Mensch nicht ding-fest gemacht werden. Er kommt weder hinter sich, noch kann er sich selbst wie ein Ding vor-stellen, er kann sich nicht vor sich selbst bringen, d. h. sich selbst einen Ort im Raum des Seienden zuweisen. Die Unbeständigkeit des Menschen - ein zentraler anthropologischer und kritischer Begriff Levinas'. Bleibt er nur auf den humanwissenschaftlichen Bereich bezogen? Spricht Levinas im weiteren nicht vielmehr von „Politik und Technik“ als diejenigen „verfehlten Untersuchungen“, in denen sich die Unbeständigkeit am deutlichsten zeigt? In anthropologischer Hinsicht liegt auch in diesen Bereichen die gleiche zirkelhafte Struktur vor: Der Mensch als das sich vergegenständlichende Wesen kann sich weder in den Wissenschaften noch in Politik und Technik vor sich selbst bringen. Von größter Wichtigkeit ist der Hinweis auf die Identität und die Identifizierung, die Ziel und Folge der (wissenschaftlichen) Beständigkeit des Menschen sein sollen. Aufgrund der elementaren anthropologischen

Zirkularität menschlichen Denkens und Handelns müssen die „Projekte“ scheitern, von denen Levinas im nächsten Satz spricht und die die Herrschaft über die Dinge und über sich selbst möglich machen sollen: „In diesen verfehlten Unternehmungen laufen Politik und Technik schließlich auf die Negation der Projekte hinaus, von denen Politik und Technik doch angeführt werden. Die in den Kriegen und in den Vernichtungslagern ohne Bestattung gebliebenen Toten verschaffen der Idee eines Todes ohne Zukunft Geltung und erweisen die Sorge um sich selbst als tragikomisch und den Anspruch des *animal rationale* auf einen privilegierten Platz im Kosmos und auf die Fähigkeit, die Totalität des Seins in einem Bewußtsein seiner selbst zu beherrschen und zu integrieren, als illusorisch.“ (S. 61 f.) Was meint Levinas mit dem Ausdruck „Idee eines Todes ohne Zukunft“? Vielleicht ein Leben ohne Hoffnung? Aber der Tod des Menschen ist nicht das Verenden eines Tieres. Die „ohne Bestattung gebliebenen Toten“ der Vernichtungslager sind diejenigen, deren man sich nicht mehr erinnern kann, weil die Möglichkeit der Erinnerung an sie durch ihre Auslöschung getilgt wurde. Die Todesmaschinerie der Vernichtungslager - das ist der Stoß in die Namenlosigkeit der Ermordeten durch die industrielle Fabrikation der Toten und ihr Verscharren in den Massengräbern - sie tilgt ihre Zukunft in der Erinnerung der Hinterbliebenen, unterbindet damit das Andenken an die Toten und eliminiert die menschli-

che Grundpraxis, sich als endliches Wesen sinnhaft zum Tod zu verhalten. Wenn der Tod ohne Zukunft ist - vielleicht ist dann das Leben auch ohne Hoffnung? Die bestialischen Verbrechen in den KZs, die Materialisierung des Todes, in der die Namen gestrichen werden und die Erinnerung keine Zukunft hat, erweisen auch die „Sorge um sich“ - eine Anspielung auf Heidegger - „als tragikomisch“. Und mehr noch: Auch der Anspruch des Menschen als *animal rationale* auf einen „privilegierten Platz im Kosmos“ erweist sich als illusorisch. Seit Aristoteles gilt der Mensch als vernunftbegabtes Wesen, als *zoon logon echon*, was ihm eine Sonderstellung in der Welt sicherte. Der Mensch als vernunftbegabtes Wesen steht über der Natur und kann sich als ihr Teil (*animalitas*) gegen sie stellen (*rationalitas*). Wenn Levinas diesen Anspruch des Menschen auf seine Sonderstellung verabschiedet, so greift er damit zugleich die abendländische Philosophie von Aristoteles über Thomas von Aquin, Descartes bis Heidegger an. Das *zoon logon echon* konterkariert sich und seinen Anspruch in den Massenlagern in einer Weise, wie es vordem nicht für möglich gehalten worden wäre. Aber nicht nur die Sonderstellung des Menschen ist nach Levinas eine Illusion, sondern auch „die Fähigkeit, die Totalität des Seins in einem Bewußtsein seiner selbst zu beherrschen und zu integrieren“. D. h., wir können nicht davon ausgehen, daß das Bewußtsein der Totalität der Welt adäquat ist (wir lassen hier zunächst den Begriff

des Seins und seine philosophischen Konnotationen außer acht). Levinas aber spricht in diesem Zusammenhang nicht nur von einem Bewußtsein, das nicht mehr in der Lage ist, die Totalität der Welt zu beherrschen und zu integrieren, sondern genauer von einem „Bewußtsein seiner selbst“, dem die Totalität entgleitet. Die Totalität der Welt (bzw. des Seins) kann sich nach Levinas 1.) nicht im Bewußtsein widerspiegeln. Weil es diese Übereinstimmung nicht geben kann, gibt es 2.) auch keine Übereinstimmung des Bewußtseins mit sich selbst, wobei die Beziehung zwischen Welt und Bewußtsein (bzw. Bewußtsein und Selbst) nicht kausal interpretiert werden darf. Das Verhältnis ist variabel. So könnte es auch umgekehrt heißen: Weil es kein menschliches Bewußtsein seiner selbst gibt, kann es keine Übereinstimmung des Denkens mit der Welt geben. Entscheidend ist, daß die Identitäten zerfallen: Ich und Ich-selbst, Bewußtsein und Bewußtsein, Welt und Bewußtsein sind nicht dasselbe.

1.)	Bewußtsein	=	Totalität des Seins
2.)	Bewußtsein	≠	Bewußtsein
	Ich	≠	Ich
	Bewußtsein	≠	Welt

Diese Nichtübereinstimmung von Denken, Bewußtsein und Welt (bzw. Sein) ist die Konsequenz aus der Kritik der Humanwissenschaften an ihrem eigenen Modell. Alle Theorien, die von der Adäquation von Denken und Welt, von Ich und Sein ausgehen, sind brüchig, weil das Bewußtsein (und das Denken) durch Triebe, Einflüsse und durch Sprache bedingt ist: „Aber gerade das Bewußtsein seiner selbst wird desintegriert. Die Psychoanalyse bestätigt die Unbeständigkeit und den trügerischen Charakter der im *cogito* geschehenden Übereinstimmung mit sich selbst, während das *cogito* doch dem Betrug des *genius malignus* Einhalt gebieten und dem Universum, das allenthalben suspekt geworden war, seine einzige Sicherheit zurückgeben sollte. Die im Bewußtsein geschehende Übereinstimmung mit sich selbst, in der das Seiende seit Descartes *ist*, zeigt sich dem Anderen (und, im nachhinein, auch dem Subjekt selbst) als durch Triebe, durch Einflüsse, durch eine Sprache zum Spielzeug gemacht oder bearbeitet; sie setzen eine Maske zusammen, die „Person“ genannt wird, die Person oder jemand, bestenfalls eine Persönlichkeit, die mit rein empirischer Konsistenz ausgestattet ist.“ (S. 62) Wir können also nicht mehr von einem *cogito* ausgehen, d. h. von einem absoluten Ursprung des Ich und der Welt im Selbstbewußtsein. Der Anspruch Descartes muß aufgegeben werden - nicht, weil er falsch wäre, sondern weil sich darin die anti-humanistische Konsequenz schon ankündigt. Aber nicht nur

Descartes, sondern auch Heidegger steht nach Levinas in der Tradition der abendländischen Bewußtseinsphilosophie: „Seither erscheint die Welt, die auf das *cogito* gegründet ist, als menschlich, als allzu menschlich - als so menschlich, daß sie die Wahrheit im *Sein* suchen läßt, in einer gewissermaßen superlativischen Objektivität, rein von jeder 'Ideologie', ohne menschliche Züge.“ (S. 62)

Levinas deutet hier mit ironischem Unterton das Seinsphilosophie Heideggers als Fluchtgeste, als einen verzweifelten „superlativischen“, d. h. überzogenen Versuch, der seinen Ursprung in der Tatsache hat, daß der Mensch sich nicht mehr ding-fest machen kann. Wenn das cartesianische *cogito* diffundiert und Heideggers Seinsphilosophie als eine Reaktion darauf zu verstehen ist, dann gerät letztere unter Ideologieverdacht. Gerade weil nach Heidegger die „Wahrheit des Seins“ sich in seiner „Lichtung“ ereignet und sich darin und einem zweiten, sekundären Schritt dem Denken und Sagen übereignet, wird der Mensch aus dem humanistischen metaphysischen Zentrum herausgeholt und in einer vorgängigen „Nachbarschaft“ zum *Sein* gesehen.<sup>4</sup> Heidegger versucht also - vereinfacht gesagt - die Wahrheit des Seins nicht vom Menschen aus, sondern den Menschen vom *Sein* aus in den Blick zu nehmen. In dieser Gegenbewegung zur abendländischen Bewußtseinsphiloso-

---

<sup>4</sup> Martin Heidegger: Über den Humanismus, Frankfurt/M. 1949.

phie und Metaphysik aber ist Heidegger - so kann man schließen - immer noch von ihnen abhängig. Levinas spricht in diesem Zusammenhang von Ideologie, die in einer superlativischen Objektivität über den Menschen hinausreicht und sich gerade deshalb als menschlich-allzumenschlich erweist. Diese Ideologie als „falsches Bewußtsein“ auch und gerade, weil sie mit dem Anspruch auftritt, ohne menschliche Züge zu sein, ist gerade dadurch menschlich, indem sie ihre Falschheit nicht erkennt. Das Sein bei Heidegger als Ideologie - eine ironische Anspielung Levinas', die den Respekt vor Heidegger nicht ausschließt.

Das Problem von ungeheurem Schwergewicht, was sich uns nun stellt, lautet: Wie kann der Mensch, der seine Befangenheit durchschaut, der weder Welt noch sich selbst in den Bestand stellen kann, überhaupt noch beanspruchen, daß das, was er in den Humanwissenschaften sagt, wahr ist? Vielleicht muß der Anspruch auf Wahrheit endgültig aufgegeben werden. Ohne darauf eine Antwort geben zu können und geben zu wollen, können wir zumindest in Hinsicht auf diese Seminarsitzung die Frage umformulieren: Wie wahr ist das, was wir gesagt haben? Oder anders: Wie wahr kann der Mensch sein, wenn er seiner Situation eingedenk wird? Übernehmen die Humanwissenschaften eine Rolle, die sie gar nicht übernehmen dürften und die sie in eine Linie mit dem Terror der Ver-

nichtungslager stellt? Levinas' These, die die Wahrheit und den Menschen anders zu denken versucht, geht genau davon aus. Der Mensch ist nicht Souverän seiner selbst oder das mit sich selbst identische Ich, sondern er wird er selbst durch den Anderen, in dessen geiselhafter Verantwortung er je schon steht.

23. 5. 1996

#### **Vierte Seminarsitzung**

Wir haben uns in der letzten Seminarsitzung in den Text „Humanismus und Anarchie“ hineingewagt. Die Auseinandersetzung mit dieser Schrift ist sicher in intellektueller Hinsicht, vielleicht auch in biographischer ein Wagnis. Dabei kann unter Humanismus verstanden werden die Überzeugungen, daß der Mensch 1.) eine Sonderstellung als animal rationale unter den Lebewesen innehat, 2.) Ziel und Zweck seiner Geschichte ist und ihm damit eine unüberbietbare Würde zukommt, und 3.) Subjekt ist, und zwar als das unhintergehbare Zugrundeliegende (hypokeimenon), d. h. daß er der wesentliche und mit sich selbst übereinstimmende Ursprung seines Handelns ist. Zusammenfassend kann man sagen, daß der humanistische

Mensch als Souverän seines Denkens und seines Handelns gilt, ihn Vernunft und Freiheit als irreduzible Dimensionen auszeichnen.

An-archie, das andere Wort im Titel dieses Aufsatzes, soll eine Ursprungslosigkeit anzeigen, zunächst verstanden als Negation von arche. Wenn aber der Mensch keinen Ursprung hat oder dieser zunächst nicht in ihm selbst liegt, welche Folgen hat das für das humanistische Konzept, nach dem der Mensch Sinn und Ziel seiner selbst ist? Es scheint wie der Humanismus neuzeitlichen Typs auch zutiefst fragwürdig zu werden. Aber schließen sich Humanismus und Ursprungslosigkeit des Menschen notwendig aus oder gibt es einen an-archischen Humanismus? Wenn ja, wie kann dieser gedacht werden? - Fragen, die wir an Levinas stellen, und die er in seiner kurzen Schrift anzudenken versucht. Vielleicht gibt uns schon das vorangestellte Nietzsche-Zitat einen kleinen Hinweis:

*„Ich liebe den, dessen Seele übervoll  
ist, so daß er sich selber vergift,  
und alle Dinge in ihm sind: so werden  
alle Dinge sein Untergang.“*

*(aus: Zarathustra, Vorrede 4)*

Könnte man nicht mit Levinas und in Bezug auf die Ursprungslosigkeit des Menschen hinzufügen: Es werden alle Dinge für den,

der sich selber vergißt, sein Untergang - und darin wieder sein Anfang?

Wir haben versucht, uns in die ersten beiden Textabschnitte von „Humanismus und Anarchie“ hineinzulesen und hineinzudenken. Der erste Textabschnitt enthält in geraffter Exposition eine Auflistung von Zeitmomenten, die als wesentliche Motive die Rede von der Krise des Humanismus verständlich machen können. Es wird die bekannte Dialektik vorgeführt zwischen einer Erweiterung der politisch-technischen Mittel einerseits und dem Verschwinden der menschlichen Zwecke hinter der Eskalation der instrumentellen Vernunft andererseits. Die Denkfigur heißt: Der Mensch wird in dem Maße Opfer seiner Instrumente, in dem er diese potenziert. Er wird zum „Spielzeug seiner eigenen Werke“. (S. 61) Dieser „Zauberlehrlingseffekt“ untergräbt die alte humanistische Hoffnung auf Selbstbestätigung und Selbststeigerung im allgemeinen und die primäre und prinzipielle Rolle des Subjekts als Souverän seiner Taten und seines Denkens im besonderen. Vor allem der Terminus der „Unbeständigkeit des Menschen“ als Resultat seiner „gewaltig verfehlten Unternehmungen“ fiel uns als Zentralbegriff auf. Wir interpretierten ihn wie folgt: Levinas meint damit kein moralisches Defizit des Menschen, sondern er konstatiert „wertfrei“ das Scheitern des Versuchs des Menschen, sich selbst in einen Bestand zu bringen. Der Mensch des Humanismus als Ursprung und Ziel seiner

selbst ist vielmehr das bestandloseste „Ding“ unter den Dingen. Wenn aber der Rückschlag der menschlichen Souveränitätsansprüche im Horizont instrumenteller Vernunft zu den Greueln der Kriege und Vernichtungslager führt, wenn in den Konzentrationslagern der Tod fabrikmäßig produziert wird und ihm dadurch die Zukunft in der Erinnerung der Lebenden genommen wird, dann kann der Anspruch des Humanismus auf einen privilegierten Platz des Menschen im Kosmos nicht gehalten werden, dann kann der Mensch nicht länger der Illusion erliegen, die Totalität des Seins im Selbstbewußtsein zu beherrschen und abzubilden. Das Bewußtsein kann nicht länger Mikrokosmos eines umfangenden und umfassenden Makrokosmos sein.

Levinas führt im ersten Abschnitt seines Textes das Drama der abendländischen Humanwissenschaften vor, das schließlich zur Desintegration des Ich und des Selbstbewußtseins führt. Die Folge der Ich-Diffusion ist die Aufhebung des Primats des Bewußtseins im Sinne des Cartesianismus. Wollte Descartes im *cogito* ein *fundamentum inconcussum* der Wahrheit finden und aus diesem die wahre Welt gemäß den methodischen Grundsätzen entwickeln, so hat sich mit der Auflösung des *ego cogito* das *fundamentum* so verwandelt, daß das Selbstbewußtsein des *ego* seinen Charakter als Sicherheitsinstanz verloren hat. Als Folge dieses Verlustes erscheint die Welt als menschlich, allzu menschlich, und zwar als so

menschlich, daß der Mensch sich genötigt sieht, sich aus dem Spiel zu halten, sich selbst zu verleugnen und sich selbst von den eigenen Einmischungen zu befreien. Diese Befreiung vollzieht sich nach Levinas a) in formalistischen Strukturen mathematisch-naturwissenschaftlichen Typs, die auch ohne und jenseits des Menschen Bestand haben. (S. 65 f.); b) auf der Ebene der ontologischen Philosophie, die den Menschen als Wahrheitsdurchgang, d.h. im Sinne Heideggers als Hüter des Seins versteht. Diese beiden Fluchtbewegungen können nach Levinas aber nicht aus dem Dilemma des humanistischen Menschen herausführen.

Es ging uns im folgenden zunächst darum, Levinas' Argumentationsgang genauer zu verstehen. Gegen was richtet sich seine Attacke? Was wird demontiert? Levinas bezieht sich zunächst auf die Descartes'sche Setzung, daß das Ich Gewißheit in sich selbst findet, indem es sich zu sich selbst verhält. D. h. das Ich wird zum Ich-Selbst, indem es auf sich selbst reflektiert im Modus des Selbstbewußtseins. Das Ich in der Identität von Ich-Selbst und Selbstbewußtsein qua Subjekt richtet sich auf die Welt qua Objekt. Dabei wird unterstellt, daß das Subjekt als Ich-Selbst der Welt qua Objekt adäquat ist. Welt ist alles das, was ich nicht bin, ist Nicht-Ich - ein Terminus, der bei Fichte und Humboldt größte Bedeutung erlangt und nach letzterem als notwendiges Korrelat für das Ich auch für

eine „Theorie der Bildung“ unerlässlich ist. Das Subjekt als selbstbewußtes Ich macht sich die Welt im Modus der Adäquation transparent mit der Option auf Wahrheit. Gegen dieses Modell des selbstbewußten Ich qua Subjekt, das von Descartes bis zum Deutschen Idealismus maßgeblich ist, richtet sich Levinas' Angriff. Wir versuchten, uns die komplexe Struktur eines Argumentationsganges in einem Schaubild zu verdeutlichen:

| a) - Medium der Wahrheit =>1.) formale, logisch-mathematische Strukturen  
2.) Ontologie (Heidegger):  
Mensch als Seinswächter

Mensch? b) - Grund der Wahrheit =>Ich = Ich-Selbst = Selbstbewußtsein => Welt qua  
Objekt  
(Nicht-Ich)  
| c) - Skeptiker der Wahrheit => anthropologische Wissenschaft => (Destruktion  
der Wahrheit)

Levinas stellt zunächst fest (und stimmt darin mit Foucault überein), daß die anthropologischen Wissenschaften (z. B. die Psychoanalyse oder die strukturelle Anthropologie) das Subjekt angreifen. Dieser Angriff führt schließlich dazu, daß das Ich qua Subjekt als Illusion entlarvt wird. Die idealtypische Struktur des Cartesianismus wird von den anthropologischen Wissenschaften gesprengt, so

daß sich das Ich-Selbst, das Ursprung der Wahrheit sein soll, als menschlich-allzumenschliche Fiktion entpuppt. Von einer Übereinstimmung (*adaequatio*) kann also nicht mehr gesprochen werden, wenn das Ich nicht mehr seiner selbst sicher und gewiß ist. Die Objektivität der Wahrheit der Welt wird in Frage gestellt. Nach Levinas gibt es, wie wir schon oben andeuteten, zwei Fluchtgesten, mit denen der Mensch seinem „Dilemma“ zu entkommen versucht. Die eine sind die formalen bzw. logisch-mathematischen Strukturen (z. B. Strukturalismus, Linguistik, mathematisch-naturwissenschaftliche Systeme), die unabhängig vom Menschen Geltung beanspruchen. Der zweite Versuch ist die Flucht in die Ontologie, in das Sein. Beim späten Heidegger wird der Mensch als Hüter bzw. Wächter des Seins verstanden, durch den sich das Sein (in der „Lichtung“) ausspricht. Levinas beschreibt also eine merkwürdige Situation: Die gleichen Wissenschaften, die sich des anthropologischen Schemas bedienen, sprengen es auf, sie ziehen sich sozusagen in einem modellkritischen Zirkelschluß den eigenen Boden weg. Nachdem der Mensch dahintergekommen ist, daß er gar nicht das *fundamentum inconcussum* ist, versucht er, in den Flucht-bewegungen einen neuen Grund ohne sich selbst zu schaffen.

Der Mensch steht nach unserem Schaubild in einem dreifachen Verhältnis zur Wahrheit. In der Tradition der cartesianischen Bewußtseinsphilosophie gilt er als Grund der Wahrheit, der im Selbst-

bewußtsein die wahre Welt adäquat abbildet. Bei Heidegger wird er zum Medium der Wahrheit des Seins, das sich durch ihn hindurch ausspricht. Diese Wahrheitsmodelle haben aber nicht nur für Descartes bzw. für Heidegger Geltung. Auch bei Montaigne ist der Mensch Grund der Wahrheit, während z. B. die Evolutionstheorie den Menschen als Medium der Wahrheit betrachtet, die sich durch ihn als die Entwicklung der Natur formuliert und in ihm besondere Probleme (Stichwort: Instinktresiduum) produziert. Levinas kritisiert diese Wahrheitsmodelle. Er bezweifelt, daß der Mensch Grund bzw. Medium der Wahrheit sein kann. Wir können deshalb zunächst und oberflächlich sagen: Der Mensch ist bei Levinas Skeptiker der Wahrheit.

Wir haben es also mit drei verschiedenen Wahrheitsmodellen zu tun. Welche Probleme zeigen sich darin? Erstens kann man fragen: Was ist eigentlich die wahre Wahrheit und nach welchem Modell wird diese ermittelt? Welches ist wahrer als die anderen? Auf einer tieferen Ebene muß man, zweitens, die Frage stellen: Mit welchem Anspruch kann die Destruktion des Ich qua Subjekt und damit der Wahrheit überhaupt stattfinden? Haben wir dabei nicht genau das unterstellt, was demontiert werden soll: das Ich. Wir befinden uns in einem Zirkel. In der Verabschiedung des Ich als Grund oder Hüter der Wahrheit wird schon immer eine Wahrheit vorausgesetzt, nämlich die Wahrheit, daß der Mensch nicht mehr Herr der Wahr-

heit sei. Wird damit nicht sozusagen das wieder durch die Hintertür eingeführt, was dem Anschein nach verabschiedet wurde? Anders gefragt: Muß die ganze Argumentationsstruktur nicht zusammenbrechen vor der Frage nach der wahren Wahrheit, weil sie sich sozusagen von innen her selbst konterkariert? Oder müssen wir auf die Wahrheit bzw. auf die wahre Wahrheit völlig verzichten? In Bezug auf Levinas können wir sagen: Sein Versuch, das Subjekt der Humanwissenschaften zu kritisieren, scheint zunächst überzeugend, vielleicht aber scheitert er schließlich doch, weil er von der gleichen Struktur Gebrauch machen muß.

Eine Frage, die das Problem vielleicht aus einem anderen Licht zeigen könnte, wurde von uns bis jetzt noch nicht gestellt: die Frage nach jenem Menschen, der in dem Zirkel wieder aufgeworfen wird. Ist dieser derselbe, den die Humanwissenschaften postulieren, oder ist er ein anderer? Auch wenn er nicht mehr derselbe ist, sondern ein anderer, so wirft doch Levinas' Versuch, die humanwissenschaftliche Subjektkonzeption durchzustreichen bzw. einzuklammern und einen tieferen Grund zu finden, der unter der humanistischen Philosophie und ihrer Kritik liegt, das Problem des Menschen und die Frage nach ihm noch einmal auf. Die Einklammerung (eine beliebte phänomenologische Methode und ein Hinweis auf Levinas' akademische Herkunft) kann auf epistemologischer Ebene den Zirkel nicht aussetzen, sondern reproduziert ihn, allerdings mit dem

Anspruch, die Selbstverdinglichung des Menschen aufzuheben. Die Beziehung zwischen den Polen des Zirkels allerdings denkt Levinas nun nicht mehr wissenschaftlich-objektiv und -objektivistisch, sondern er stellt sie auf eine ethische Grundlage. Levinas unterläuft damit die Argumentationsebene des Humanismus mit einer Archäologie, die in eine Dimension vorstößt, die er Verantwortung nennt. Die Frage nach dem Verhältnis von Mensch zu Mensch muß in dieser tiefenarchäologischen Dimension neu aufgeworfen werden, weil sie in den Humanwissenschaften unzureichend beantwortet wird. D. h. das Mensch-Mensch-Verhältnis, um das es Levinas geht, liegt unterhalb der Ebene des Subjekt-Objekt-Verhältnisses, auf der sich der Mensch qua Subjekt als Objekt im Horizont seiner humanwissenschaftlichen Forschungen selbst verdinglicht.

Subjekt < ---- > Objekt

---

Mensch < --- > Mensch ?

Levinas weiß also um die Zirkelstruktur seiner Kritik an den Humanwissenschaften. Er versucht, den Zirkel aufzuweisen und ihn zu unterlaufen. Dabei wirft er die Frage nach dem Menschen (und nach dem Humanismus) neu auf, indem er sie auf eine ethische Basis stellt. Die Frage, die sich uns nun aufdrängte, lautete: Wenn Levinas den Zirkel zu unterlaufen versucht, wie ist diese Dimension (als

Dimension der Verantwortung) zu beschreiben? Welche menschliche Sprache kann überhaupt über etwas sprechen, was vor-individuell, vor-bewußt und vor-rational ist? Die Sprache der Wissenschaften reicht in diese Dimension nicht hinein.

Seine These, daß die anthropologischen Wissenschaften sich selbst demontieren und sein Verdacht, sie praktizierten einen geheimen Narzißmus, stellen ihr Subjekt-Objekt-Schema zur Debatte. Die Dimension, auf die Levinas dabei hindeutet, scheint uns im Moment noch dunkel und rätselhaft. Unser Schema soll uns auch weiterhin als Strukturierungs- und Entschlüsselungshilfe dienen für einen schwierigen Text, der das Denken und das Sprechen bis an ihre äußeren Ränder führt.

13. 6. 1996

### **Fünfte Seminarsitzung**

Es folgt eine kurze Erinnerung und Wiederholung unserer Überlegungen zum Thema: Die knappste und in vielfacher Hinsicht provozierendste Formel für die Philosophie des Anderen von Levinas ist der berühmte Satz von Rimbaud: „Ich ist ein anderer.“ (S. 92) Dieser Satz ist logisch provozierend, weil er Ungleiches oder Nicht-

selbiges gleichsetzt. Dagegen könnte man sagen: Wenn ich ich selbst bin, dann kann ich kein Anderer sein. Oder: Wenn ich ein anderer bin als ich, dann ist das Ich von dem Ich-Selbst verschieden, d. h. dann bin ich zwar ein Anderer, aber ein anderes Ich-Selbst, vorausgesetzt, es ist nicht schizophran. Dann habe ich mich in der sozialen Identität getäuscht, denn meine Identität ist eine andere. Aber eine solche Korrektur des Mit-sich-selbst-identisch-seins denkt Levinas nicht. Die Formel „Ich ist ein Anderer“ stellt das Mit-sich-selbst-identisch-sein grundsätzlich in Frage. Der Andere ist nicht ein alter ego, ist keine andere Identität, sondern im Ist des Ich-ist-ein-Anderer wird eine nicht faßbare Macht angezeigt, die im sehr plastischen Wort der Geiselnahme angezeigt wird (verstanden als Verantwortung). Wesentlich besteht diese Verantwortung nicht zwischen zwei Identitäten (ego und alter ego), sondern sie liegt allen positiven Verantwortungen voraus, und zwar so, daß diese Verantwortung nicht wählbar ist. Mit anderen Worten: Man ist je schon in der Verantwortung für den anderen Menschen, man ist je schon in die Verantwortung gewählt. Diese Wahl, Haftung, Stellvertretung, diese elementare Geiselnahme wird mit dem Ich des Rimbaud-Satzes angezeigt. Das Ich ist also nicht das Ich des Selbst oder das Ich eines Fremdbewußtseins, sondern es ist gestiftet durch die Grundbefindlichkeit einer Verantwortlichkeit durch und vor dem Anderen, die es als transzendenter Grund trägt. Mit anderen Wor-

ten: Ich bin nicht ich und Herr meines Ich, meine Identität ist nicht Produkt meiner Leistungen, sondern mein sog. Ich wird mir von der Andersheit des Anderen zugemutet als Verantwortlichkeit, von der Levinas sagt, sie sei vorursprünglich (an-archisch). Das Wesen der Verantwortung sei die Anklage (der Akkusativ) durch den Anderen, in der und durch die das Ich erst konstituiert wird. Das Ich als Angeklagter durch den Anderen, in dessen Verantwortung es je schon steht - diese Konzeption stellt das Ich-zentrische Modell des traditionellen Humanismus, das das Ich als Ich-Selbst und als identifizierendes und identifiziertes Bewußtsein deutet, radikal in Frage. Die Folgen dieser Infragestellung liegen auf der Hand: Das Ich kann nicht mehr als stabile und auf Selbstbewußtsein gegründete Identität gesehen werden. Es ist auch nicht mehr eine unverwechselbare Persönlichkeit, die authentisch ist und in seiner Unverwechselbarkeit seinen eigenen Ursprung hat. Folgt man Levinas' Modell, dann ist das Ich auch nicht mehr durch die traditionellen Attribute ausgezeichnet. Es ist nicht mehr das selbsttätige originale und authentische Ich, das sich selbstbildend zu sich selbst bringt. Authentizität, Originalität und Autonomie des Ich lösen sich auf in die an-archische Andersheit, in eine transzendente (nicht transzendente) Dimension, die, genau gesehen, nicht über, sondern unter der Selbigkeit des traditionellen Ich liegt. Das Konzept des neuhumanistischen idealistischen Ich-Zentrismus gerät also ins Wanken,

wenn der Mensch nicht mehr das selbstbewußte, selbsttätige und sich selbst bildende Ich, sondern der Angeklagte durch den Anderen ist und durch eine übermenschliche Transzendenz in Anspruch genommen wird.

Aber diese Infragestellungen bringen Levinas nicht dazu, den Humanismus in toto zu verwerfen, sondern einen anderen Humanismus zu denken. Im ersten Kapitel von „Humanismus und Anarchie“ konstatiert Levinas die allgemeinen Auflösungserscheinungen des humanistischen Menschen durch Wissenschaften und Technik. Die Pointe dabei ist, daß die Auflösung des ich-zentristischen Humanismus gerade als Folge des humanistischen Denkens zu verstehen ist. Der Humanismus schlägt durch sich selbst in Antihumanismus um. D. h. der Mensch wird Opfer seiner Taten, indem seine Mittel sich gegen seine Zwecke richten. Den Umschlag vom Ich-zentrierten Humanismus in Antihumanismus mit der Folge der Identitätsauflösung, d. h. Diffusion und Dezentrierung des Ich, sieht Levinas dokumentiert 1.) durch formale mathematische Denkweisen und Strukturen (z. B. die strukturelle Anthropologie Levi-Strauss', in der der Mensch nicht mehr als Souverän seiner selbst, sondern als Schnittpunkt verschiedener äußerer Faktoren und Funktionen, als „Straßenkreuzung“ firmiert) und 2.) durch die Ontologie Heideggers, nach der der Mensch nicht mehr er selbst und seiner selbst bewußt ist, sondern als Wächter und Hüter

des Seins, sozusagen als dessen „Durchlaufinstanz“ seiner ehemaligen Sonderstellung enthoben wird.

Im Zuge dieser Entwicklung erscheint der Mensch in drei Rollen:

1.) in der illusorisch werdenden Rolle des ursprünglichen und Ursprung stiftenden Subjekts, das das unerschütterliche Fundament der Wahrheit sein soll (Descartes), 2.) in der Rolle einer vielfach bedingten Existenz (Psychoanalyse) und 3.) in der Rolle eines Mediums der Wahrheit (Heidegger).

Gegen die These der Selbstaflösung des selbstbewußten Menschen, d. h. gegen die These vom „Zerfall des Mythos vom Menschen als dem Wesen (...), das an sich selbst Ziel und Zweck ist“ (S. 66), gibt es Einwände:

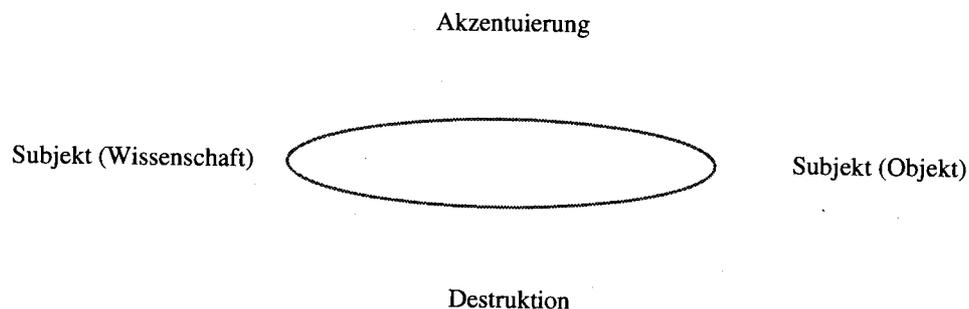
1.) Auf einer ersten und naiv beschreibenden Ebene der Alltagserfahrung kann man sagen: In unserem täglichen Umgang mit Menschen gehen wir davon aus, daß der Andere als ein anderes Ich auch für seine Handlungen einsteht und diese ihm zurechenbar bleiben. Wäre der Mensch diffundiert oder dezentriert, dann wäre ein alltägliches und mitmenschliches Handeln überhaupt nicht möglich.

2.) In anderer Hinsicht erscheint die These vom Ende bzw. vom Zerfall des Menschen ebenfalls fragwürdig. Der Mensch lebt nicht als abstrakte Identität oder als metaphysische Wesenheit, sondern er ist inkarnierte Existenz. Körperlichkeit und Leiblichkeit sind irreduzible Dimensionen seines Daseins. Ein Bewußtsein seiner selbst

stellt sich ganz konkret dann ein, wenn er seinen Körper zu spüren bekommt, z. B. bei Zahnschmerzen. In dieser Situation scheint es unwesentlich, ob der Mensch als selbstbewußtes Ich sich selbst denken kann und darin sein Fundament findet, denn es meldet sich ein anderes körperliches bzw. leibliches Ich mit unübersehbarer Intensität. Dieses Phänomen weist darauf hin, daß nicht die bewußtseinsphilosophischen Konstruktionen, sondern der Leib dem Menschen als Ich vorausliegt. Der Mensch läßt sich nicht aufspalten in dualistische Modelle von Körper und Geist, Leib und Seele, von *res extensa* und *res cogitans*, sondern er existiert wie er „leibt und lebt“.

3.) Die These von der Abdankung des Menschen als souveränes und seiner selbst bewußtes Ich wird schließlich auf einer logischen Ebene in Frage gestellt. Es liegt nämlich ein klassischer Zirkelschluß vor. Das Subjekt als sich selbst wissendes macht sich in den Humanwissenschaften zum Objekt, wodurch es sich selbst verliert. Diese Destruktion allerdings setzt das Subjekt wieder voraus, denn sonst könnte der Rückschlag der objektivierenden Wissenschaften auf das Selbst nicht als Destruktion erkannt werden. Anders gesagt: Wenn sich das Subjekt in den Wissenschaften als Effekt von äußeren Einflüssen interpretiert, kann diese Interpretation nur stattfinden, wenn es sich selbst wieder zur Voraussetzung macht. Die Destruktion des Selbst akzentuiert zugleich das Selbst. D. h. es geht eigentlich gar nicht um die Abschaffung des konkreten Menschen

(auf die wir im ersten Einwand mit dem Hinweis auf die alltägliche Erfahrung anspielten), sondern um die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt bzw. zwischen Subjekt und Subjekt. Das Subjekt ist nicht nur Thema der Wissenschaften, sondern es wird als das, was Wissenschaft betreibt, jeweils vorausgesetzt und eventuell bestätigt.



Wichtig ist: Das Subjekt bleibt in der Zirkelstruktur als Subjekt erhalten. Aber als Subjekt rettet es nicht den Humanismus, auf den Levinas hinaus will. Levinas greift dieses Zirkelargument auf, aber er bestreitet grundsätzlich die Geltung der Logik, die ihm zugrunde liegt: "(...) die formalistische „Widerlegung“, die über den subjektivistischen Relativismus zu triumphieren behauptet (das Subjektive zu bestreiten heißt gerade, den Wert des Subjektiven, das bestreitet, zu bestätigen!), (entgeht) nicht der Bestreitung durch den Skepti-

zismus (...).“ (S. 63) Die Bestreitung des Menschen durch den Menschen in den Wissenschaften zeigt zwar den Menschen und bringt ihn wieder hervor, bedient sich aber derselben Logik, die das Problem erst aufwirft. Gegen diese Logik allerdings richtet sich Levinas' Zweifel. Deshalb sagt er, daß das Zirkelargument, in dem der Mensch wieder gesetzt wird, indem er sich verabschiedet, nicht dem „Skeptizismus“ entgehe. Seine Argumentation vollzieht sich also in drei Schritten: 1.) Das Subjekt wird in den Wissenschaften destruiert. 2.) Diese Destruktion setzt das Subjekt wieder voraus. 3.) Damit ist die Krise des Subjekts nicht gelöst, weil dieselbe Logik gebraucht wird. Die Identität der Logik bringt keine Lösung, die Skepsis beruhigt sich nicht.

Ein zweiter Rettungsversuch des Subjekts, auf den wir oben schon zu sprechen kamen, hat dieselben Folgen wie das logische Argument und ist nach Levinas daher ebenfalls nicht überzeugend. Es handelt sich um den Versuch, die Notwendigkeit des Subjekts dadurch zu retten, daß man es zum Produzenten und Sprachrohr von Systemen und Strukturen macht. Nach Levinas wird auch hier an der Subjektivität festgehalten, weil es das Subjekt ist, das die Strukturen und Systeme, in denen es sich schließlich verliert, selbst produziert. Indem es in seinen Produktionen verschwindet, wird es wieder vorausgesetzt: „Die Subjektivität erschiene zum Zweck ihres eigenen Verschwindens, als Moment, das für die Manifestation

der Struktur des Seins, der Idee, notwendig ist.“ (S. 65 f.) Hat man die Strukturen und Systeme installiert, ist das Subjekt überflüssig. Es verliert seine Legitimation in dem Maße, in dem die Strukturen und Systeme bestimmen, was es ist. Genau darin aber bringt es sich selbst wieder hervor als Schöpfer dieser Strukturen. Es erschiene sozusagen nur noch zum Zweck des eigenen Verschwindens.

Der dritte Rettungsversuch der Notwendigkeit des Subjekts neben dem logischen und systemischen, auf den wir ebenfalls schon eingehen, besteht in der Auszeichnung des Menschen als Wächter des Seins (Heidegger). Dieser philosophische Rettungsversuch birgt nach Levinas die Gefahr einer Rückkehr zur Philosophie der Substanz, d.h. der Verdinglichung des Menschen im Horizont einer „superlativistischen Objektivität“. (S. 62)

Die logischen, systemischen und philosophischen Rettungsversuche sind nach Levinas eigentlich Reduktionsversuche, wobei Reduktion nicht als Zurückführung auf etwas Vorausliegendes oder Untergründiges, sondern als Verkürzung und Einschränkung eines komplexen Phänomens zu verstehen ist. Wir versuchten im folgenden, die komplexe und verwickelte Argumentationsstruktur des Gedankengangs noch einmal zu wiederholen: Zur Debatte steht das Subjekt qua Ursprung und Selbstbewußtsein (wobei letzteres das relationale Verhältnis des Ich zu sich selbst impliziert). Der erste von Levinas angeführte Rettungs- und Reduktionsversuch bewegt sich

im Horizont der Logik. Worauf wird das Subjekt in der logischen Operation reduziert? Es wird hierin als Forschungssubjekt stilisiert, wobei z. B. das leibhafte und persönliche Ich ausgeschlossen bleibt. Der zweite Rettungsversuch nach Levinas ist die strukturalistische bzw. formalistische Schematisierung des Subjekts, in der es nur so lange besteht, bis es in den von ihm produzierten Strukturen und Systemen untergeht: ein Durchgangs-Ich, das sozusagen in dem Moment abtritt, wenn es seine Pflicht getan hat. Der dritte Rettungs- und Reduktionsversuch ist der philosophische. Wir können diese Ebene noch weiter differenzieren, denn im Text liegt eine Dopplung vor: einmal bezieht sich Levinas auf das transzendente Ich bei Kant, zum anderen auf das Heideggersche Wächter-Ich bzw. Hüter-Ich.

Im ersten Versuch der Logik hat das Ich nach Levinas die Funktion eines Instruments des Wissens. Im zweiten bzw. strukturalistischen Versuch hat das Ich die Funktion eines Generators, d. h. eines Produzenten, das in seinen eigenen Produkten untergeht. Schließlich erscheint es auf der philosophischen Ebene einmal als Medium der Vernunft (Kant) oder, zum anderen, als Agent des Seins (Heidegger).

## Funktion des Subjekts

	1. logischer Rettungs- und Reduktionsversuch Forschungs-Ich	1. Instrument des Wissens
<u>Subjekt</u> qua Ursprung	2. strukturalistischer Rettungs und Reduktionsversuch Durchgangs-Ich	2. Generator
qua Selbst- bewußtsein	3. philosophischer Rettungs- und Reduktionsversuch a) transzendentes Ich b) Wächter-Ich	3a. Medium der Vernunft 3b. Agent des Seins

Man kann diese drei Rettungs- bzw. Reduktionsversuche auch in traditioneller Terminologie als Entfremdungsformen bezeichnen, die nach Levinas nicht in den philosophischen, logischen oder strukturalistischen Theorien, sondern schon mit der Setzung des Subjekts als Ursprung und Selbstbewußtsein beginnen. Levinas versucht, diese Konstruktionen zu unterlaufen und die These aufzustellen, daß die Rechtfertigungsversuche der Subjektivität nur zeigen, daß der falsche Begriff vom Subjekt vorliegt. In Bezug auf die logische Ebene behauptet er, daß „dieser Logos hier beständig durch das Vor-Ursprüngliche überflutet würde; wie wenn die Sub-

jektivität nicht die Freiheit wäre, einem sich ihr darbietenden Terminus anzuhängen, sondern eine Passivität, die passiver ist als die Passivität einer bloßen Rezeptivität. Rezeptivität ist immer noch Initiative des Annehmens, fähig, das, wovon sie verletzt wird, zu übernehmen.“ (S. 63) Nach Levinas muß also das Subjekt anders gedacht und anders erfahren werden, als nach den traditionellen Modellen. Er versucht zu zeigen, daß unterhalb der kognitiven Subjektkonstruktionen eine transzendente Ebene liegt, die sich nicht einfach fassen läßt. Dabei geht er phänomenologisch vor. Er klammert die subjektzentrischen Modelle ein und sucht nach dem Boden, der ihnen vorausliegt. Dieser Boden aber ist nicht ihr Ursprung, sondern eine vor-ursprüngliche und an-archische Dimension, die sich einer Definition und Objektivierung per se entzieht. Es ist die „Spur des Anderen“, die das Selbst in die Verantwortung nimmt, in der es je schon steht. Diese hochabstrakten Differenzierungen von Levinas sind für uns sehr schwer aufzuschlüsseln. Mit dem in der heutigen Sitzung entwickelten Strukturschema, das den Argumentationsgang vereinfachend, aber nicht verkürzend, darzustellen versucht, haben wir schon einen ersten Zugang entwickelt. Wir müssen uns darüber im klaren sein, daß diese anscheinend hochtheoretische Dimension, auf der sich Levinas bewegt, etwas auch für uns Selbstverständliches und vielleicht bis jetzt Unhinter-

fragtes zur Diskussion stellt: das Ich-Selbst, das sich aus dem Selbstbewußtsein setzt.

20. 6. 1996

### **Sechste Seminarsitzung**

Wir haben bisher versucht, uns die Grundaussagen und die Grundstruktur im ersten Teil (I) des Aufsatzes „Humanismus und Anarchie“ von Emmanuel Levinas vorzuführen. Levinas unternimmt darin eine Analytik des Bewußtseins-Ich als Ursprung seiner selbst, des Anderen, des Wissens sowie als Autor seiner Kognition, d. h. seines Selbstdenkens und des Denkens des Anderen. Im zweiten Teil (II) will Levinas die Voreingenommenheiten der neuzeitlichen Subjektivität überwinden, indem er versucht, die Reduktion des Ich auf die Kognition zu durchbrechen. Seine Intention dabei ist, das Ich auf eine vorkognitive, aber keineswegs unmoralische Ebene zurückzuführen.

Wir haben gesehen, daß die traditionellen humanistischen Bestimmungen des Ich für Levinas einerseits wie Rettungsversuche erscheinen, sie aber andererseits Reduktionen, d. h. Verkürzungen darstellen, insofern sie den Humanismus in den Antihumanismus umschlagen lassen. Diesen Umschlag des Humanismus in den Antihumanismus als Folge der Rettungsversuche des neuzeitlichen Ich, die zugleich und Reduktionsversuche sind, ermittelten wir als die wichtigste Denkfigur des ersten Teils. Diese bezieht sich nicht

nur auf die logische Ich-Form des Forschungs-Ich, sondern auch auf die strukturalistische, die das Ich zum Generator seines Wissens schrumpfen läßt, in dem es nachher umkommt. Sie bezieht sich weiterhin auf das transzendentalphilosophische Ich, das das Ich im und zum Medium der Vernunft abstrahiert, wie auch für die seinsphilosophische Ich-Form, die das Ich zum Sprecher oder Wächter des Seins ernennt. Alle diese Ich-Modelle sind nicht geeignet, die Krise des Humanismus, dem sie selbst entstammen, zu überwinden. Das Gemeinsame dieser Ich-Formen ist ihre Logizität. Wenn Levinas von Logos spricht, dann heißt das auch, daß die Verantwortung sich logisch begreift und damit dem Reduktionismus verfällt.

Als Verdacht formuliert Levinas die Vermutung, wie es denn wäre, „wenn dieser Logos hier beständig durch das Vor-Ursprüngliche überflutet würde; (...) wenn die Subjektivität nicht die Freiheit wäre, einem sich ihr darbietenden Terminus anzuhängen, sondern eine Passivität, die passiver ist als die Passivität einer bloßen Rezeptivität.“ (S. 63) Wie ist dieser Satz zu verstehen? Gemeinhin wird Passivität mit Rezeptivität gleichgesetzt und von Aktivität abgesetzt. Levinas hingegen macht den Versuch, dieses Modell, das unsere Vorstellung führt, in Frage zu stellen in Richtung einer Passivität, die ursprünglicher ist als die Differenz von Rezeptivität und Aktivität. Er nennt diese Passivität eine „radikale“ Passivität (S. 70). Auf

dieser Ebene wird die Subjekt-Objekt-Beziehung unterlaufen, auf der sich der Mensch (in den Wissenschaften) als Subjekt zum Objekt stilisiert. Eine Ebene darunter zu finden, in der sich das Ich durch die Anderheit des Anderen konstituiert, bildet das Projekt des zweiten Teils dieser Schrift. Diese Dimension der Passivität (ob es sich um ein Phänomen handelt, bleibt erst noch zu fragen) nennt er „passiver (...) als die Passivität einer bloßen Rezeptivität. Rezeptivität ist immer noch Initiative des Annehmens, fähig, das, wovon sie verletzt wird, zu übernehmen.“ (S. 63) Auf der oberen Ebene der logischen Verhältnisse und der Differenz von Passivität und Rezeptivität herrscht noch eine Wahlfreiheit, die sich entscheiden kann. Levinas versucht, die Voraussetzungen des Ich-Zentrismus, das freie und selbstbewußte Ich, das sich im Bewußtsein seiner selbst konstituiert, zu unterlaufen. Er fragt, wie es wäre, wenn das Bewußtsein nicht das primäre und anfängliche ist, sondern das Ich-Selbst das Ergebnis einer Verantwortung für den Anderen auf dem Boden einer radikalen Passivität ist.

„Das Bewußtsein ist die eigentliche Unmöglichkeit einer Vergangenheit, die niemals Gegenwart gewesen war, einer Vergangenheit, die dem Gedenken und der Geschichte verschlossen ist.“ (S. 69) Levinas stellt hier die These auf, daß Bewußtsein die Geschichte verschließt und der Geschichte verschlossen ist. Was heißt das? Wenn der Historiker z. B. die Französische Revolution er-

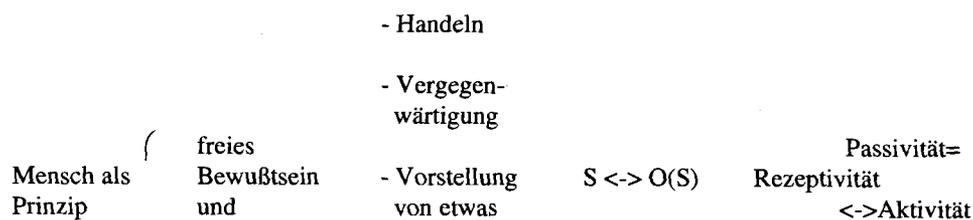
forscht, dann versucht er, in und mit seinem Bewußtsein die Vergangenheit zu fassen. Eine ganze Disziplin, die Geschichtswissenschaft, und nicht nur diese, wendet sich nach diesem Prinzip ihren Gegenständen zu. Negiert Levinas hier die Möglichkeit einer Historie, ja vielleicht eines sinnhaften Verhaltens zu Geschichte überhaupt? Aber Vorsicht! Wir bewegen uns - im Raster unserer Graphik gesprochen - auf der oberen Ebene der Logizität. Welchen Begriff von Vergangenheit unterstellen wir und auf welchen will Levinas hinaus? Wir begreifen historisches Bewußtsein in der Regel als Vergegenwärtigung. Die in unserem Bewußtsein vorgestellte Vergangenheit ist aber nicht mehr die, die sie war, sondern sie ist eine vergegenwärtigte und entzieht sich insofern der Geschichte, die unterhalb dieser Operation verläuft. Anders gesagt: Das abendländische Bewußtsein, das sich nach Levinas im Modus der Logik vollzieht, ist in Bezug auf die Vergangenheit historisches Bewußtsein und insofern entzieht sich die Geschichte als Historie der ursprünglichen Geschichte. Das historische Bewußtsein als objektivierende Vergegenwärtigung und Feststellung dessen, was war, befindet sich außerhalb der Geschichte. Indem es die Historie (als objektivierte, vorgestellte und vergegenwärtigte Geschichte) schafft, verstellt es sich den Zugang zur ursprünglichen Geschichte, zu dem, was eigentlich war.

Im folgenden Satz finden sich dazu weitere Erläuterungen: „Handeln, Freiheit, Anfangen, Gegenwart, Vorstellung - Gedächtnis und Geschichte - artikulieren auf verschiedene Weisen die ontologische Modalität, die das Bewußtsein ausmacht.“ (S. 69) Levinas zählt in diesem Satz Grundleistungen unseres Bewußtseins auf, die wir uns im folgenden jeweils zu verdeutlichen suchten. Inwiefern ist Handeln eine Modalität von Bewußtsein? Man kann sagen, schon das Vergegenwärtigen, d. h. die Operation des Bewußtseins im Horizont von Zeit und Geschichte, ist ein Handeln. Bewußtsein ist nicht nur Voraussetzung des Handelns, sondern es erscheint auch selbst als Handeln. Wie ist, zweitens, der Zusammenhang von Bewußtsein und Freiheit zu denken? Das seiner selbst bewußte Subjekt hat die Freiheit, etwas zu veranlassen. Es kann also, drittens, Anfänge setzen und sich in die Zukunft hinein entwerfen. Es ist aber auch, viertens, mit der Gegenwart (und der Vergangenheit) verbunden, indem es vergegenwärtigend ist und die Vergangenheit in der Gegenwart vorstellt. Wenn sich das Bewußtsein, fünftens, etwas als Objekt vorstellt, dann wird dieses damit zugleich festgestellt. Die vorgestellte Geschichte (als vergegenwärtigte) ist in der Vorstellung nicht mehr die Geschichte, die sie war. Sich-etwas-vorstellen heißt also, einen Eindruck empfangen und diesen im Stellen des Sich-vorstellen fixieren. Anders gesagt: Indem das Ich rezipiert, ist es

zugleich aktiv, indem es das Rezipierte als das Vorgestellte feststellt.

Auch eine weitere, von Levinas etwas weiter unten im Text angeführte Modalität des Bewußtseins spielt, wie die anderen auch, in den Polen von Rezeptivität und Aktivität: „Die Intelligibilität des Subjekts selbst kann nur in diesem Zurücksteigen zum Ursprung bestehen, einer Bewegung, die nach der *Wissenschaftslehre* das eigentliche Sein des Ich ist, das „sich setzen“ des Ich-Selbst. Die Reflexivität des Ich ist nichts anderes als die Tatsache, der Ursprung des Ursprungs zu sein.“ (S. 69) Das Ich ist Ursprung seiner selbst, indem es sich als Ich im Bewußtsein als Ich-Selbst setzt und damit feststellt. Levinas bezieht sich hier kritisch auf Fichte, der diesen Prozeß mit starker Betonung der Freiheit als autonomen Akt versteht, in dem das Ich die Welt „aus sich herauspinnt“, d. h. das freie Bewußtsein setzt sowohl sich selbst als auch das, was es nicht ist, d.i. das Nicht-Ich.

Wir versuchten nun, unseren bisherigen Gedankengang in einer Graphik zusammenzufassen und zu veranschaulichen:



( Freiheit als etwas  
- „Sich-Setzen „  
als Ich-Selbst

---

? (Passivität („radikal“)  
{Ich <--- Anderheit

Im humanistischen Modell wird der Mensch als freies Bewußtsein gedacht, das in den sich wechselseitig bedingenden und wechselseitig aufeinander verweisenden Modalitäten von Handeln, Freiheit, Anfangen, Vergegenwärtigen und Sich-Selbst-setzen als Ich-Selbst spielt. Alle diese Akte sind verbunden mit der Aktivität und Passivität (verstanden als Rezeptivität) des Bewußtseins. Zugleich bewegen sie sich nach Levinas alle im Horizont der Logik und sind demnach reduktionistisch. Freiheit als Wahlfreiheit, Bewußtsein als authentisches, freies, handelndes, vorstellendes, vergegenwärtigendes und setzendes Bewußtsein sind - modern ausgedrückt - logozentristisch. Der Mensch als Subjekt setzt sich und stellt sich vor als Objekt. Genau darin aber verliert er sich nach Levinas. Levinas versucht, die logozentristische Differenz von Rezeptivität und Aktivität mit der Konzeption der radikalen Passivität zu unterlaufen.

Diese Dimension ist in erster Linie eine ethische. Wir überlegten deshalb, bevor wir schließlich auf Levinas' Ausführungen zur Passivität zu sprechen kamen, welche Implikationen das logozentristische und subjektzentristische Bewußtseinsmodell im Horizont der Ethik hat. Wir konnten im Seminargespräch drei Grundsätze einer an der ontologischen Bewußtseinsmetaphysik orientierten Ethik ermitteln: Eine solche Ethik ist, erstens, eine der Zurechenbarkeit; sie denkt, zweitens, den Anderen als anderes, autonomes und freies Ich, und bindet, drittens, ihre Legitimation immer an das Prinzip der Universalisierung. (Das selbstbewußte Ich unterwirft sich vernünftigen Willensentscheidungen, die allgemein gelten sollen.)

Nach dieser kurzen Kennzeichnung einer Ethik des traditionellen humanistischen und aufklärerischen Typs wandten wir uns im folgenden der Dimension der Ethik bei Levinas zu. Unsere Frage lautete: Was ist mit radikaler Passivität gemeint? Zunächst vergegenwärtigten wir uns die Grundintention seiner Überlegung: Levinas will den „Menschen aus der Vergeblichkeit des Menschen-als-Prinzip wiedererstehen (...) lassen, aus der Vergeblichkeit des Prinzips, aus der Infragestellung der als Ursprung und Gegenwart verstandenen Freiheit“ und eine „Subjektivität in der radikalen Passivität (...) suchen. (...)“. (S. 70) Wir stehen hier vor einer Grundaussage von Levinas, mit der wir seine Theorie des Anderen aufschlüsseln können. Der Mensch wird - nach unserer Schematisierung - auf

der oberen bewußtseinszentrierten Ebene der Logik als Prinzip gedacht. Alle Versuche, der verhängnisvollen („negativen“) Dialektik zu entkommen, in der der Mensch, indem er sich als ursprüngliches freies und authentisches Ich-Selbst setzt und sich darin zugleich selbst entfremdet und schließlich verliert, sind vergeblich. Gleichwohl will Levinas den „Menschen-als-Prinzip wiedererstehen“ lassen. Das kann aber nicht auf der oberen Ebene der ontologischen Bewußtseinsmetaphysik gelingen, sondern nur auf einer, die jenseits der Differenz von Aktivität und Rezeptivität liegt, d. h. auf der Ebene der radikalen Passivität.

Wir überlegten weiter: Welche Resonanz hat das Wort Passivität für uns? Darin klingt, so sagten wir, das Erleiden an. Passivität ist ein Modus des Erleidens und Ertragens. Wie charakterisiert Levinas diese radikale Passivität? Wir sammelten zunächst einmal die Gedanken, die wir im Text auf-lasen, Gedanken, die sich an der Grenze des Sagbaren bewegen. Levinas sagt, daß es sich um eine Passivität handelt, die „auf die *Kehrseite* des Seins bezogen ist“. (S. 70) D. h. sowohl das, was ist, als auch das, was diesem Seienden zugrunde liegt, verdeckt dadurch, daß es *ist* die radikale Passivität, die deshalb „früher ist als die ontologische Ebene“. (S. 70) Sie ist aber auch vorgängig zur vorhandenen Natur, wie sie früher ist als die „Schöpfung“. D. h. sie ist weder in der (natürlichen) Vorhandenheit noch in der (göttlichen) Geschaffenheit, sie ist „meta-

physisch“ früher, d. h. - um Levinas hier richtig zu verstehen - nicht über (meta) der Physis oder der Schöpfung, sondern eigentlich darunter, auf einer Ebene, in der Geschöpf und Schöpfung, die Natur des Seins und die Natur der Natur noch nicht auseinandergetreten sind. Weil es die Differenzen der Ontologie und Metaphysik (noch) nicht gibt, ist die Passivität ein Früher-Sein „ohne außerhalb“ und deshalb ein „vorausprüngliches Früher-Sein, das man wohl als religiös bezeichnen könnte.“ (S. 70) Levinas weist den Verdacht zurück, es könnte sich um eine verkappte Theologie handeln, weil der Ausdruck Gefahr läuft, „an eine Theologie denken zu lassen, die ungeduldig danach strebt, die „Spiritualität“ zurückzugewinnen: Gegenwart, Vorstellung und Prinzipien, die genau das „Diesseitsvon“ ausschließen“ (S. 70). Mit dem Abweis der Spiritualität des religiösen Früherseins will Levinas die Möglichkeit ausschließen, daß die Vergeblichkeiten des Selbstbewußtseins wiederholt werden. Wir führen mit unserer Sammlung und Auf-lese fort: Radikale Passivität ist „Schicksalhaftigkeit“ (S. 70), d. h. sie steht im Gegensatz zur Souveränität des freien Ich. Sie hält das Ich „besessen“ und bürdet ihm eine Verantwortung auf, die „unabweisbar ist wie eine Verwundung, eine Verantwortung, für die es keine Entscheidung getroffen hat, der es sich jedoch, eingeschlossen in sich selbst, nicht entziehen kann“ (S. 71 f.). Radikale Passivität ist vor jeder Entscheidung entschieden, sie steht nicht zur Debatte des freien Wil-

lens. Deshalb ist sie „diesseits des Logos“ (S. 72) (und in unserem Schema auf der unteren Ebene angesiedelt). Ihr eignet eine „vorursprüngliche Empfänglichkeit, die älter ist als der Ursprung“ und die „im Subjekt herausgefordert wird, ohne daß das Herausfordern jemals zur Gegenwart oder zum Logos geworden wäre, welcher Logos sich der Übernahme oder der Ablehnung anbietet und im bipolaren Feld der Werte seinen Platz findet“ (S. 73). Radikale Passivität als „vorursprüngliche Entschiedenheit“ und Herausforderung, die niemals durch den Logos vergegenwärtigt werden kann, läßt sich nicht beschreiben, es sei denn durch die Beschreibung ihrer „Unfähigkeit, im Gesagten zu erscheinen“ (S. 73), d. h. durch die Beschreibung ihrer Unsagbarkeit.

Wenn aber Levinas nicht sagen kann, was er sagen will und das auch noch eingesteht, warum schreibt er in einem solch dunklen Stil? Handelt es sich nicht doch um eine „negative Theologie“ in hochzogener Terminologie, die das „Eine“ und „Gute“ nicht sagen und denken will, weil es nicht sag- und denkbar ist? Oder verkündet Levinas eine jener mythischen Erzählungen und modernen Esoteriken nach dem Zusammenbruch der theologischen und metaphysischen Weltbilder, in denen er genau das nicht eingestehen will? Praktiziert Levinas nicht eine „Onto-Theologie“ (Heidegger) und findet sich schließlich genau dort wieder, von wo er aufgebro-

chen ist? Was will er eigentlich sagen? Was versucht er anzudeuten? Wir müssen vorsichtig sein in unseren schnellen Einordnungen und uns noch intensiver um die Problematik bemühen, d. h. versuchen, uns tiefer in sie hineinzudenken. Gibt es etwas, mit dem wir uns das Modell der Passivität (bzw. das, was wir bis jetzt davon verstanden zu haben meinen) erläutern können?

Wir versuchten im folgenden, eine kleine Phänomenologie der Passivität zu erstellen. Wie läßt sich Passivität umschreiben? Zunächst wurde im Seminargespräch das Phänomen der Geburt angeführt. Auch die Geburt ist etwas, über das wir nicht verfügen können, das unserem Bewußtsein und unserem Zugriff entzogen ist, das wir erleiden und das uns zustößt. Die Geburt ist allerdings jeweils die Sache eines Einzelnen, der geboren wird, und nicht die eines Anderen, der in der Verantwortungsethik von Levinas die Hauptrolle spielt. Umgekehrt könnte man dann allerdings folgern, daß der Andere in Bezug auf das Phänomen der Geburt derjenige ist, der mich zeugt und damit unabwählbar für mich ist. Die Eltern können nicht ausgesucht werden und stehen in einer elementaren Verantwortung jenseits aller willensmäßigen und freien Zurechenbarkeit. Wenn aber die Zeugung im Modus der Planung erfolgt, dann verliert doch unsere Analogie ihre Gültigkeit, weil damit die Ebene der bewußten Vorstellungswelt restituiert wird.

Welche anderen Beispiele lassen sich anführen? Ist nicht auch jedes (Zu-)Neigungsverhältnis, jede Bezauberung durch einen anderen Menschen ein radikales In-die-Verantwortung-genommen-werden? Aber nicht nur das Verlieben und Lieben spielt im Horizont der Verantwortung. Der Mensch kann auch von einem Erlebnis oder einem Gedanken in die Verantwortung genommen werden, so z. B. Nietzsches mystisches Erlebnis der ewigen Wiederkehr des Gleichen in Sils-Maria, bei dem er sich als Empfangender und Ausführender, aber nicht als Produzent und Schöpfer des Gedankens verstand.

Es handelt sich bei den genannten Beispielen immer um Modelle, die die Schicksalhaftigkeit des Menschen betonen. Man könnte diese Schicksalhaftigkeit im griechischen Sinne als eine tragische oder - und für Levinas sicher zutreffender - im alttestamentlichen Sinne als elementares Schuldigwerden verstehen. In Abwandlung eines berühmten Satzes von Sartre kann man sagen: radikale Passivität ist Verdammnis zur Verantwortung - das scheint der Grundgedanke dieses zweiten Abschnitts zu sein, in dem sich etwas zeigt, was jenseits des rational Denkbaren und grammatisch Sagbaren liegt, was jenseits bzw. diesseits der Logophilie unseres Bewußtseins ist.

27. 6. 1996

### **Siebte Seminarsitzung**

Levinas referiert im ersten Teil seiner Schrift „Humanismus und Anarchie“ die Kritik der Humanwissenschaften an sich selbst. Er pflichtet der These vom Ende des souveränen und selbstbewußten Subjekts bei, das sich im Strukturalismus, Systematismus, Logizismus, in Ontologie und Transzendentalphilosophie verliert und sich in dem entgeht, was es produziert. Das Ende der Theorie des anthropologischen Menschen als Ursprung seiner selbst, des Anderen, der Welt und der Verantwortung ist für Levinas aber nicht mit der Aufforderung verbunden, den Menschen im Denken schlechthin zu verabschieden. Er will ihn vielmehr anders denken, als es in der Tradition selbstreflexiver Vernunft geschah. Dieses Andersdenken des Subjekts ist allerdings leichter gesagt als getan. Warum? Weil, erstens, unser gesamtes Sprach- und Kategoriensystem die Selbstreflexivität des Subjekts als Ursprung und Identität festsetzt und weil, zweitens, - in Bezug auf den Anderen - unser Denken den Anderen nur als Verdopplung des selbstreflexiven Subjekts gelten läßt. Das ego vergegenständlicht sich im alter (und umgekehrt) bzw. es identifiziert sich als alter ego (und umgekehrt). Das Verhältnis zwischen den Subjekten gewinnt den Charakter der Vergegenständlichung,

die die Verantwortung vor dem und für den Anderen mit einschließt. Das vergegenständlichende Ich und der Andere als Nicht-Ich kommen darin überein, daß sie als „Bewußtseins-Iche“ a) sich im Horizont des Selbstbewußtseins selbst setzen, b) sich als unhintergebar Ursprung ihres Handelns ausrichten und im Ausrichten richten, c) die Geschichte als Historie vergegenwärtigen, d) die Welt in der Vorstellung feststellen und schließlich e) im Denken des Seienden und in der Frage nach dem Sein das Denken auf das Sein fixieren, indem gesetzt wird, daß das Sein der letzte Denkhorizont mit irreduzibler Qualität ist.

Wir haben uns deutlich gemacht, daß Levinas versucht, dieses Denken in Ursprünglichkeit und Identität zu durchbrechen, d. h. durch dieses Denken hindurchzudenken. Er versucht, eine vergessene oder übergangene Dimension, eine untergründige Elementarität zu entdecken. Anders gesagt: Levinas interpretiert die Ebene des bewußtseinsphilosophischen Ich-Zentrismus als Verdeckung einer elementaren Ebene, die er entdeckend ans Licht ziehen will. Er versucht, eine Befindlichkeit des Menschen zu zeigen, die nicht durch Kategorien wie Handeln, Freiheit, Ursprünglichkeit, Bewußtsein und Vorstellung bestimmt wird. Diese elementare Befindlichkeit, die er aufsuchen will, ist anarchisch und steht insofern im Gegensatz zur Ursprünglichkeit, ja ist sogar ihre Negation, d. h. sich

ist nicht ursprünglich oder vor-ursprünglich. Für diese Dimension jenseits von Bewußtsein, Logik und Grammatik hat Levinas keine eigene Sprache. Er macht deshalb den Versuch, diesen Bereich anzudenken in Formeln der Negation oder der Überspitzung (z. B. in der Formel: „Passivität, die radikaler ist als jene der Wirkung in einer Kausalkette“. (S. 70) Wir haben unsererseits versucht, in dieses Denken hineinzukommen, indem wir einen ersten Eindruck (nicht Vorstellung im Sinne einer Bewußtseinsleistung) von der radikalen Passivität zu gewinnen suchten, jener Passivität, die durch den Anderen Verantwortung erzwingt und früher ist als die Differenz von Passivität und Aktivität. Das Denken der radikalen Passivität soll den „Menschen aus der Vergeblichkeit des Menschen-als-Prinzip wiederentstehen (...) lassen“. (S. 70) Das Wiederentstehen des Menschen im Horizont der radikalen Passivität vollzieht sich nach Levinas durch die Ent-deckung der elementaren Verantwortung und Auf-deckung der Paradoxien des Logozentrismus.

Unsere Frage der letzten Sitzung lautete zunächst: Wie beschreibt Levinas die „radikale Passivität“. Wir haben auflesend und sammelnd verschiedene verstreute Zitate zusammengetragen und sind zu dem Schluß gekommen, daß Levinas mit diesem Terminus eine schicksalhafte Verantwortung zu umschreiben versucht. Diese elementare Befindlichkeit verdeutlichten wir uns in einem zweiten Schritt mit einer phänomenologischen Umschau. Unsere zweite

Frage hieß: Gibt es Phänomene, die im Horizont einer schicksalhaften Verantwortung stehen?

Zu 1) Levinas beschreibt die radikale Passivität im zweiten Abschnitt seines Aufsatzes als vorgängig zur vorhandenen Natur, als vorursprüngliches Frühersein, als religiöse Stimmung, die nicht Spiritualität ist, als Schicksalhaftigkeit, als alogische (d. h. nicht dem Logos folgende) und unaussprechliche (d. h. sich dem Signifikanten entziehende) vorursprüngliche Empfänglichkeit (aber nicht als Rezeptivität im neuzeitlichen Sinne), als Innerlichkeit (die vor der Differenz von Innerlichkeit und Äußerlichkeit liegt), als Aufbürdung einer Verantwortung durch den Anderen, über die nicht entschieden werden kann, und schließlich als Besessenheit ohne Verfügungs- und Besitzanspruch auf irgendeiner Seite. Levinas will das Unsagbare sagen und hofft, daß im Versagen und Fehlschlagen der Sprache, die gegen sich selbst operiert, sich das zeigt, was sie nicht sagen kann.

Zu 2) In einem zweiten Schritt versuchten wir, uns die Skizze der radikalen Passivität phänomenal zu verdeutlichen. Was wird hier eigentlich beschrieben? Wir sagten, es geht Levinas um so etwas wie ein In-die-Verantwortung-gestellt-sein, um eine Verantwortung, für die man keine Verantwortung trägt. Wir dachten auch an

unvorhersehbare Ereignisse, die jemanden ungefragt in die Verantwortung reißen und für die man nicht Verantwortung übernommen hat. Wir dachten an Phänomene wie die Partnerschaft (und ihre Konsequenzen), an HIV-Infektion, an die Zeugung eines Kindes (und deren Konsequenzen) und an den Sündenfall (und seine Konsequenzen).

Entscheidend ist, daß in allen diesen Beispielen Verantwortlichkeit gegenüber dem Anderen nicht als Übernahme, sondern als Geschick erscheint, als das, was sich dem Menschen zuschickt und ihn dadurch zum Subjekt macht. Radikale Verantwortung ist schicksalhafte Verantwortung, die das Subjekt konstituiert. Levinas spricht, metaphorisch zugespitzt, von der Geiselnahme des Subjekts. Er stellt dem Bewußtseinssubjekt des Humanismus' das Verantwortungssubjekt gegenüber, das durch Stellvertretung für den Anderen zum Subjekt wird: Es steht schon je in einer Verantwortung, ohne danach gefragt worden zu sein. D. h. das Ich-Selbst entsteht nicht mehr in einem logischen Setzungsakt, sondern in der Konfrontation mit der Anklage einer Verantwortung, aus der man sich nicht entlassen kann. Der Akkusativ des Ich-Selbst ist der Anklagefall im eigentlichen Sinne des Wortes. Die mich in Besitz nehmende Konfrontation mit der Anderheit des Anderen macht aus meinem Ich ein Geisel-Ich und stiftet meine Innerlichkeit in einer Empfänglichkeit,

die mir nicht zur Disposition steht. Das ist der Sinn des Rimbaud-Satzes: „Ich ist ein anderer“. Ich bin nicht ich durch mein Bewußtsein, sondern ich bin ich durch die Stellvertretung für den Anderen. Was heißt Stellvertretung in diesem Zusammenhang? Ist damit eine bestimmte Form der Vertretung des Austauschs gemeint? Auf der logischen Ebene gibt es Stellvertretung, insofern ego an die Stelle von alter tritt. Levinas meint mit Stellvertretung für den Anderen aber nicht ein Austauschphänomen, nicht eine logische Stellvertretung, sondern eine nur paradox zu beschreibende Situation: Das Ich kann nicht die Stelle des Anderen übernehmen und ist trotzdem sein Stellvertreter, weil sich ihm die Verantwortung zuschickt. Hier zeigen sich die immensen Schwierigkeiten, die Dimension, die Levinas andenkt, sprachlich zu erreichen. Die logische Grundstruktur der Sprache und die Netze der Grammatik verwehren die direkte Formulierung. Darüber hinaus müssen wir darauf achten, die Ebenen nicht zu vermischen. Wir sprechen zwar jeweils von Ich, Subjekt, Verantwortung und Stellvertretung, aber die Dimensionen sind qualitativ verschieden. Levinas meint mit Ich, Verantwortung und Stellvertretung etwas ganz anderes, nämlich auf der vorursprünglichen Ebene das Ich als Geisel-Ich, die Verantwortung als schicksalhafte Verantwortung und die Stellvertretung als radikale Stellvertretung.

Nachdem wir das Problem einer Stellvertretung für den Anderen im Horizont radikaler Verantwortung und in diesem Zusammenhang das Problem einer Sprache jenseits des Signifikanten erörtert hatten, wandten wir uns wieder unserer Ausgangsfrage zu: Was ist die radikale Passivität bei Levinas? Wir überlegten, ob „die Sache“ nicht besser zu beschreiben wäre, wenn wir die Frage etwas anders formulierten, und zwar in einem zeitlichen Sinne: Wie kommt es eigentlich zur Passivität? Gibt es eine Genealogie der Verantwortung, die zur Passivität führt? Es wurde schnell eingewandt, daß diese Frage im Sinne Levinas' falsch gestellt ist, weil die Dimension der Passivität und der Verantwortung als vorursprüngliche vor einer linearen und genetisierbaren Zeit ist. Verantwortung hat den Charakter des Ereignishaften so wie alle Beispiele, die wir zusammentrugen, den des Überraschenden und Schicksalhaften hatten. Verantwortung schickt sich zu, ohne einen Ursprung zu haben. Sie bricht plötzlich und überraschend in das Leben ein, ohne ihr Woher zu verraten, und sie ist schon je übernommen, ohne übernommen zu werden.

Wenn aber, so überlegten wir weiter, unverantwortete Verantwortung je schon übernommen ist, führt das nicht in eine Versklavung, wie sie schlimmer nicht mehr gedacht werden kann? Etabliert die radikale Passivität die totale Verknechtung, weil sie totale Inbesitznahme dessen ist, der Verantwortung tragen soll? Auch Levinas

stellt sich diese Frage am Beginn des dritten Abschnitts: „Doch sich der Verantwortung *nicht* entziehen *zu können*, ist das nicht Knechtschaft? Inwiefern weist diese Passivität dem Subjekt einen Platz 'jenseits von Frei und Nicht- Frei' an? Inwiefern ist die Empfänglichkeit der vorursprünglichen Verantwortung, die früher ist als die Konfrontation mit dem Logos, früher als ihre Gegenwart, früher als das Beginnen, das sich der Zustimmung darstellt (oder sich ihr vergegenwärtigt), der Zustimmung, die man dem Logos gewährt oder verweigert - inwiefern ist diese Empfänglichkeit kein Angekettetsein?“ (S. 74) Wir analysierten im folgenden Levinas' Argumentation auf den Seiten 74 und 75. Es handelt sich dann nicht um eine Knechtschaft der unverantworteten Verantwortung, wenn man sie nicht in der logischen Perspektive betrachtet, in der der Mensch als Prinzip gesetzt wird. Die „Determination durch das *Andere*“ (S. 74) ist keine Knechtschaft, weil sich diese „jenseits von Freiheit und Knechtschaft“ bewegt. „Die Subjektivität aber befindet sich diesseits der Alternative Determinismus-Knechtschaft.“ (S. 75) Das Hauptargument allerdings, das Levinas in den folgenden Zeilen entwickelt, mutet zunächst merkwürdig an: Er sagt, unverantwortete Verantwortung ist keine Knechtschaft, weil es sich um das Gute handelt, und eine Knechtschaft durch das Gute kann es nicht geben. D. h. unverantwortete Verantwortung ist das Gute. Nur auf der logischen Bewußtseinsebene ist die unverantwortete Verantwortung die

Praxis der Knechtschaft, die Brechung des freien Willens und die Verknechtung ins Bewußtlose, wie sie unmenschlicher nicht mehr zu denken ist. Aber in der elementaren vorursprünglichen Dimension ist sie genau das nicht: „Aber der unterwerfende Charakter der Verantwortung, die über die Wahl hinausgeht - der unterwerfende Charakter des Gehorsams, der früher ist als die Vorstellung oder als die Vorstellung des zur Verantwortung verpflichtenden Befehls -, wird annulliert durch das Gutsein des Guten, das gebietet. Der Gehorchende findet, diesseits des Unterworfenwerdens, seine Integrität wieder. Die undeklinierbare und dennoch nie in voller Freiheit angenommene Verantwortung - ist gut. Das Ergriffenwerden durch das Gute, die Passivität, das Gute erleiden zu müssen, ist eine Kontraktion, die tiefer ist als jene, die gefordert wird von der Bewegung der Lippen, die diese Kontraktion nachahmen, wenn sie das Ja artikulieren. Hier vollzieht die Ethik ihren Eintritt in den philosophischen Diskurs (...).“ (S. 75 f., vgl. Anm. S. 119)

Wir versuchten im folgenden, uns Levinas' Argumentation dieses Abschnittes im einzelnen vorzuführen. Es zeichnet sich eine bestimmte Argumentationslinie ab, die wir in fünf Schritten nachvollziehen können:

- 1.) Das Gute ist eine absolute Passivität, die ihren Bezugspunkt niemals thematisiert und mit dem Determinismus identisch

(Determinismus verstanden als Bestimmtheit und Bestimmsein).

- 2.) Dieser Determinismus ist jenseits der Differenz von Freiheit und Knechtschaft, d. h. es gibt zwei Formen von Determinismus. Auf der logischen Ebene ist Determinismus die Bestimmung der Freiheit gegen sie selbst. Der Determinismus des Vorursprünglichen ist ebenfalls Bestimmtheit, aber eine Bestimmtheit durch die Anderheit des Anderen, die, indem sie das Ich vergeiselt, mit dem Guten identifiziert wird.

Determinismus

Bestimmung der Freiheit gegen sie

---

Determinismus = das Gute

- 3.) Die These, die im dritten Argumentationsschritt formuliert wird, lautet also: Der Determinismus jenseits von Wahlfreiheit und Knechtschaft ist das Gute.
- 4.) Der (objektiv) unterwerfende Charakter der unverantworteten Verantwortung verliert seine verknechtenden Züge dadurch, daß sie „annulliert“ werden durch das Gutsein, das gebietet.
- 5.) Der Gehorchende findet, „insofern er dem Guten gehorcht“, diesseits „des Unterworfenwerdens, seine Integrität wieder.“



Lat. *integritas* heißt soviel wie Unversehrtheit und steht der Verwundung durch den Anderen gegenüber, wobei aber die Verwundung die Integrität des Ich wiederherstellt. Mit anderen Worten: Das auf der logischen Ebene diffundierende Bewußtseins-Ich findet in der Determination seine Integrität wieder. Es kommt in der unverantworteten Verantwortung zu sich selbst. Diese Identitätsfindung ist nur im Horizont des Guten möglich, gleichsam als „Belohnung“ für einen Altruismus, zu dem sich das Subjekt nicht entscheiden kann, weil er schon entschieden ist. Die Güte des Guten, das ich tue, besteht darin, daß ich mich durch den Anderen determinieren lasse und darin meine Integrität ent-decke. Kurzum: nur im Guten kann das Subjekt zu sich selbst kommen, kann der Mensch „aus der Vergeblichkeit des Menschen - als - Prinzip - wieder entstehen.“ (S. 70)

Dieser von uns in fünf Punkten nachgezeichneten zentralen Argumentationslinie liegt - wie wir bemerkten - eine christliche bzw. jüdische Gedankenstruktur zugrunde: Der Umgang mit dem Fremden wird als Prüfstein für die Menschen interpretiert: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“. Genau betrachtet handelt es sich aber nicht um eine philosophische Umschrift eines jüdischen Gedankens, sondern um den Versuch einer Beantwortung der Frage: Wie kommt man von einer Zeitkritik, die hohen Evidenzgrad aufweist,

in eine Dimension der Verantwortung, in der das Gute auch moralphilosophisch ausgewiesen werden kann? Man kann sagen, Levinas geht archäologisch vor, indem er die Ebene des humanistischen Ich-Denkens zu durchbrechen versucht, um auf eine darunterliegende elementarere, ja sogar vorursprüngliche Ebene zu gelangen, die nach Levinas das Gute ist. Das Gute ist eine Denkmöglichkeit, die ihre Güte in der Verantwortung für den Anderen bewährt und als die Bedingung der Innerlichkeit des Subjekts gesehen wird. Wir können hier von verschiedenen Seiten religiöse Phänomene ins Spiel bringen. Die entscheidende Frage allerdings ist, ob Levinas' Argumentation überzeugend ist, die wir bisher nachvollzogen haben, von der Verabschiedung der bewußtseinsphilosophischen Foli- en bis zu dem Versuch, die radikale Passivität und unverantwortete Verantwortung als das Gute anzudenken, indem das Ich-Selbst re- stituiert wird. Unklar u.a. bleibt uns bisher noch die Form der Er- scheinung des Guten: die Verknechtung durch den Anderen. Der Andere bei Levinas bleibt für uns noch schemenhaft. Wir müssen - vielleicht erst im nächsten Semester - auf die Theorie des Antlitzes zu sprechen kommen, in der der Andere als der radikal Fremde nicht als individuelle Person gedacht wird, sondern als Befremd- lichkeit oder Anderheit, nicht als das Identische, sondern als das, was der Identität als Sprengung seiner selbst begegnet.

4. 7. 1996

### **Achte und letzte Seminarsitzung**

Unsere Überlegungen in der letzten Seminarsitzung endeten mit der Frage, warum die radikale Passivität, die jenseits bzw. diesseits der Differenz von Aktiv und Passiv ist, zugleich das Gute (summum bonum) ist. Bei der Analyse des dritten Teils des Aufsatzes „Humanismus und An-archie“, vor allem der Seiten 74 und 75, fiel uns eine bestimmte Argumentationslinie ins Auge. Levinas nimmt zunächst den naheliegenden Einwand auf, daß die radikale Passivität Determinismus bedeute, also Knechtschaft des Ich durch Herrschaft eines Anderen. Das Ich wäre in dieser Hinsicht als Sklave des Anderen Opfer eines Abhängigkeitsdeterminismus, der als Gipfel der Inhumanität gelten könnte. Es würde sich also um einen faktischen Determinismus handeln. Passivität wäre tatsächlich die Preisgabe der ethischen Aktionsmöglichkeiten des Subjekts, das nicht mehr Herr seiner Freiheit sein könnte. Das Subjekt stände nicht schon je in der Verantwortung, sondern ihm würde Verantwortung delegiert, zu- und abgesprochen. Mit anderen Worten: Auf dieser Ebene ist Verantwortung als positive Verantwortung ein Phänomen des Rechts, das sich auf den Konstruktionen der Bewußtseinsphiloso-

phie gründet. Das Ich wäre das verdoppelte Ich, das in den Polaritäten von Freiheit und Unfreiheit, Aktivität und Rezeptivität, ego und alter, Determinierendes und Determiniertes, versklavtes Ich und herrschender Anderer spielt. Die sich wechselseitig herausfordern und verobjektivierenden Iche gelten als ursprüngliche Subjekte mit subjektiven Freiheiten.

Levinas will diese Ebene der ursprünglichen und positiven Verantwortung durchbrechen und versucht, zur Ebene des elementaren Determinismus zu gelangen, d. h. zu einer Determiniertheit als Bestimmtheit. Der elementare Determinismus wird nicht durch das Subjekt gesetzt, d. h. ist kein Bestimmtheit durch ego oder alter, sondern ist je schon da durch die untergründige Anwesenheit des Anderen und durch die Bestimmtheit der unverantworteten Verantwortung, die Verantwortung ist. Die unverantwortete Verantwortung auf dieser zweiten Ebene ist Grunddimension, d. h. je schon Vorausliegendes und Vorursprüngliches. Auf der ersten Ebene der logischen Bipolaritäten wäre diese Elementarität nur paradoxal zu beschreiben und dort eigentlich nicht möglich.

S <---> S

O <---> O

1. Ebene	Freiheit / Subjekt / Ursprünglichkeit	
	Ich = Ich-Selbst	Ich-Verdopplung
		positiver Determinismus
<hr/>		
2. Ebene	unverantwortete Verantwortung	elementarer Determinismus
	Ich = In-Sich	= Determiniertheit

Die Frage, an die wir gelangten, hieß: Warum ist die Determiniertheit das Gute? Warum soll es gut sein, wenn das Ich elementar determiniert ist? Was ist eigentlich das Gute bei Levinas? Versteht er es im Sinne der philosophischen Tradition als summum bonum oder als platonische Idee? Man kann sagen, bei Levinas ist das Gute vor allem ein Geschehen. Die elementare Determiniertheit ist deshalb gut (bzw. der Aufgang des Guten), weil sie das auf der ersten logischen Ebene von sich selbst entfremdete Subjekt, das in den positiven Alternativen von Herrschaft und Knechtschaft, Freiheit und Unfreiheit zerrissen wird, zurückholt. Die unverantwortete Verantwortung ist gut, weil die Entfremdungsgestalt des Subjekts durchbrochen wird. Nur wer im Herrschaftsbereich des Subjekts denkt, schließt das Gute aus. Das vermeintlich Gute aber der subjektiven Autonomie ist nicht gut, sondern ist vielmehr Ausdruck einer Verfremdung. In der Anderheit des Anderen, in der Fremdheit des Fremden wird das Ich, indem es sich unterwirft, auf sich selbst zurückgebracht, auf das Selbst, das es je schon ist. Das Ich in der Anklage des Anderen steht im vierten Fall. Nur im Akkusativ der un-

verantworteten Verantwortung wird die Selbstentfremdung des ursprünglichen und freien Subjekts, die in den Kerker des Ich-Selbst führt, aufgehoben; indem das Subjekt dem Guten und der Passivität gehorcht, findet es seine Unversehrtheit wieder. Der zentrale Satz bei Levinas lautet: „Der Gehorchende findet, diesseits des Unterworfenwerdens, seine Integrität wieder.“ (S. 75) Der Prozeß des Zurückholens des Ich, das in der unverantworteten Verantwortung zu sich selbst kommt und seine Integrität findet, ist das Gute.

Um dieses Problem kreiste auch die weitere Diskussion dieser letzten Sitzung in diesem Semester. Wie können wir uns das Gute bei Levinas besser verdeutlichen? Die erste Frage, die gestellt wurde, bezog sich auf das Geschehen, das im Guten und zum Guten stattfindet. Um welchen Prozeß handelt es sich? Wenn es sich nicht nur um ein Gedankenexperiment, sondern um die „Wirklichkeit“ handelte, welche konkreten Konsequenzen gäbe es dann? Oder ist diese Frage falsch gestellt, weil Levinas an eine vorursprüngliche Dimension denkt? Wollte man sie trotzdem beantworten, so kann man sagen: gäbe es nur noch der unverantworteten Verantwortung unterworfenen und elementar determinierte Subjekte, wäre ein Genozid nicht mehr möglich, gäbe es vielleicht auch keine Kriege mehr.

Eine andere Frage bezog sich auf den von uns verwendeten Begriff der Entfremdung bzw. Verfremdung, der sich in Levinas' Text nicht findet. Wir haben ihn als Hilfsbegriff verwendet und damit keinesfalls auf eine hegelianische oder marxistische Dialektik angespielt. Entfremdung meint nicht die Option auf ihre dialektische Aufhebung, sondern versucht im Sinne einer alten Denkfigur das Fremdwerden des Menschen in der Welt zu beschreiben. Die Wiederentdeckung des Vorursprünglichen ergibt sich nicht aus der Synthese der bewußtseinsphilosophischen Widersprüche (z. B. von Humanismus und Antihumanismus), sondern ist je schon vorhanden. Die Bewegung, die Levinas versucht zu beschreiben, von der Selbstentfremdung des Ich bis zu seiner Rückgewinnung im Horizont der unverantworteten Verantwortung, läßt sich vielleicht besser als eine dramatische beschreiben, sie ist ein Drama, das sich in drei Akten abspielt. Es beginnt damit, daß sich das autonome Subjekt im Horizont des Selbstbewußtseins selbst setzt. Die Setzung des Ich setzt zugleich den Anderen als Nicht-Ich. In der Bipolarität von ego und alter aber verliert sich das Ich, es wird sich selbst fremd (zweiter Akt). Der dritte Akt besteht nach Levinas in der Rückgewinnung des Ich als vorursprüngliches (also nicht als Ich-Selbst), in der Dimension der radikalen Passivität und unverantworteten Verantwortung. Die dramatische Bewegung in drei Akten ist also

- 1.) die autonome Selbstsetzung des Subjektes als Selbstentfremdung,
- 2.) die Fremdwerdung dieser Selbstentfremdung durch den Einbruch des Anderen, der nicht mehr als Dopplung des Ich erscheint,
- 3.) die Rückgewinnung des Ich im Horizont an-archischer Verantwortung.

Der Begriff der Rückgewinnung suggeriert etwas, das schon da ist. Es muß nur wiedergefunden, wiederent-deckt werden. Das vorursprüngliche Ich ist überlagert durch die Konstruktion des Bewußtseins.

Wir können die drei Akte auch noch anders interpretieren. Man kann sagen, daß die erste Ebene eine philosophische ist, die eine Kritik am Egoismus des humanistischen Ich-Zentrismus impliziert. Der zweite Akt hingegen spielt auf einer anthropologischen Ebene, in der der Mensch als Subjekt sich selbst entfremdet und der Humanismus in Antihumanismus umschlägt. Die Befindlichkeit des vorursprünglichen Ich wird schließlich auf einer religiösen Ebene wiederent-deckt. In dieser Dimension, die das Gute ist und im Rimbaud-Satz „Das Ich ist ein anderer“ angezeigt wird, findet die Rückgewinnung des Ich durch den Anderen statt. Weil sie aber eine vorursprüngliche, vorbewußte und damit auch vorsprachliche, eben religiöse Dimension ist, ist jeder Versuch, das Gute zu definieren, in der Vorstellung festzustellen, zum Scheitern verurteilt. Dann

nämlich bewegte man sich wieder auf der Ebene des ersten Aktes, auf der Ebene des vergegenständlichenden Bewußtseins der Logik und des dualistischen Denkens, die gerade das vorursprüngliche Gute verstellen. Allerdings schien es uns fast unmöglich, ein Subjekt zu denken, das sich nicht im Sinne der Reflexion sich selbst setzt. Mit Levinas - so überlegten wir - könnte man dagegen halten, daß es elementare Situationen gibt (z. B. solche, die wir zusammengetragen haben, wie Geburt, Tod, Liebe, Krankheit), die mit den Konstruktionen der Bewußtseinsphilosophie nicht abzudecken sind, weil sie ereignishaft und schicksalhaft dem Menschen zufallen. Es gibt, mit Levinas gesprochen, darüber hinaus auch Modalitäten unseres Bewußtseins, die nicht vergegenständlichend sind, z. B. Modalitäten großen Leides oder großen Glückes. Wenn es sich aber - wie es uns jetzt schien - um menschliche ursprüngliche Erfahrungen handelt, könnte man dann nicht den Prozeß zum Guten, ausgehend vom zweiten Akt des Dramas, also insgesamt anthropologisch deuten? Dann wäre die Entfremdung die primäre Erfahrung, von der aus man den Prozeß der Entdeckung des vorursprünglichen Ich lesen könnte. Das Gute der unverantworteten Verantwortung wäre dann nicht die alles unterlaufende Grunddimension, sondern eine Möglichkeit, in der das Subjekt von den eigenen Fesseln befreit würde. Aber wir dürfen, auch wenn die von uns verwendete Terminologie es nahelegt, das von Levinas beschriebene Geschehen

nicht dialektisch lesen. Die dritte Stufe ist, wie wir oben schon sagten, nicht die Synthesis der beiden ersten, sondern liegt ihnen elementar voraus. Vielleicht ist die Situation des Menschen nach Levinas besser in dem Wort zu fassen: Der Mensch ist zur Selbstentfremdung verdammt (z. B. durch die Sprache und die Logik). Aber auch dann würde Levinas sagen, daß diese Verdammung nicht das letzte ist, was zu denken ist. Indem der Mensch die Chance seiner eigenen Entdeckung hat, die ihm allerdings selbst entzogen ist, besteht die Möglichkeit, die Verdammung in Richtung der vorursprünglichen und an-archischen Integrität zu durchbrechen.

Das Hauptproblem besteht für uns darin, daß wir uns schon auf der vergegenständlichenden Ebene bewegen, wenn wir versuchen, das, was Levinas andenkt, sprachlich oder graphisch zu artikulieren. Wir müssen versuchen, gegen unsere Erfahrungswelten, gegen unsere Denkstrukturen und gegen die Verführungen der Grammatik abzublenden, um in das hineinzukommen, was bei Levinas angedacht wird. Auch wir können bestätigen, daß es Erfahrungen und Ereignisse gibt, die vorursprünglich und vorbewußt sich dem Menschen zuschicken, zu seinem Geschick werden und ihn in eine Verantwortung stellen, über die er nicht verfügt. Ob diese Verantwortung zugleich das Gute ist, wie es Levinas behauptet, bleibt nach wie vor unsere Frage.

Levinas stößt genauso wie wir an die Grenzen des Sagbaren. Sein Experiment, das auch das unsere war und im nächsten Semester wieder sein wird, besteht im sprachlosen Andenken bestimmter Dinge, die vor allen Wörtern die Anderheit erfahren lassen. Um diese Dimension überhaupt nur annähernd zur Darstellung zu bringen, entwickelt Levinas diesen merkwürdig schwebenden Duktus, der sich auszeichnet durch bestimmte Stilmittel: Häufig verwendet er 1.) Negationen (um sich von der oberen Ebene der Bewußtseinsphilosophie abzustoßen), 2.) paradoxe Wendungen (z. B. Passivität jenseits von Passivität und Aktivität, die das A-logische und Vursprüngliche jenseits bzw. diesseits der ersten Ebene anzeigen sollen), und 3.) Steigerungsformen (d. h. Komperative, die zeigen sollen, daß das Bewußtsein an seiner stilisierten Überheblichkeit und Überwertigkeit auseinanderbricht, es gleichsam an seiner Überfütterung platzt).

Vielleicht ist das das Faszinierende an Levinas: der Versuch, in einer ungeheuren Attacke auf die Priorität der Ontologie, auf die Priorität des Seins und des Seienden, hinter die Traditionen zu gelangen und die eingeschliffene Differenz von Ontologie und Ethik neu aufzubrechen. Die Vorherrschaft des ontologischen Denkens und dessen antihumanistische Folgen für das Subjekt sollen in einer Ethik als erster Disziplin des Denkens beendet werden. „Das anar-

chische Band zwischen dem Subjekt und dem Guten ist eine Verbindung, die sich nicht als Annahme eines Prinzips knüpfen kann, eines Prinzips, das - aus welchem Grund auch immer - dem Subjekt in der Wahl gegenwärtig wäre; sondern als anarchische Verbindung, die geknüpft wurde, ohne daß das Subjekt Wille gewesen wäre, ist sie eben nicht die Konstitution des 'göttlichen Instinkts' der Verantwortung, nicht die Konstitution einer 'altruistischen oder großherzigen Natur', einer 'natürlichen Güte'. (S. 79 f.) Die Dimension des Guten ist jenseits aller Schematisierungen von Gut und Böse, jenseits einer rousseauistischen natürlichen Güte. Sie ist das Vorursprüngliche und, wie Levinas weiter oben sagt, vorerotische „Verhältnis zum Anderen“. (S. 79) Was aber ist dann das Böse? Levinas würde sagen, daß das Böse an der Grenze zur „oberen“ logischen Ebene liegt, die die Ebene der Vergegenständlichung des Ich und des Anderen im Horizont des Bewußtseins ist. Darin spielt sich nach Levinas die Tragödie des Humanismus ab. Indem der Mensch sich zum Zweck seiner selbst stilisiert und sich so zum Gegenstand seiner selbst und des Anderen herabwürdigt, macht er sich schuldig. In der unteren, d. h. vorontologischen Dimension, findet der Mensch in eine Sinnhaftigkeit zurück, die als unverantwortete Verantwortung in der Geiselnahme durch den Anderen besteht. Im Unterschied zu Foucault läßt Levinas auch nach der Kritik am Humanismus diesen im Denken nicht abdanken, sondern versucht,

nach dem Ende des Humanismus und der Anthropologie einen Aufgang eines neuen Humanismus im Horizont der radikalen Anderheit des Anderen zu entdecken. Er versucht, indem er hinter oder vor die Feststellungen der Ontologie zu kommen versucht, den „Humanismus des anderen Menschen“ retten zu können, einen Humanismus im Horizont des Fremden, für den das Subjekt radikal verantwortlich ist. In dieser radikalen Determiniertheit und vorgängigen Verwiesenheit wird eine Befindlichkeit des Menschen angezeigt, die wir sowohl im jüdischen wie auch im christlichen Sinne interpretieren können.

Wir beschlossen mit diesen Gedanken unseren ersten Versuch, Levinas' an-archischen Humanismus zu verstehen. Wir sind vor große Probleme gekommen und im Nach-denken seiner radikalen Gedanken in eine Dimension vorgedrungen, in der es uns die Sprache verschlug. Unser Experiment schien uns rückblickend als eine Fahrt ins Ungewisse, von der wir nicht sagen können, wo sie enden wird. Das vorläufige Ende unserer Reise in diesem Semester soll der Anfang im nächsten Semester sein - eine Ent-deckungsfahrt mit ungewissem Ausgang.