

KARLS UNIVERSITÄT
FAKULTÄT FÜR HUMANWISSENSCHAFTEN

MASTERARBEIT

2020

Shiwen Wang

Master Erasmus Mundus
Deutsche und französische Philosophie in Europa (EuroPhilosophie)

Shiwen Wang

**Im Zwischen von absolutem Ego und dem Anderen:
Eine neue Form der Utopie bei Emmanuel Levinas**

Masterarbeit

Leiter der Masterarbeit: Prof. Hans Rainer Sepp

Prag 2020

Erklärung

Ich versichere, dass ich die vorliegende Masterarbeit selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel verwendet habe. Alle der Literatur entnommenen Stellen sind als solche gekennzeichnet. Ich erkläre zudem, dass ich die vorliegende Arbeit nur zur Erlangung des Mastertitels in den Universitäten verwende, die am Erasmus Master Mundus Programm „Zeitgenössische Probleme Deutscher und Französischer Philosophien“ (PhiAFEC) beteiligt sind. Ich bin damit einverstanden, die Masterarbeit dem Autorenrecht gemäß der Öffentlichkeit über eine elektronische Datenbank der akademischen Abschlussarbeiten der Karls-Universität zur Verfügung zu stellen.

Prag, am 29. Mai 2020

Shiwen Wang

Danksagungen:

Danke an Herrn Professor Dr. Hans Rainer Sepp und meinen Zweitgutachter Herrn Ass.-Prof. Dr. phil. Christian Rößner. Danke an meine Mutter, an meinen Freund, und an alle meine Lehrer und Kollegen. Danke an alle, die mich in Liebe, Inspiration und Leidenschaft eingetaucht halten. Nicht zuletzt ein Dank an Levinas, dessen Philosophie mich so tief berührt hat. Ich würde mich selber der zwischenmenschlichen Liebe darbringen.

Inhaltsverzeichnis

Zusammenfassung.....	1
Abstract.....	1
1. Einleitung: Eine neue Dimension der „Utopie“ mithilfe Levinas' Denken.....	2
2. Vorläufer des Utopischen (Francis Bacon & Karl Heinrich Marx als Beispiele).....	5
2.1 Francis Bacons »Neu-Atlantis«.....	5
2.1.1 Historischer Hintergrund der Entstehung des »Neu-Atlantis«.....	5
2.1.2 Der wissenschaftliche Utopismus in »Neu-Atlantis«.....	7
2.1.3 Resümee.....	8
2.2 Marxismus und Utopie.....	9
2.2.1 Kritik an Frühsozialismus.....	9
2.2.2 Marx' Utopie: Die kommunistische Gesellschaft der Zukunft.....	11
2.2.3 Resümee.....	12
3. Das utopische Denken von Levinas.....	13
3.1 Das utopische Denken im frühen Werk Levinas (TU) : „Utopie“ als die Innerlichkeit des Ich	13
3.1.1 Der Genuss als die Beziehung mit Elementen.....	14
3.1.2 Der ursprüngliche Egoismus in der ökonomischen Existenz.....	22
3.1.3 Resümee.....	26
3.2 Das utopische Denken im späteren Werk Levinas (JS) : „Utopie“ als Menschlichkeit - Die „Nicht-Ort“ Subjektivität.....	26
4. Kritik an der Ontologie.....	30
4.1 Ontologie als „Monistische-Archē-Theorie“.....	30
4.2 Totalisieren der Ontologie als Gewalt gegen die Seienden.....	32
4.3 Identifizieren der Ontologie als Gewalt gegen die Anderen.....	35
5. Humanismus des anderen Menschen: Utopie des Menschlichen.....	37
5.1 „Transzendenz“: Priorität im Bezug auf Anderen.....	37
5.1.1 Bruch mit der Totalität: Transzendenz als die Trennung und die Ungleichheit.....	37
5.1.2 Transzendenz als Begehren und Unendlichkeit.....	39
5.1.3 Transzendenz ist nicht die Negativität.....	41
5.1.4 Resümee.....	43
5.2 Das Antlitz.....	44
5.2.1 Das Antlitz und die Unendlichkeit: Ethische Beziehung des „Von-Angesicht-zu-Angesicht“ als eine ursprüngliche Verbindung zwischen Selbst und Anderen.....	44
5.2.2 Das Antlitz und die Ethik.....	47
5.3 Humanismus des anderen Menschen.....	52
6. Schlussfolgerung: Eine neue Figur der Utopie.....	54
6.1 Die aktuelle Situation.....	55
6.1.1 Die Dichotomie „wir“ – „sie“.....	55
6.1.2 „Unsere“ Gefühle und Mentalität gegenüber Fremden.....	55
6.1.3 Die Situation von „ihnen“ und die starke Verbindung zwischen „uns“ – „ihnen“.....	56
6.2 Eine mögliche Lösung.....	59
6.2.1 Die Negation als Motivation.....	59
6.2.2 Die „Rede“.....	61

6.2.3	„Unruhe“ als ursprünglich ethische Dynamik	63
6.3	Schlussbetrachtung	64
	Bibliographie.....	65

Zusammenfassung

Wenn man mit Geduld zu Levinas' eigenen Schriften zurückkehrt, sieht man, dass Levinas an vielen der entscheidenden Stellen seiner beiden Hauptwerken den Begriff „Utopie“ verwendet hat: Sowohl in *Totalität und Unendlichkeit* als auch in *Jenseits des Seins und anders als Sein geschieht* nutze er ihn, um einige seiner einzigartigen Ansichten zu vermitteln. Dieser Arbeit wird die „Utopie“ als roter Faden dienen. Ich versuche, ein neues Bild der möglichen Utopie zu entwerfen, indem ich mithilfe des Denkens Levinas den gegenwärtigen Zustand der menschlichen Existenz und Mentalität in der heutigen Gesellschaft beschreibe und analysiere.

Schlüsselworte: Utopie, Levinas, Ethik, Reden

Abstract

If one returns with patience to Levinas' own writings, one sees that Levinas used the term "utopia" in many of the crucial passages of his two major works - *totality and infinity* and *Otherwise than Being or beyond essence* - to convey some of his unique views. In this work, "utopia" is seen as a common thread, and I finally try to sketch a new picture of possible utopia by describing and analyzing the current state of human existence and mentality in today's society with the help of Levinas' thinking.

Keywords: Utopia, Levinas, ethics, dialogue

1. Einleitung: Eine neue Dimension der „Utopie“ mithilfe Levinas' Denken

Utopie - Was für eine schöne Wortkonstruktion! Während *ou-topos* einen Nicht-Ort bezeichnet, meint *eu-topos* einen guten Ort. Schon vor 500 Jahren glaubte Thomas More, dass menschliches Glück an jenen festen Orten (Topos, wie in einer Polis, einer Stadt, einem souveränen Staat) erreicht werden könne, die von einem weisen und wohlwollenden Herrscher geführt werden. Aber später wurde argumentiert, dass die Aussicht auf menschliches Glück nur verwirklicht werden könne, wenn es sich von einem bestimmten Topos löst, das heißt, nur, wenn es individualisiert, privatisiert und personalisiert werden kann; menschliches Glück beruht nicht mehr auf irgendeinem Muster der Gemeinschaft, sondern ist an das menschliche Individuum gebunden.¹ Bei dieser Suche nach Utopien haben heutzutage verschiedene Menschen unterschiedliche Denkweisen: Die einen suchen nach menschlichem Glück in einer noch nicht geborenen und folglich inexistenten Zukunft, während andere nach Utopien suchen, die in der verlorenen, verlassenen, aber untoten Vergangenheit angesiedelt sind. Man könnte davon ausgehen, dass alles Sein sich in drei Dimensionen aktualisiert, nämlich die transzendente Göttlichkeit, die innere Menschlichkeit und die äußere Materialität, und ebenso bezieht sich jede Philosophie in unterschiedlichem Maße auf die Beziehung zwischen diesen dreien. Im Denken von Emmanuel Levinas spielen zwar auch das Göttliche und das Materielle in gewisser Weise eine Rolle, da es (das Denken von Levinas) sich aber immer um die Menschlichkeit dreht, öffnet es mir die Augen für die Möglichkeit einer Utopie. Der Einfluss der Andersheit des absolut Anderen auf die Menschheit zeigt die Spannung zwischen dem Selbst und dem Anderen in der Moderne und hebt den Wert der Ethik als die erste Philosophie hervor. Gerade im Zeitalter des Materialismus oder Konsumismus bietet uns Levinas entgegen dem Trend der zeitgenössischen Philosophie eine andere Utopie aus seiner Perspektive einer Ethik der Andersheit. Meine Arbeit greift daher auf die philosophischen Ideen von Levinas zurück und

¹ Worauf ich hier hinweisen möchte, ist, dass manche Menschen unter bestimmten, von der Gemeinschaft (z.B. Staat, Klasse usw.) vergebenen Etiketten leben (z.B. „unerwünscht“, „wertlos“ usw.). Nachdem diese Menschen die Unerträglichkeit der Realität im sozialen Leben entdeckt haben, können sie, nachdem sie von der Gesellschaft und der Gemeinschaft im Stich gelassen worden sind, eine liberalere Lebensweise wählen: das heißt, sie können selbst beurteilen, ob ihr Leben lebenswert ist, ohne dass eine erhabene Gemeinschaft sie beurteilen muss. Es ist eine menschliche Natur, die mehr von Individualität als von Sozialität besessen ist. Vielleicht können wir uns diese Menschlichkeit im Zusammenhang mit dem Terrorismus vorstellen: Sie finden den Tod wertvoller als die sinnlose und hoffnungslose Realität des Lebens.

versucht, eine neue Dimension der Utopie über Phänomene der Andersheit und Menschlichkeit zu entwerfen.

Man sollte jedoch nicht übersehen, dass in der Philosophie von Levinas das Göttliche und die Materialität nicht verloren gehen, sondern eng mit der Menschlichkeit verbunden sind: Einerseits haben Mangel und Bedürfnis als Ausdruck einer materiellen Disposition eine notwendige Bedeutung für die Menschlichkeit, d.h. das egozentrische Bedürfnis, das letztlich zur Innerlichkeit von Menschen gehört, ist Voraussetzung dafür, dass das Subjekt dem Anderen begegnen kann (wir werden uns im Kapitel über Elemente und Genuss genauer damit befassen); andererseits weist das Begehren, das nichts mit Mangel zu tun hat, nämlich das so genannte metaphysische Begehren, auf die Anderen, auf das Unendliche, das immer die Exteriorität betont. Darüber hinaus zieht es Levinas vor, den Begriff „Religion“ anstelle von „Gott“ zu verwenden und ihn zur Bezeichnung der Beziehungen zu den Anderen zu verwenden. Das Transzendente als fremd und arm zu setzen, bedeutet nach Levinas' Ansicht, dass die metaphysische Beziehung mit Gott sich nicht in einer Ignoranz gegenüber den Menschen und Dingen vollziehen darf.² Mit anderen Worten, Levinas sieht die Menschlichkeit in dem Antlitz von Anderen, und in diesem Sinne, obwohl die Göttlichkeit des Menschen erwähnt wird, konzentriert er sich auf die Menschlichkeit allein, oder besser gesagt, er benutzt lediglich das Absolute oder Göttliche, um den unzweifelhaften Status von Anderen anzuzeigen. Aber es muss hier angemerkt werden, dass die Beziehung zum Anderen nicht zu einer göttlichen oder menschlichen Totalität führt, vielmehr müssen wir immer wachsam sein gegenüber einer solchen Ganzheit, die eine gewalttätige Tendenz zum Individuum mit sich bringt. Die Utopie, die auf den Ruf des Unendlichen und der Andersheit antwortet, sollte keinesweg zu einer Unpersönlichkeit führen, sondern sich auf einen Humanismus *für* die Anderen beziehen, also auf eine gewisse Verantwortung.

Daher will diese Arbeit kein Beitrag zum besseren Verständnis von Levinas' Philosophie sein, da wir zu diesem Punkt bereits eine Menge hervorragender Literatur haben, wie z.B. Einführungen von Levinas³ und die Untersuchung zu vielen Kernbegriffen von ihm, wie z.B.

² Emmanuel Levinas, *Totalität und Unendlichkeit: Versuch über die Exteriorität*, Übersetzer von Wolfgang Nikolaus Krewani, Verlag Karl Alber Freiburg/München, 2014. SzS.106-107

³ Zum Beispiel: Krewani Wolfgang N.: *Emmanuel Levinas. Denker des Anderen*, Freiburg/München 1992; Prof. em. Norbert Fischer, Peter Reifenberg, Jakub Sirovátka (Hg.): *Das Antlitz des Anderen: Zum Denken von*

über die Begriffe „Transzendenz“⁴ oder „Antlitz“ usw. Dieses tiefe Eingraben in Levinas' Denken ist nicht der Zweck meiner Arbeit. Was ich mir erhoffe, ist eine Erweiterung des philosophischen Denkens von Levinas nach außen, d.h. einen interkulturellen Versuch der Philosophie. Mit Hilfe von Levinas' Ideen hoffe ich, die Dichotomie zwischen „uns“ und „ihnen“ in der menschlichen Welt aufzulösen und so ein neues kosmopolitisches Bild der Utopie zu zeichnen, in dem die Utopie nicht als das totalisierende „wir“ gilt, das wieder eine homogenisierend sich verhaltende Gesellschaft wird, die zur Auslöschung der Eigenheit ihrer eigenen Mitglieder und zur Abgrenzung gegenüber Anderen außerhalb der Gruppe neigt. Im Gegenteil, diese Utopie bewahrt die In-dividualität der getrennten Existenzen (nämlich den Egoismus im Sinn von Levinas) im Kontext eines sozialen Verbands, und dabei erhält ein jeder und eine jede seine bzw ihre Stimme - ich werde als Ausgangspunkt den Begriff des „Redens“ im philosophischen Denken von Levinas verwenden, nämlich um die Dichotomie zwischen „uns“ und „ihnen“ durch die Praxis einer Kultur des Redens zu beseitigen, so dass sich das Zusammen-Stimmen differenter existenzieller Positionen vollziehen kann, indem sich einzelne Existenzen (In-dividuen) wechselseitig im Reden über ihre unaustauschbaren, je einzigartigen Gründe verständigen.

Der letzte Punkt, den ich erwähnen möchte, ist, dass es die Auffassung zu geben scheint, dass man Levinas' Gedanken nicht von seinem theologischen Hintergrund trennen kann. Im Zuge der Analyse des Begriffs „Utopie“ habe ich jedoch festgestellt, dass es vielleicht nicht unbedingt notwendig ist, Levinas aus einer religiösen Perspektive zu lesen, da es in seiner Philosophie eine eigene innere Dimension und Struktur gibt. Eine meiner Absichten besteht darin, genau hier Levinas dadurch, dass die „Utopie“ als roter Faden betrachtet wird, aus einem anderen Blickwinkel gelesen wird.

Ich werde in meiner Arbeit auf folgende Punkte eingehen: Zunächst spreche ich über den Vorläufer des Utopischen. In diesem Kapitel werden wir eine Interpretation um zwei historisch-utopische Ideen herum entwickeln, nämlich den wissenschaftlichen Utopismus Bacons im *Neu-*

Emmanuel Levinas, Verlag Karl Alber 2019 usw.

⁴ Zum Beispiel: Funk Rudolf: *Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Lévinas : zur Frage einer neuen philosophischen Rede von Gott*, Freiburg i. Br. [u.a.]: Alber, 1989; Reinhold Esterbauer: *Transzendenz-Relation. Zum Transzendenzbezug in der Philosophie Emmanuel Levinas'*, Passagen, Wien 1992 usw. Dabei stellt die Levinas'sche Konzeption des ethischen Gegenüber von Anderem beziehungsweise Gott und Ich als Unbezug vor, dessen Beschreibung eine neue Sprache erforderlich macht.

Atlantis und die marxistische Reflexion über den Utopismus. Dann komme ich nach einer kurzen Überleitung zu dem davon verschiedenen utopischen Denken bei Levinas in seinen frühen (TU) und späten Werken (JS). So nennt er in seinen frühen Werken die Utopie die Innerlichkeit des Ich, in der das Ich die Elemente genießt und seine Bleibe bildet, während die Utopie bzw der „Nicht-Ort“ später als menschliche Subjektivität betrachtet wird. Im dritten Kapitel befaße ich mich dann mit der Kritik an der Ontologie im Hinblick auf das Totalisieren und Identifizieren. Danach komme ich auf den Humanismus des anderen Menschen, die Utopie des Menschlichen, zu sprechen. Dabei werde ich auf drei Kernbegriffe von Levinas eingehen, nämlich die Transzendenz, das Antlitz und den Humanismus des anderen Menschen. Zum Ende werde ich in dem letzten Kapitel schließlich ein neues Bild einer möglichen Utopie entwerfen, indem ich mithilfe des Denkens Levinas den gegenwärtigen Zustand der menschlichen Existenz und Mentalität in der Gesellschaft beschreibe und analysiere.

2. Vorläufer des Utopischen (Francis Bacon & Karl Heinrich Marx als Beispiele)

Mit dem Aufkommen der modernen Wissenschaft und Technologie erschienen in Europa utopische Entwürfe wie Thomas Morus' *Utopia* und Francis Bacons *Neu-Atlantis*. Gemeinsam ist diesen utopischen Entwürfen, dass sie die Politik, Philosophie, Wissenschaft usw. der damaligen Gesellschaft in unterschiedlichem Maße und aus unterschiedlichen Perspektiven kritisieren und die Zukunft der Gesellschaft in ihren jeweiligen Idealen darstellen. Bei den Utopisten gilt die „topia“ in der allgemeinen Interpretation immer als ein Territorium oder eine historische Periode oder zumindest eine imaginäre, quasi-reale Welt, in der Menschen leben könnten. In diesem Kapitel werden wir eine Interpretation um zwei historisch-utopische Ideen herum entwickeln, nämlich den wissenschaftlichen Utopismus von Bacon in *Neu-Atlantis* und die marxistische Reflexion über den Utopismus.

2.1 Francis Bacons »Neu-Atlantis«

2.1.1 Historischer Hintergrund der Entstehung des »Neu-Atlantis«

Die Epoche, in der Francis Bacon lebte, befand sich in einer Übergangsphase zwischen dem

Niedergang des Mittelalters und dem Sprung nach vorn im 17. Jahrhundert. Während dieser Zeit hat die sozio-politische Geschichte Europas bedeutende Veränderungen erfahren, und die beiden Säulen der mittelalterlichen europäischen Gesellschaft, der Heilige Stuhl und das Heilige Römische Reich, haben inmitten wachsender interner und externer Schwierigkeiten allmählich ihre Autorität und ihren Status verloren. Das aufstrebende Bürgertum folgte dem Lauf der Geschichte und eroberte zusammen mit einer Reihe von technologischen Erfindungen und großen geographischen Entdeckungen der damaligen Zeit die Weltbühne. Gleichzeitig erforderten die wirtschaftlichen und sozialen Veränderungen und Entwicklungen eine Kultur, die ihnen angepasst ist, und das Aufkommen der Renaissance war dafür geeignet. Mit der Wiederbelebung und Nachahmung der klassischen Kultur begannen die Menschen, ihre Augen von Gott auf den Menschen zu richten. Als zentralste Idee der Renaissance-Bewegung durchdrang der Humanismus auf vielfältige Weisen das politische Leben und drückte sich in literarischer Form in literarischen Werken aus. Seine Manifestation im sozio-politischen Denken nahm zwei Formen an: Die eine war die einiger Denker, vertreten durch Machiavelli, die begannen, den Staat eher im menschlichen als im göttlichen Sinne zu sehen, und diese neue Art, den Staat zu betrachten, öffnete den Weg für die Entstehung gesellschaftsvertragsorientierter Ideen in der modernen politischen Doktrin; die andere Form war die des proto-sozialistischen Denkens. Ausgehend von der menschlichen Vernunft versuchte Morus auf der Basis dessen, dass mit Verweis auf die Natur Religion mit Vernunft vereint werden könnten, eine neue Gesellschaft für die Zukunft der menschlichen Person zu errichten.⁵ Solche Utopien des Proto-sozialismus werden von Menschen produziert und aber *sub specie aeternitatis* beherrscht. Dort gibt es kein Privateigentum, keine Klassenunterdrückung und Ausbeutung, keine arme Klassenkonkurrenz, und jeder ist in nützlicher sozialer Arbeit engagiert. Die Menschen leben ein rationales, glückliches Leben. Aber auch hier gilt: Das *Neu-Atlantis* ist anders als das *Utopia*. In Aufbau und Inhalt des Buches stützt sich Morus' *Utopia* auf ein ideales nationales politisches System und religiöse

⁵ Die Utopier in Morus' Feder „verbinden stets gewisse Grundsätze ihrer Religion mit der Philosophie, die mit Vernunftgründen arbeitet. ... Der weit größte und zugleich weitaus klügere Teil von ihnen glaubt an ein einziges, unerkanntes, ewiges, unendliches und unerforschliches göttliches Wesen, das über menschliches Begriffsvermögen erhaben ist.“ Morus nennt sie eine Religion, die „vernünftiger“ zu sein scheint als andere Religionen. *Utopia*, übersetzt von Gerhard Ritter, Reclam, Stuttgart 1964

Überzeugungen, durch die er seine politischen Bestrebungen und seine Ethik fördern will. Dabei bezieht sich die Wissenschaft hauptsächlich auf die Astronomie, und die Technologie ist traditionell und manuell. Im Gegensatz dazu sehen wir, dass Bacon im *Neu-Atlantis* mehr den Platz und die Rolle von Wissenschaft und Technologie in der idealen Gesellschaft der Zukunft darstellt, und dass es die neuen wissenschaftlichen Ideen und technologischen Mittel sind, die Bacon sich vorstellt, die dieser Gesellschaft zugrunde liegen. Diese Ideen Bacons in diesem Werk repräsentieren den wissenschaftlichen und technologischen Optimismus, der die europäische Aufklärungszeit kennzeichnete und sowohl damals als auch in späteren Generationen tiefgreifende Auswirkungen hatte.

2.1.2 Der wissenschaftliche Utopismus in »Neu-Atlantis«

In fiktiven Erzählungen ist Atlantis ein Kontinent, der in den westlichen Meeren versank, und Platon sprach in seinem *Timaios* von alten Legenden über ihn. Dennoch argumentierten Bacon und andere, dass das neue Amerika, das Kolumbus entdeckte, das vergangene Atlantis sei. Nun, da dieses Land gefunden worden war und ein sehr starkes Volk dort lebte, stellte sich Bacon ein weiteres Atlantis vor, eine Insel im fernen Pazifik, weit weg von Europa, isoliert von Nachrichten und den Menschen unbekannt. In dem Buch fikionalisiert Bacon eine solche Geschichte: Er beschreibt ein Schiff, das auf See in einen Sturm gerät, von seinem ursprünglichen Kurs abweicht, sein Ziel nicht zum vorgesehenen Zeitpunkt erreicht und fast keine Nahrung mehr hat. Die Menschen an Bord verzweifeln und glauben, dass der Tod gewiss ist. Gerade dann erscheint Land am fernen Horizont. Sie laufen in dieses Land und stellen fest, dass es eine hochzivilisierte, nahezu perfekte Gesellschaft ist. Darüber hinaus ist es wichtiger, dass es ein Land mit einer hoch entwickelten Wissenschaft und Technologie ist. In der Tat macht dies Bacons Utopie einzigartig. In *Neu-Atlantis* findet Bacon eine Institution vor, die sich der wissenschaftlichen Forschung widmet: Das Salomons Haus. Das ähnelt sowohl der heutigen Akademie oder Universität, einer Lehr- und Forschungseinrichtung, als auch dem heutigen Museum. Auf der einen Seite gibt es viele Gelehrte, die die Geheimnisse der Natur erforschen, und ihre unterschiedlichen Arbeitsteilungen zeichnen fast ein vollständiges Bild der Natur; auf der anderen Seite sind verschiedene wissenschaftliche Instrumente und Ergebnisse zu sehen,

die die Menschen zum Schaffen und Erfinden inspirieren sollen. Besonders bemerkenswert ist, dass in dem utopischen Land von Neu-Atlantis die Regierung ausschließlich aus Wissenschaftlern, Psychologen, Soziologen, Ökonomen, Medizinern, Philosophen usw. besteht. Unter der Führung der wichtigsten Institution der Insel, dem Haus Salomons, und unter Nutzung der Kenntnisse der Naturwissenschaften wurde eine technologisch hoch entwickelte, produktive und wirtschaftlich mächtige Gesellschaft geschaffen, die ein reiches materielles und geistiges Leben für ihre Menschen bietet.

Durch die Darstellung von Salomons Haus können wir die Umriss der Utopie in Bacons Gedanken klar erkennen: eine Utopie, in der die Wissenschaft dominiert, Wissen Macht ist. Es ist offensichtlich, dass sich das Wort „Macht“ sowohl auf die körperliche Kraft als auch auf die politische Befugnis bezieht. An dieser Stelle erfreut sich der König eines großen Ansehens als Verkörperung des Wissens. Unter der Führung dieses weisesten aller Männer leben die Menschen in Frieden und Wohlstand, indem sie sich auf fortschrittliche Wissenschaft und Technologie verlassen, und bringen die Gesellschaftsordnung zur Perfektion. Dies war ein konzentrierter Ausdruck von Bacons intellektueller Überzeugung in literarischer Form von der großen Wiederbelebung der Wissenschaft, für die er sein ganzes Leben lang eingetreten war. Dieses zukunftsorientierte, noch zu bauende Neu-Atlantis unterscheidet sich von dem versunkenen, über das Platon schrieb und welches die Vergangenheit repräsentiert. In Anlehnung an dieses Neu-Atlantis schlug Bacon eine soziale Theorie der Wissenschaft und Technik vor, die seinen Traum von der technischen Beherrschung der Natur und seine Bewunderung für die Wissenschaft zum Ausdruck brachte. Außerdem glaubte er auch, dass sich mit der Entwicklung von Wissenschaft und Technik das moralische Niveau der menschlichen Gesellschaft ständig verbessern würde.

2.1.3 Resümee

Francis Bacon hat die Erfahrung aus ihrem traditionell verachteten und erniedrigten Status zu einem wissenschaftlichen Prinzip erhoben. Er setzte dem alten Zeitalter der Scholastik ein Ende und leitete ein neues Zeitalter der Philosophie ein, in dem die Naturphänomene mit seinem Ansatz der sensualistischen Erfahrung erforscht werden. Er leistete auch Pionierarbeit im

britischen Empirismus. Als gläubiger Christ enthielt Bacons Denken jedoch unweigerlich viele Elemente theologischer Ideen, und er vertrat die Idee der doppelten Wahrheiten, d.h. die Idee, dass wissenschaftliche und philosophische Wahrheiten, die sich aus Sinneserfahrungen und Vernunft ableiten, und religiöse oder theologische Wahrheiten, die sich aus dem Vertrauen auf göttliche Offenbarung ableiten, zu zwei getrennten Sphären gehören und nicht miteinander verwandt sind.

Marx bemerkte in *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*: „In Baco, als seinem ersten Schöpfer, birgt der Materialismus noch auf naive Weise die Keime einer allseitigen Entwicklung in sich. Die Materie lacht in poetisch-sinnlichem Glanze den ganzen Menschen an. Die aphoristische Doktrin selbst wimmelt dagegen noch von theologischen Inkonssequenzen.“⁶ Dies ist die prägnanteste und zugleich verfälschendste Zusammenfassung und Bewertung von Bacons historischer Position und seinem Denken - allerdings schon formuliert vom Boden eines modernen Materialismus aus.

Schauen wir uns als nächstes an, wie Marx die Utopie sieht.

2.2 Marxismus und Utopie

2.2.1 Kritik an Frühsozialismus

Am Ende des 18. Jahrhunderts schien die Utopie gemäß der langen Tradition des westlichen utopischen Denkens (von Platon bis hin zu Thomas Morus und seinen Nachahmern) nur noch als Kriterium eines realistischen moralischen Urteils zu gelten oder eine gründliche Kritik an den Missständen der bestehenden Gesellschaftsordnung zu bieten, ohne auf eine Art politischen Aktivismus hinzuweisen oder diesen zu verlangen. Morus schrieb, dass seine utopische Gesellschaft das sei, was er sich vorstelle, aber nicht erwarte, dass sie später verwirklicht werde. Das heißt, er rief die Menschen nicht zu bestimmten politischen Aktionen auf, um Großbritannien gemäß der von ihm erdachten Utopie zu verändern. An diesem Punkt lobt Marx zwar die sozialkritische Rolle der Schriften derer, die er selber als Frühsozialisten identifizierte,⁷ kritisiert er aber weiterhin als „Träumer“, weil solchen sozialistischen Theorien

⁶ Karl Marx / Friedrich Engels: *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*, S. 57 http://www.infoladen-wiesbaden.de/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=119&Itemid=79&lang=de

⁷ Diese von Marx vorgenommene Etikettierung ist ein gutes Beispiel dafür, wie ein Einzelner (Marx) die

die geeigneten Mittel fehlen, um die Ziele zu erreichen. Vor allem argumentierte Marx, dass die Frühsozialisten die Rolle der modernen Geschichte nicht verstehen: Sie erkennen weder die durch die Geschichte auferlegten Beschränkungen an, noch schätzen sie die Möglichkeiten ein, die die Geschichte bietet.

Nach Marx' Ansicht beschreibt der Begriff der Utopie treffend die subtile und unsichere Beziehung zwischen moralischen Ansprüchen und historischer Realität: Utopie ist die Aussicht auf Vollkommenheit, die sich der Mensch wünscht, während Geschichte die noch nicht vollkommene Perspektive ist, die der Mensch schafft. Sie sind nicht miteinander konsistent. Bei dieser Inkonsistenz sollte die Geschichte als ein entscheidendes Element berücksichtigt werden. Die von Marx verurteilte frühsozialistische Denkweise glaubt jedoch nicht an die Geschichte, sondern legt besonderen Wert auf den menschlichen Willen, insbesondere auf das rechtzeitige Auftauchen genialer Gestalten, die für Wahrheit und Vernunft stehen. Als moralische Vorbilder in der Gesellschaft bilden die Gedanken und Handlungen dieser Menschen einen gewissen Anreiz, der natürlich an die gute Natur des Menschen appellieren wird. Diese Ideen spiegeln die Unfähigkeit von Frühsozialisten wider, Geschichte als einen objektiven Prozess zu sehen und eine enge Verbindung zwischen moralischen Idealen und historischen Fakten herzustellen.

Nach Marx' Ansicht ist der Mensch jedoch immer durch historische Bedingungen definiert und begrenzt, und daher ist die Vollendung des Sozialismus notwendigerweise von der Sozialgeschichte abhängig. Die klassische Formulierung von Marx lautet: „Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen.“⁸ Marx wies darauf hin, dass der moderne Kapitalismus die materielle Grundlage für den Sozialismus legte und gleichzeitig eine revolutionäre Klasse hervorbrachte, die in der Lage ist, eine zukünftige sozialistische Gesellschaft aufzubauen - ein modernes Proletariat, das dazu bestimmt ist, die Befreiung der gesamten Menschheit zu praktizieren. Doch die Frühsozialisten verstanden weder die historische Rolle des Kapitalismus noch die revolutionäre

Anderen nach SEINEM Bild modelliert. Diese fehlende Alterität ist es, auf den wir uns später konzentrieren werden.

⁸ Karl Marx - Friedrich Engels - Werke, Band 8, Dietz Verlag, Berlin/DDR, 1972. Karl Marx: Der achtzehnte Brumaire des Louis Napoleon, S. 115.

Rolle des Proletariats. Sie sahen nur die vom Kapitalismus begangenen Verbrechen, aber nicht die Möglichkeiten, die er für den Sozialismus biete. Im Proletariat sahen sie nur einen Teil der Bevölkerung, der in der kapitalistischen Gesellschaft tief ausgebeutet wird, aber sie sahen es nicht als eine revolutionäre Klasse, die dazu bestimmt sei, Träger einer sozialistischen Zukunft mit potentieller Kreativität zu sein. Marx merkte an, dass die Frühsozialisten auf der Seite des Proletariats keine geschichtliche Selbsttätigkeit, keine ihm eigentümliche politische Bewegung erblickten, und dass das Proletariat nur unter dem Gesichtspunkt der leidendsten Klasse für sie existiere.⁹ In diesem Sinne kritisiert Marx an ihnen, dass sie die Rolle der modernen Geschichte ignorierten: Sie erkannten weder die durch die Geschichte auferlegten Beschränkungen an, noch schätzten sie die Möglichkeiten, die die Geschichte bietet.

2.2.2 Marx' Utopie: Die kommunistische Gesellschaft der Zukunft

Marx wollte nicht die Dualität der Utopie überwinden, nämlich die Spannung zwischen dem moralischen Ideal dessen, was sein sollte, und dem historischen Imperativ dessen, was ist, sondern vielmehr das moralisch Wünschenswerte mit dem verbinden, was als historische Unvermeidbarkeit plausibel sogar notwendig erscheint. Mit anderen Worten, der Marxismus zerstört die utopische Phantasie einer perfekten zukünftigen Gesellschaftsordnung, verstärkt aber zugleich den Utopismus, indem er die sozialistische Zukunft als logisches und notwendiges Ergebnis objektiver historischer Prozesse erscheinen ließ, die in der Gegenwart am Werk sind. In diesem Sinne ist die kommunistische Utopie nicht länger nur ein Traum, sondern vielmehr der „gute Ort“, der in einer Zukunft liegt, die durch die Geschichte garantiert ist - oder zumindest eine Zukunft, die garantiert ist, wenn die Menschen die Möglichkeiten nutzen, die ihnen die Geschichte bietet. Für Marx ist der Kommunismus „die wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt. Die Bedingungen dieser Bewegung ergeben sich aus der jetzt bestehenden Voraussetzung.“¹⁰

In der marxistischen Theorie würde die Utopie in einer kommunistischen Gesellschaft verwirklicht werden. Sie beschreiben das Bild einer zukünftigen kommunistischen Gesellschaft,

⁹ Karl Marx - Friedrich Engels: *Manifest der Kommunistischen Partei*, S. 21
<https://kommunisten.de/service/downloads/marxistische-klassiker?download=33:karl-marx-friedrich-engels-manifest-der-kommunistischen-partei>

¹⁰ Karl Marx/Friedrich Engels – Werke. (Karl) Dietz Verlag, Berlin. Band 3: *Die deutsche Ideologie*, S.35

„worin die freie Entwicklung eines jeden die freie Entwicklung aller ist“¹¹:

„In einer höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft, nachdem die knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit, damit auch der Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit verschwunden ist; nachdem die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden; nachdem mit der allseitigen Entwicklung der Individuen auch ihre Produktivkräfte gewachsen und alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fließen - erst dann kann der enge bürgerliche Rechtshorizont ganz überschritten werden und die Gesellschaft auf ihre Fahne schreiben: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!“¹²

Darüber hinaus hat mit der Aufhebung der Arbeitsteilung niemand einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit, sondern kann sich in jedem Bereich entwickeln, und die Gesellschaft regelt die allgemeine Produktion, so dass es mir möglich ist, dies heute und jenes morgen nach meinen eigenen Interessen zu tun. Eine solche kommunistische Gesellschaft ist ein freies Reich, in dem „voll entwickelte Menschen“ in der Lage sind, ihr volles menschliches Potential auf kreative und kooperative Weise zu verwirklichen.¹³

2.2.3 Resümee

Wir sehen also, dass die Beziehung zwischen Marxismus und Utopismus eine zweifache ist: Einerseits entwarf der Marxismus eine utopische Vision einer kommunistischen Zukunft, die der Geschichte der Gegenwart immanent ist; andererseits verurteilte der Marxismus die frühsozialistischen Ideen als Träumer, und brachte sie mit den frühen Stadien des Kapitalismus als grobe ideologische Reflexion der rückständigen Bedingungen der vorindustriellen Gesellschaften in Verbindung. Zudem sah er sie entsprechend als losgelöst von der Bewegung

¹¹ Karl Marx/Friedrich Engels - Werke: *Manifest der Kommunistischen Partei*, S. 16
<https://kommunisten.de/service/downloads/marxistische-klassiker?download=33:karl-marx-friedrich-engels-manifest-der-kommunistischen-partei>

¹² Karl Marx/Friedrich Engels - Werke. (Karl) Dietz Verlag, Berlin. Band 19: *Kritik des Gothaer Programms*, SzS. 8-9
https://www.praxisphilosophie.de/marx_gothaer_programm.pdf

¹³ „... während in der kommunistischen Gesellschaft, wo Jeder nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann, die Gesellschaft, die allgemeine Produktion regelt und mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden.“ Karl Marx/Friedrich Engels – Werke. (Karl) Dietz Verlag, Berlin. Band 3: *Die deutsche Ideologie*, S.33

der modernen Geschichte an.

Trotz der bemerkenswerten Verbesserungen der frühsozialistischen Theorie leidet die kommunistische utopische Theorie des Marxismus nach wie vor unter dem großen Problem, nämlich ein bestimmtes soziales Phänomen (die kommunistische Gesellschaft) immer noch als die Verwirklichung der Utopie zu sehen, d.h. über die etablierte unmittelbare Realität hinauszugehen und das Ziel auf eine ideale zukünftige Gesellschaft zu richten, die eine mögliche Alternative zur realen Gesellschaft konzipiert und an sie glaubt. Aber genau das kritisiert Levinas, da eine solche Theorie dazu neigt, zur Geburt einer Totalität zu führen, und all solche homogenisierend sich verhaltenden Gruppen dazu neigen, die Eigenheit ihrer eigenen Mitglieder auszulöschen. Durch das Denken von Levinas werden wir später entdecken, dass eine „wahre“ Utopie eine solche ist, die *nicht* gesellschaftlich verordnet werden kann, ja ursprünglich *nicht* ein rein gesellschaftliches Phänomen ist. Die wahre Utopie sollte sowohl in der *séparation* gründen und so die In-dividualität der separierten Existenz garantieren, als auch in dem Vermögen, die separierten Existenzen (In-dividuen) zu einem Dialog zu motivieren, um einen dynamischen Frieden zu erreichen.

3. Das utopische Denken von Levinas

3.1 Das utopische Denken im frühen Werk Levinas (TU) : „Utopie“ als die Innerlichkeit des Ich

Im Vergleich zur anonymen Totalität des Seins bedeutet das Ego eine von ihr isolierte oder befreite Innerlichkeit.¹⁴ Allerdings muss man zugleich darauf achten, dass das Ego bei Levinas

¹⁴ Hier bezieht sich die anonyme Totalität nicht auf eine normale Totalität des Seins im Sinne einer philosophischen Setzung, sondern genau „Sein ohne Seiendes“, das Levinas auch „il y a“ nennt. In Levinas' früher Schrift *Vom Sein zum Seienden* bildet der Begriff des *il y a* den Kernstück und Levinas bestimmt das *il y a* als *Sein ohne Seiendes*, das den Titel des Abschnitts III.2 von *Vom Sein zum Seienden* ist. Dabei bezieht sich das *il y a* einen anonymen und unpersönlichen Strom des Seins, das jedem Sein vorausgeht, das inmitten des Verschwindens bereits gegenwärtig ist, das noch auf dem Grunde der Nichtung zum Sein zurückkehrt, das Sein als Fatalität des Seins, das Nichts als Existenz: wenn es nichts gibt, *gibt es* Sein. In dem 1948 publizierten vorlesungstext *Die Zeit und der Andere* spricht er das deutlicher aus und er schreibt dort zur Unterscheidung von *Sein* und *Seiendem*: „So, wie wenn das Seiende nur in einem Sein erschiene, das ihm vorangeht, wie wenn das Sein vom Seienden

nicht zuerst existiert und dann sein Leben erlebt, sondern im Gegensatz dazu muss das Ego selbst einen Bildungsprozess durchlaufen. Anders als andere Philosophen glaubt Levinas jedoch, dass das Ego sich zuerst im Genuss des Lebens bildet und dann durch die ökonomische Existenz - also durch Arbeit, Besitz und Bleibe - weiter konkretisiert wird. In diesem Kapitel geht es dann um eine phänomenologische Analyse des Prozesses der Bildung und des Konkretisieren der Innerlichkeit des Selbe.

3.1.1 Der Genuss als die Beziehung mit Elementen

3.1.1.1 Die Geburt des Ich im Genuss

Wenn die Rede von „Leben von“ oder „Genuss“ ist, sagt Levinas am Anfang des Kapitels: „Wir leben vom ‚guten Essen und Trinken‘, von der Luft, vom Licht, vom Schauen, von der Arbeit, von Ideen, vom Schlaf usw. ... All dies sind keine Gegenstände der Vorstellung. Wir leben davon“. ¹⁵ Mit dieser Aufzählung ist klar, dass Levinas mit dem „Leben von“ zwei verschiedenen Aspekte meint, und zwar einerseits beziehen sich die Nahrung, die Luft, das Licht auf das Andere des Lebens, andererseits werden die Arbeit, das Schlafen als der Akt des Erlebens oder das Leben selbst betrachtet.

Ich beginne mit dem zweiten. In Hinsicht auf den Aspekt des Lebens selbst sagt Levinas: „Leben von“ ist nicht ein einfaches Bewusstmachen dessen, was das Leben erfüllt. Diese Inhalte werden erlebt. ... Man lebt sein Leben. Leben ist wie ein transitives Verb, das die Inhalte des Lebens zu Akkusativobjekten hat. Und der Akt des Erlebens dieser Inhalte ist ipso facto Inhalt des Lebens.“ ¹⁶ Das heißt, obwohl man durch seine Arbeit lebt, die den Bestand gewährleistet, ist hier wichtiger zu betonen, dass man auch von seiner Arbeit lebt, weil sie das Leben erfüllt, nämlich erfreut oder traurig macht. In diesem Sinne definiert Levinas den Begriff „Genuss“: Die Weise des Aktes des Lebens, sich von seiner Aktivität selbst zu ernähren, ist der

unabhängig wäre, so, wie wenn das Seiende, das sich in das Sein geworfen findet, seiner niemals Herr werden könnte. Genau deswegen gibt es Verlassenheit und Preisgabe. So entsteht die Idee eines Seins, das sich ohne uns, ohne Subjekt, vollzieht, eines Seins ohne Seiendes.“ *Die Zeit und der Andere*. Übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Ludwig Wenzler, Hamburg: Felix Meiner, 2003

¹⁵ TU. S.152

¹⁶ TU. S.153

Genuss.¹⁷ Es ist klar zu sehen, dass hier das Erleben eine wichtige Rolle spielt. Aber dazu behauptet Levinas, dass die Akte des Lebens nicht gerade und wie ausgerichtet auf eine Finalität sind. Dies lässt sich über den Vergleich mit dem Denken Heideggers vielleicht besser verstehen. Für Levinas ist die Welt, bevor sie ein System von Werkzeugen ist, schon eine Sammlung von Nahrungsmitteln.¹⁸ Das heißt, es ist unmöglich, die Nahrung auf ein „um zu“, ein Mittel, eine Finalität zu reduzieren, weil die Inhalte des „Leben von“ nicht in einem kausalen Sinne gelten, sondern indem sie genossen werden. In diesem Sinne ist das Leben daher für Levinas „nicht nackter Seinswille oder ontologische Sorge um dieses Leben, sondern Liebe des Lebens.“¹⁹ Allerdings muss man hier darauf achten, dass das Ich in der Tat nicht der Träger des Genusses ist, „denn man kann nicht zuerst ein Ich setzen“, um sich anschließend zu fragen, wie die Beziehung mit dem Genuss aussieht. Sondern „das Ich bildet sich erst im Genuss“.²⁰ Jetzt versteht man, in welchem Sinne wir gerade im vorigen Absatz sagen konnten, das Leben ist nicht gerade, sondern „das Ich ist die eigentliche Kontraktion des Gefühls, der Pol einer Spirale“, und der Genuss findet dann „als die Einwicklung, als die Bewegung auf sich zu statt.“²¹ Dazu behauptet Levinas weiter, dass der Genuss das eigentliche Erleben des Ich sei²², und dabei erhebt eine basale Subjektivität sich als „Ich“ und „Sich“ „in der bebenden Exaltation“²³ des Genießens. Insofern meint „Leben von“ bei Levinas keine bloße biologische Tatsache oder physiologische Notwendigkeit, sondern vielmehr die grundlegende Weise, wie sich lebendige Subjektivität vollzieht. An dieser Stelle gilt es zu betonen, dass der Ausgangspunkt der Überlegungen eine Phänomenologie der Sinnlichkeit ist, die nicht als ein Beiprodukt der Rationalität gilt, sondern das, was sich von der Rationalität unterscheidet und sich ganz ohne Hilfe der Rationalität befriedigen kann.²⁴ Diese sich darin bildende Subjektivität ist Empfindendes und sich im Empfinden selbst Gegebenes. Mit anderen Worten,

¹⁷ „Genau diese Weise des Aktes, sich von seiner Aktivität selbst zu ernähren, ist der Genuss.“ TU. S.154

¹⁸ „Was Heidegger entgangen zu sein scheint [...], ist dies, daß die Welt, bevor sie ein System von Werkzeugen ist, eine Sammlung von Nahrungsmitteln ist. [...] Die Nahrungsmittel sind es, die unsere Existenz in der Welt charakterisieren.“ E. Levinas, *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 1984, S.36

¹⁹ TU. S.155

²⁰ TU. S.206

²¹ TU. S.166

²² TU. S.156

²³ „Was man affektiven Zustand nennt, ist eine bebende Exaltation, in der sich das Sich erhebt.“ TU. S.165

²⁴ Wir werden die Sinnlichkeit bei Levinas im folgenden Vergleich mit dem Bewusstsein detaillierter beschreiben.

in der Sinnlichkeit deckt Levinas schon eine fundamentalere Relation auf, bevor sie vorstellende oder besorgende sein kann, nämlich den Genuss, in dem die Subjektivität ihren Ursprung nimmt. Der Ursprungspunkt der Subjektivität liegt nicht in einem vorstellenden Bewusstsein, sondern in einem sinnlichen Weltbezug, oder genauer gesagt, in der „Axiologie“²⁵. Wir sehen schon, wenn vom Leben, dessen „Wirklichkeit schon auf der Höhe des Glücks“²⁶ ist, die Rede ist, konstituiert der „Wert“ nämlich das positive Erlebnis des Genusses und des Glücks das Sein. Die Axiologie geht der Ontologie und der Empirie genetisch voraus. Dazu sagt Levinas: „Das Auftauchen des Sich hebt im Genuß an“ und nicht als Subjekt des Verbalvollzugs „sein“: „Man wird Subjekt des Seins nicht dadurch, daß man das Sein übernimmt, sondern indem man sich des Glückes erfreut, indem man den Genuß, der auch eine Erhebung, ein ‚Über-dem-Sein‘ ist, verinnerlicht“. Eben angesichts dieses Genusses und Glücks sei das Seiende bei Levinas schlechthin der Mensch.²⁷ Außerdem sieht man hierbei eine Etablierung einer Innerlichkeit, nämlich die Selbstkonstitution im Genuss als „den eigentlichen Egoismus des Lebens“²⁸.

3.1.1.2 Im-Element-Sein: eine andere Intentionalität

Jetzt kommen wir zu anderen Thema, nämlich über den Genuss des Anderen des Lebens. Allerdings wird nun eine Frage auftauchen: wenn der Genuss eine Weise beschreibt, wie sich das Leben auf seine Inhalte bezieht, scheint er dann wie eine andere Form der Intentionalität im Husserlschen Sinne zu sein. Deswegen gilt es hier zu erklären, dass es bei Levinas einen Unterschied zwischen Vorstellung und Genuss gibt. Bevor er über die Vorstellung spricht, erwähnt er die Intentionalität bei Husserl. Seiner Meinung nach ist der Gegenstand des Bewusstseins quasi ein Produkt des Bewusstseins, weil sein Sinn eben vom Bewusstsein verliehen ist. Er wird als das Resultat der Sinngebung betrachtet. Da „Bewusstsein“ der übergreifende Begriff (so zumindest bei Husserl und in der Tradition) ist, ist Vorstellung auch Bewusstsein, und zwar eine besondere Bewusstseinsform, wie Bewusstsein sich aktualisiert. Die Vorstellung sei dann ebenso konstituierend wie das Bewusstsein, und der Gegenstand der

²⁵ TU. S.166

²⁶ TU. S.155

²⁷ TU. SzS.166-167

²⁸ TU. S.155

Vorstellung reduziert sich in der Vorstellung auf das Noematische. Das heißt, aufgrund der Vorstellung zeigt sich „Bewusstsein von“ hauptsächlich als objektivierender, konstituierender Akt und die Sinne vom Anderen des Lebens werden schließlich auf die Sinngebung durch das Bewusstsein zurückgeführt.²⁹ Jetzt können wir sehen, dass der Unterschied zwischen Vorstellung und Genuss in eine andere Ausdrucksweise umgewandelt werden könnte, nämlich zwischen „bewusst von“ und „leben von“ (oder geniessen). Aber im Vergleich zum Bewusstsein (bewusst von) besitzt der Genuss (leben von) eine ganz andere Struktur. Um dies weiter zu erklären, „bedarf es einer genaueren Analyse der Weise, wie uns die Dinge, die wir geniessen, zukommen.“³⁰

Zuerst unterscheidet und definiert Levinas den Gegenstand des Genusses: Der Genuss erreicht die Dinge nicht als Dinge, sie gelangen zur Vorstellung von einem Hintergrund aus, aus dem sie auftauchen und wieder zurückkehren. Dieser Hintergrund nennt Levinas das Elementale. Durch das folgende Zitat in *TU* können wir den Unterschied und die Verbindung zwischen Dingen und Elementen besser verstehen:

„(Als Gegenstände des Genusses) heben sich die Dinge in einem Milieu ab, aus dem man sie herausgreift. Sie finden sich im Raum, in der Luft... Das Milieu bleibt den Dingen wesentlich. ... Die Dinge beziehen sich auf den Besitz, können fortgetragen werden, sind Mobilien (beweglich); das Milieu, aus dem die Dinge mir zukommen, ist gemeinsamer Grund oder Boden, und wesentlich nicht-besitzbar. ... Alle Beziehung oder aller Besitz finden statt inmitten dieses Nicht-Besitzbaren, das umfasst oder enthält, ohne enthalten oder umfasst werden zu können. Wir nennen es das Elementale.“³¹

Jetzt können wir klar sehen, dass Elemente und Dinge zu zwei verschiedenen Kategorien gehören: während die Dinge Gegenstände der Vorstellung sind, sind die Elemente mit dem Genuss verbunden. Und hier gibt es eine logische Priorität: der Genuss geht immer voraus, sowohl vor der Vorstellung als auch vor der Praxis (die „Sorge“ bei Heidegger). Das Genießen geht dem Bewusstsein genetisch voraus. Jetzt versteht man, in welchem Sinne wir oben sagen konnten, dass der Genuss die Dinge gerade nicht als Dinge erreicht, sondern als das Elementale.

²⁹ TU. SzS.172-173

³⁰ TU. S.184

³¹ TU. SzS.184-185

Mit anderen Worten, der Genuss bezieht sich auf die Beziehung mit dem Elementalen, nicht mit den Dingen. Und diese angemessene Beziehung ist keine andere als die des Badens. „Man badet im Element“³², bzw das Im-Element-Sein. Es handelt sich hier um die Sinnlichkeit, die die Weise des Genusses ist. Wir haben bereits erwähnt, dass der Ausgangspunkt des Denkens von Levinas eine Phänomenologie der Sinnlichkeit ist, die sich von der cartesischen oder kantischen Definition von Sinnlichkeit in der philosophischen Tradition unterscheidet. Jetzt werden wir diese Sinnlichkeit bei Levinas im Vergleich mit dem Bewusstsein (oder der Vorstellung) detaillierter beschreiben. Seiner Meinung nach gehört die Sinnlichkeit nicht zur Ordnung des Denkens, sondern zur Ordnung des Gefühls bzw zum Bereich der Affektivität, in der das Ich sich bebend erhebt.³³ Mit anderen Worten, die Beziehung zwischen mir und sinnlichen Gegenständen ist kein Erkennen, sondern Leben. Erst wenn man die Dinge erkennen und eine Vorstellung konstituieren möchte, dann wird die Sinnlichkeit als ein Ableger der Rationalität betrachtet. Während die Tradition die Sinnlichkeit aus der Position der Vernunft/des Bewusstseins denkt, denkt Levinas die Sinnlichkeit selbst aus der Sinnlichkeit: Sie erfordert die Klarheit und Deutlichkeit nicht, vielmehr konstituiert sie die eigentliche Zufriedenheit der Existenz. Durch die Sinnlichkeit befriedigen mich die Gegenstände, während sich die Sinnlichkeit in ihrer eigentlichen Gnosis befriedigt. Diese Gnosis ist nicht das Wissen, das mit Hilfe der Rationalität auf Klarheit und Deutlichkeit hinweist, sondern das, was mit Hilfe der Sinnlichkeit und mit affektiven Zuständen wahr ist.³⁴

Auf diese Weise können wir mit einem einzigartigen Verständnis von „Sinnlichkeit“ und „Elementen“ den Unterschied zwischen Genuss und Vorstellung klar erkennen: Während die Vorstellung sich auf eine konstituierende Leistung des Bewusstseins bezieht, gilt der Genuss im Gegensatz dazu nicht als Sinnggebung, sondern ursprünglicher und basaler als eine Beziehung mit dem Elementalen.

Aber hier gilt es zu betonen, obwohl dieser Genuss sich dann von Husserls Intentionalität

³² TU. SzS.185-186

³³ „Was man affektiven Zustand nennt, ist eine bebende Exaltation, in der sich das Sich erhebt.“ TU. S.165

³⁴ „Es genügt nicht, wenn man sagt, dass der Empfindung die Klarheit und Deutlichkeit fehlt, als ob sie auf einer Ebene mit der Vorstellung läge. Die Sinnlichkeit ist nicht einer niedere theoretische Erkenntnis, die, sei es auch auf das engste, mit affektiven Zuständen verknüpft ist: In ihrer eigentlichen *Gnosis* ist die Sinnlichkeit Genuss, sie sättigt sich am Gegebenen, sie befriedigt sich. ... (Diese sinnliche „Erkenntnis“) befindet sich unmittelbar am Ziel, sie vollendet, sie kommt ans Ende, ohne sich auf das Unendliche zu beziehen.“ TU. S.193

unterscheidet, gibt es hier immer noch eine andere „Intentionalität“ des Genusses, die „durch den Gegensatz zur Intentionalität der Vorstellung beschrieben werden kann.“ Sie besteht darin, „an der Exteriorität, die von der in der Vorstellung implizierten transzendentalen Methode aufgehoben wird, festzuhalten.“³⁵ Dazu will ich noch zwei Punkte hinzufügen: Einerseits scheint es sich um eine Tendenz zur Gewalt gegen die Anderen bzw die Homogenisierung des Anderen zu handeln, obwohl sie schwächer ist als die Vorstellung, und andererseits um eine einzigartige Art von „Trennung“ (d.h. eine sogenannte „Beziehung ohne Beziehung“), die in TU ausgeführt wird.

Beginnen wir mit dem ersten Punkt. Nach Levinas' Ansicht besteht diese einzigartige Intentionalität des Genusses darin, „an der Exteriorität festzuhalten“, die neben einfach einer Bejahung der Welt vor allem auf eine doppelte Struktur des Genießens hinweisen: einerseits *setzt* das Ich sich leiblich in der Welt, andererseits begründet mich die Welt gleichzeitig, indem sie meine Bedürfnisse befriedigt, d.h. die Welt verwandelt SICH MIR in meiner Satttheit an und wird Ich, in diesem Sinne ist „jede Bedürfnisbefriedigung Nahrung“ für mich. Mit anderen Worten: Bei den Befriedigungen des Genusses zeigt sich der Leib als gleichzeitig frei und abhängig vom Elementalen, als souverän und unterworfen gegenüber dem Draußen, wovon es lebt. In diesem Sinne behauptet Levinas, dass „die Bedürftigkeit des Leibes und seine Bedürfnisse“ auf die Abhängigkeit von der Exteriorität beziehen. Eben dies ist die Intentionalität des Genusses, des Genießens in Bezug auf die Welt und ihre Gegenstände, die das Ich nähren.³⁶

In dieser einzigartigen Intentionalität des Genusses finden wir die Tendenz zur Gewalt gegen den Anderen, welche alles, was sich von mir unterscheidet, in mein Ganzes homogenisiert. Wie wir bereits erwähnt haben, könnte man aus der Beziehung des „Leben von“ oder Genusses eine Etablierung einer Innerlichkeit finden, ein „Auftauchen des Sich“; eben dieses Sich-selbst-Erhebens nennt Levinas die Ernährung: Das Reale, das ich verzehrt habe, verwandelt sich in der Satttheit an, die Kräfte, die im Anderen waren, werden meine Kräfte, werden Ich. Auf diese Weise scheint die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt zum Nähren des Subjekts wegen des nackten Seinswillen zu werden, damit es existieren kann. In diesem Sinne fungiert diese

³⁵ TU. S.179

³⁶ TU. SzS. 179-182

Ernährung, das Genießen des Anderen, für das Subjekt als Mittel, um seine Kraft wiederherzustellen. Dazu sagt Levinas, „eine andere Energie (nämlich das Element), die als andere erkannt wird, wird im Genuß meine Energie, meine Kraft, Ich. In diesem Sinne ist jeder Genuß Nahrung.“³⁷ Dieser Genuss zeigt den Prozess, wie das Subjekt das Andere in dasselbe verwandelt. In dieser Hinsicht ist Genuss oder „Leben von“ also der sinnliche Vollzug der Ernährung, Stärkung und Erfüllung selbst. Diese im Wesen des Genusses liegende Umwandlung deutet darüber hinaus auf eine Tendenz zur Gewalt des Selben hin.

Hier ist jedoch anzumerken, dass Levinas betont, dass diese Intentionalität immer „grundsätzlich verschieden ist von der Intentionalität der Vorstellung“. Hier kehrt sich die Beziehung um: Die Intentionalität, die die Exteriorität intendiert, wird innerhalb der von ihr konstituierten Exteriorität: Die Welt, in der ich lebe, ist nicht bloß eine Konstitution meines Bewusstseins, sondern die Welt, die ich konstituiere, ernährt und umgibt mich gleichzeitig als „Bedingung und Vorgängigkeit“.³⁸ In diesem Sinne behauptet Levinas, dass „die Intentionalität des Genusses durch den Gegensatz zur Intentionalität der Vorstellung beschrieben werden kann.“

Vielleicht ist jetzt ein Zitat von Levinas notwendig, und wir können es als eine Zusammenfassung des ersten Punktes und einen Übergang zum zweiten Punkt sehen: „Dem metaphysischen Denken, in dem sich die radikale Trennung und gleichzeitig der Bezug zum Anderen ereignet, haben wir den Terminus der Intentionalität, des Bewusstseins von ... vorbehalten.“³⁹

Dann kommen wir zum zweiten Punkt, nämlich die „Trennung“. Obwohl das Ego die Elemente in einer Weise des Genusses genießt, die ihm als Nahrungsquelle dienen, kümmert sich das Ego beim Genießen nicht um den Zustand des Anderen, den es genießt. Genießen ist der Genuss in Einsamkeit. Es braucht den Anderen überhaupt nicht, der Andere ist für den Sachverhalt der Trennung irrelevant. Mit den Worten von Levinas liegt beim Genießen die Wurzel für die „hedonistischen Moraltheorien“ - im Genuss bin ich absolut für mich. Es ist ein Egoismus ohne Bezug auf Andere im Sinne dessen, dass sich diese Irrelevanz der Anderen auf zweierlei Weise

³⁷ TU. S.153

³⁸ TU. S.182

³⁹ TU. S.434

manifestiert: Einerseits ist das Ich Innerlichkeit und es genügt sich selbst. Auf der anderen Seite bin ich „allein ohne Einsamkeit, unschuldig egoistisch und allein. Kein ‚gegen die Anderen‘, kein ‚was mich betrifft‘ – sondern vollständig taub für Andere, außerhalb aller Kommunikation und aller Verweigerung von Kommunikation.“⁴⁰ Diese Einzigkeit des Ich drückt die Trennung aus. Die Trennung par excellence ist Einsamkeit.⁴¹ Das Ich ist in ausgezeichneter Weise Einsamkeit, während der Genuss - Glück oder Unglück - die eigentliche Vereinzelnung ist. Das Subjekt des Genusses hält sich in der die Trennung gewährleistenden Innerlichkeit.⁴² Auf diese Weise sehen wir, dass der Genuss in einer Beziehung zum Anderen steht, insofern er von der Welt abhängig ist, sich um den Anderen aber nicht kümmert. Dazu hat Levinas ein sehr interessantes und treffendes Beispiel: „Ohne Ohren in hungrigem Bauch“.⁴³ Diese einzigartige Struktur drückt in gewisser Weise genau die Trennung selbst aus. Die Einsamkeit ist Ausdruck dieser Distanz: Sie drückt nicht nur die Distanz aus, sie ist diese Distanz. Der Genuss der Einsamkeit oder die Einsamkeit des Genusses vollzieht radikal das Faktum der Trennung.⁴⁴ Wir sehen also, dass der Genuss eine doppelte Struktur hat: Einerseits ist er auf die ihn nährenden/n Welt und Objekte angewiesen, und zwar gibt es beim Genuss eine direkte Einwegstruktur zwischen dem Subjekt und dem, was es genießt, d.h. eine direkte Beziehung der Ernährung. Eine solche Intentionalität des Genusses führt zu einer gewissen Tendenz der Gewalt gegen die Anderen; andererseits gibt es doch die Trennung zwischen dem Subjekt und dem, was es genießt. Diese duale Struktur umreißt das Wesentliche dessen, was wir die Genussbeziehung nennen. Durch diese einzigartige Beziehung des Genießens löst sich das Subjekt in der Beziehung mit dem Nährenden aus der Beziehung ab und absolviert sich. Dies ist auch das Konzept der „Trennung“, die Levinas in *TU* hervorhebt: Seiner Meinung nach beschreibt jede Analyse der Beziehungen, die sich im Rahmen des Selben entfalten, eine einzigartige Trennung. Die Struktur dieser Trennung ist nicht dieselbe wie die bei jeder anderen Relation, sondern zugleich Abstand zwischen den Termini und ihre Einheit. Dazu sagt Levinas: „In der Trennung hält die Einheit der Termini ihre Trennung in einem ausgezeichneten Sinne

⁴⁰ TU. S.190

⁴¹ TU. S.164

⁴² TU. S.262

⁴³ TU. S.190

⁴⁴ TU. SzS.164-166

fest. In der Beziehung löst sich das Sein aus der Beziehung ab, absolviert sich; es ist in der Beziehung abgelöst, absolut.“⁴⁵ In diesem Sinne können wir sagen, dass das Subjekt ständig eine Beziehung mit dem Nährenden vollzieht, während es niemals aufhört, sich aus der Beziehung abzulösen. Tatsächlich steht diese „Trennung“ oder „Beziehung ohne Beziehung“ im Mittelpunkt dieser Arbeit bzw für die neue Definition der „Utopie“, und auch genau das, was Levinas als „Ethik“ beschreiben möchte. Nach Levinas' Ansicht bezieht sich die Ethik auf die Infragestellung meiner Spontanität durch die Gegenwart des Anderen. Die Fremdheit des Anderen, der Umstand, dass er nicht auf mich, meine Gedanken und meinen Besitz zurückgeführt werden könne, ist nur möglich, weil der Andere - wie ich selbst - in seiner bloßen Existenz absolut getrennt ist, absolut außerhalb jeglicher Beziehung steht. Seine Fremdheit vollziehe sich nur als Infragestellung meiner Spontanität meines intentionalen Bezugs, in dem der Andere nur ein Datum ist, als Ethik. Die Metaphysik, die sich auf das unendliche Begehren des absolut Anderen bezieht, die Transzendenz, der Empfang des Anderen durch das Selbe, des anderen Menschen durch mich, ereigne sich konkret als Infragestellung der aus dem Selben resultierenden Dominanz des Eigenen durch den Anderen, das heißt, als Ethik. In diesem Sinne sei die Ethik eine *Optik*, nämlich eine Beziehung, die ganz anderer Art sei: Die ethische Beziehung, die der Ersten Philosophie der Identifikation der Freiheit und des Könnens entgegengesetzt sei und nach dem Sein in seiner absoluten Exteriorität strebe.⁴⁶ Wir werden es später im Detail erwähnen. Kehren wir nun zu dem Subjekt zurück, das genießt. Wie bereits erwähnt, gewinnt das Subjekt an Stärke und etabliert sich, indem es den Anderen genießt. Dies bezieht sich auf eine Tendenz zur Gewalt des Selbe gegen die Anderen/das Andere. Um diese Tendenz weiter zu erklären, kommen wir nun zum zweiten Kapitel, nämlich der Egoismus in der ökonomischen Existenz.

3.1.2 Der ursprüngliche Egoismus in der ökonomischen Existenz

Wie gesagt, im Verhältnis zum Element bin ich immer innen, von ihm umgeben und bade darin. Doch wie wir gerade erwähnt haben, hat das Element den mythischen Zuschnitt: Es ist reine Qualität ohne Kategorie des Trägers oder der Substanz. Die andere Seite dieses Elements, in

⁴⁵ TU. S.151

⁴⁶ TU. S.23, 50-51, 57f

dem ich wohne und das mir zugewandt ist, ist Sein ohne Seiendes, das Unpersönliches schlechthin. Die Zukunft des Elements als Unsicherheit wird von Levinas als eine mystische Gottheit des Elements bezeichnet: Hier weist dies auf eine Art Dichotomie hin - der Andere, der ein Antlitz hat, ist das Persönliche, das Unendliche, während das antlitzlose Element das Apeiron ist, das vom Unendlichen verschieden ist. Solches Unpersönliche wird von Levinas als Mythisches bezeichnet.⁴⁷

Wie wir bereits gesagt haben, gibt es im Element ein „auswegloses Innensein“⁴⁸. Dadurch fühlt man sich einer bestimmten Art einer Bedrohung ausgesetzt, da diese naturhafte Existenz, die als Element gilt und in einem Milieu badet, eintaucht und zurückkehrt. Die Beziehung zwischen dem Seienden als dem Genießenden und seinem Genuss ist also instabil und unsicher.⁴⁹ In diesem Sinne wird diese Beziehung dann als ein pflanzenartiger Austausch mit den Elementen betrachtet. Das Seiende verwurzelt sich im Boden, ohne ein Haus zu haben. Deswegen müsste die Genussbeziehung zwischen dem Seienden und der naturhaften Existenz nur eine Beziehung der „Sorge“ sein, es kann nicht genießen, weil alles ungewiss ist.⁵⁰ Nur wenn es ein Zuhause hat, könnte das Seiende alles genießen und es wäre möglich, sich von dieser pflanzenartigen instabilen Beziehung zu befreien und zu einem tierischen Seienden zu werden. Zum Beispiel. Am Anfang war ich nur ein kleiner Baum. Wenn es morgen donnert oder regnet, kann es sein, dass ich ertrinke oder aufgrund des bewölkten Wetters und der Unfähigkeit, Photosynthese zu betreiben, welke. Seit ich ein Zuhause habe, bin ich jedoch ein kleines Tier geworden. Ich bin nicht länger von natürlicher Unsicherheit bedroht. Ich kann heute ein paar Hasen jagen und in meinem eigenen Haus aufbewahren. Auch wenn das Wetter morgen schlecht ist, spielt es keine Rolle, weil ich zu Hause genug zu essen habe.

Das heißt, die Innerlichkeit oder das Ich, das sich nur durch den Genuss hergestellt, ist immer noch keine volle Bestimmung. Um die Elemente zu besiegen, um dieses ausweglose Innensein zu überwinden, braucht man einen „Wohnsitz“. Indem dieser eine Extraterritorialität gewährt, ist man in der Lage, konkrete Innerlichkeit herzustellen und so die Ungewißheit und

⁴⁷ TU. SzS. 201-203

⁴⁸ TU. S.186

⁴⁹ „Der Genuss ist ohne Sicherheit.“ TU. S.203

⁵⁰ „Die Unsicherheit (des Elements) richtet in der Innerlichkeit des Genusses etwas vom Nichts auf.“ TU. SzS.214-215

Unsicherheit der Elemente zu überwinden und aus dem allgegenwärtigen Element, das uns umgibt, hervorzutreten. Der Wohnsitz ist zwar innerhalb der Elemente, aber so wie die Botschaft eines anderen Staates in einem Staat extraterritoriale Zuständigkeit hat. Das Innen des Hauses besteht aus der Extraterritorialität.⁵¹ Dazu sagt Levinas weiter, „Die ursprüngliche Funktion des Hauses besteht ... darin, das Volle des Elementes aufzubrechen, in ihm die Utopie zu öffnen, in der das ‚Ich‘ sich sammelt, indem es bei sich bleibt.“⁵² „Der Wohnsitz, Bedingung allen Eigentums, macht das innere Leben möglich.“⁵³ Mit anderen Worten, durch das Zuhause bin ich im Verhältnis zum Element nicht mehr direkt und völlig im Inneren, sondern ich bin zuerst innerhalb meines Wohnsitzes, den die erste Aneignung von mir ist, und eben von ihm aus tauche ich ins Elementale ein und löse mich von den Elementen ab. Es ist jedoch anzumerken, dass dies keine absolute Trennung ist.⁵⁴ Ich habe mich nicht vollständig von dem Element abgeschnitten, sondern nur einen Zufluchtsort gefunden, um mich angesichts der drohenden Unsicherheit der Elemente in mein Zuhause zurückzuziehen, anstatt eine isolierte Insel zu betreten und nie wieder auszugehen. Daher beendet das Haus meine Genussbeziehung mit Elementen nicht, sondern schiebt sie auf,⁵⁵ mit anderen Worten, es gibt hier eine Offenheit, und zwar bleibt das Zuhause gegenüber dem Element, von dem es trennt, offen auf seiner Weise, nämlich durch das Fenster. Mit anderen Worten: Die Trennung zwischen mir und den Elementen ist nun zweideutig: Entweder ich nähere mich ihnen oder sie können auf mich zukommen und mich bedrohen. Durch das Fenster, das ich öffne, ist meine Beziehung zu den Elementen jedoch nicht mehr gleich: Ich habe eine höhere Dominanz und die Elemente stehen dem Ich zur Verfügung. Unter dieser Voraussetzung kann ich weiterhin die Elemente durch Arbeit ergreifen. Nach Levinas' Ansicht ist die Arbeit eine andere Beziehung, die sich von der Beziehung des Genusses unterscheidet, da die Arbeit als eine Weise, Zugang zu Elementen zu gewinnen, gilt. Durch Arbeit ist man in der Lage, die Ungewißheit und Unsicherheit der Elemente zu beherrschen. Dazu sagt Levinas, „die Arbeit entreißt den Elementen die Dinge und

⁵¹ TU. S. 215

⁵² TU. S.224

⁵³ TU. S.186

⁵⁴ „Aber die Trennung isoliert mich nicht, als ob ich einfach aus diesen Elementen herausgerissen wäre.“ TU. S.224

⁵⁵ „... die Zukunft in ihrer Bedeutung als Vertagung und Frist sichtbar werden soll – Aufschub und Frist, durch die hindurch die Arbeit über die Ungewissheit und Unsicherheit der Zukunft Herr wird, den Besitz errichtet und damit der Trennung die Gestalt der ökonomischen Unabhängigkeit gibt...“ TU. S.215

entdeckt so die Welt.“ Hier muss ich noch im Detail erklären: Anfangs hatte das Ich (keine Ahnung von) der Welt, es gab nur ein Milieu, in dem sich die Dinge in Form von Elementen präsentierten, und die Beziehung des Ich mit ihnen ist Genuss. (Wir haben zuvor erwähnt, dass bei Levinas die Beziehung zwischen dem Ich und den Dingen eine kognitive ist, und kognitive Beziehungen setzen den Genuss voraus.) Jetzt erhalten wir Dinge aus den Elementen durch die Arbeit, dieses ursprüngliche Ergreifen bringt die Dinge hervor und entdeckt so die Welt oder verwandelt die Natur gleichsam in Welt.⁵⁶

In diesem Sinne ist das Zuhause weder Mittel oder gar Werkzeug zum Wohnen noch Zweck oder Ziel einer Installation auf der Erde, sondern vielmehr Bedingung einer Beziehung zur Welt, Anfang eines Verhältnisses mit dem Draußen. In diesem Sinne kann man sehen, dass es hier wieder einen Egoismus gibt: Obwohl ich von zu Hause aus eine Beziehung zu den Elementen habe, wird das Element zwischen den vier Mauern meines Hauses festgesetzt als Ding erscheinen, und schließlich als meine beweglichen Güter erworben, als Güter, die in meinem Haus gelagert werden können. In diesem Sinne ist dieser Egoismus aber ein anderer, weiter intensivierter sozusagen, als der „unschuldige“ ursprüngliche Egoismus des Genusses, obwohl er aus ihm erwächst. Mit der Beziehung auf ein Außen, die Welt, wandelt sich der ursprüngliche Egoismus in einen radikaleren, ostentativen. Gleichzeitig werden nicht nur die Dinge als die Anderen auf den Genuss im Selben bei der Bleibe und Arbeit reduziert, sondern die Unabhängigkeit und Andersheit des Anderen werden auch ausgelöscht. In diesem Sinne wird der Wohnsitz sowohl als Ausgang als auch als Ende betrachtet. Dazu sagt Levinas, „Die erste Bewegung der Ökonomie ist egoistisch.“⁵⁷ Die ökonomische Existenz (genauso wie die animalische Existenz) bleibt im Selben. ... Ihre Bewegung ist zentripetal.“⁵⁸ Allerdings sollte die ökonomische Existenz nicht mit diesem animalischen Egoismus enden, im Gegenteil, sie sollte der Ausgangspunkt dafür sein, aus der Egozentrik herauszutreten und die Tür für die Anderen zu öffnen.

⁵⁶ TU. SzS. 225-230

⁵⁷ TU. S.226

⁵⁸ TU. S.254

3.1.3 Resümee

Jetzt kann man zusammenfassen, dass es in diesem Teil von Innerlichkeit und Ökonomie um die Analyse der Beziehungen, die sich im Ausgang von der im Selben erfolgenden Bewegung (die am Ende - im Wohnen und der Arbeit - das Selbe transzendiert, ohne dass das Selbe freilich preisgegeben werden kann) entfalten, geht.⁵⁹ Dies bezieht sich immer auf die Tendenz zur Gewalt des in seinem Selben verwurzelten Ich gegen das Andere. Eben in diesem Sinne meint Levinas, dass es notwendig sei, weiter zur Menschlichkeit zu kommen, nachdem man sich durch Genießen und Wohnen vom pflanzenartigen Seienden befreit und animalisch eine eigene Innerlichkeit bildet.

3.2 Das utopische Denken im späteren Werk Levinas (JS) : „Utopie“ als Menschlichkeit - Die „Nicht-Ort“ Subjektivität

Jetzt kommen wir zu Levinas spätem Werk *Jenseits des Seins*, in dem uns seine utopische Idee einen neuen Horizont zeigt, um Utopie zu denken, nämlich indem die Utopie als Nicht-Ort (non-lieu) - Subjektivität und Menschlichkeit betrachtet wird. Diese Idee hat einen anderen Charakter als andere Formen des utopischen Denkens.

Bevor man den Begriff „Nicht-Ort“ analysiert, sollte man zuerst noch einmal auf den Begriff „Utopie“ noch mal anschauen. Wie gesagt, tatsächlich ist der Begriff der Utopie ein griechisches Wortspiel: ou-topos bedeutet einen Nicht-Ort, während eu-topos einen guten Ort meint. Dadurch könnte man hier sehen, dass Levinas den Teil von „ou“ für U-topie wählt und die Bedeutung des „Nicht-Ort“ betont. Allerdings muss man hierbei auf zwei wichtige Punkte achten: Zuerst verwendet Levinas diesen Begriff nicht, um einen bestimmten Ort zu beschreiben, der nicht existiert; zweitens enthält der „Nicht-Ort“ hier bei Levinas keine negative Bedeutung, sondern vielmehr im positiven Sinne. Wir werden dies im Folgenden näher erläutern.

Jetzt konzentrieren wir uns auf „Nicht-Ort“, um Levinas bemerkenswertes Utopie-Denken zu verstehen. Der Begriff „Nicht-Ort“ besteht aus zwei Teilen, nämlich „Nicht“ und „Ort“. Die beiden Komponenten unterscheiden sich von der traditionell gemeinsamen Erklärung der

⁵⁹ TU. S.151

Utopie. Um „Nicht-Ort“ zu verstehen, müssen wir uns zunächst mit jedem einzelnen Begriff „Nicht“ und „Ort“ befassen.

Erstens gilt der „Ort“ bei den Utopisten in der allgemeinen Interpretation immer als ein Territorium oder eine historische Periode oder zumindest eine imaginäre quasi-reale Welt, in der Menschen leben könnten. Bei Levinas ist der „Ort“ jedoch weder ein physischer Ort noch eine Zeitspanne im Fluss der Geschichte, sondern er ist eng mit der ethischen Subjektivität verbunden, die Levinas zu erforschen versucht: In *Jenseits des Seins* beschreibt Levinas ein Subjekt, das sich grundlegend von dem Subjekt als *cogito* bei Descartes unterscheidet. Levinas lehnt das Subjekt als *cogito* ab, denn *cogito* definiert seiner Meinung nach ein der universellen Rationalität untergeordnetes „Ich“, das keine eigene Einzigartigkeit besitzt. Mit anderen Worten, für Levinas besteht die negative Auswirkung des Rationalismus darin, dass er zur Totalität und Identität der theoretischen oder kognitiven Ebene führen muss, weil die universale Rationalität Individuen und Besonderheiten ausschließt. In diesem Sinne ist sie deswegen für Levinas unpersönlich. Dazu schreibt er in *Totalität und Unendlichkeit*: „Die Universalität präsentiert sich als unpersönliche, und darin liegt eine andere Unmenschlichkeit.“

Darüber hinaus fügt Levinas in *JS* hinzu, dass er dagegen ist, das Subjekt, das einen Platz im System der Welt einnimmt, in einer „natürlichen oder historischen Konstellation“⁶⁰ zu verstehen, weil dieses Subjekt nicht nur keine eigene Einzigartigkeit hat, sondern auch unethisch ist. Levinas zitiert Pascals Aussage im Prolog von *Jenseits des Seins* und behauptet, einen Platz unter der Sonne für sich zu beanspruchen, sei der Beginn der „widerrechtlichen Inbesitznahme der ganzen Erde“, weil ein ethisches Subjekt befürchten sollte, dass der Ort, den es einnimmt, dem Anderen gehört, anstatt die ganze Welt auf der Grundlage des Besetzens des Orts unter seinen Füßen allmählich als seine eigene anzueignen. Jetzt können wir sehen, dass dieses Subjekt bei Levinas kein rationales Selbst mit dem starken aggressiven Angriff und mit dem Identifizieren gegen die Anderen ist, sondern ein ethisches, das ängstlich darauf bedacht ist, dem Anderen keine Gewalt anzutun; es ist auf den ersten Blick ethisch. Laut Levinas gibt es bei dem unethischen Subjekt keinen wahren Anderen, und alle Alterität werden überwunden. Jetzt ist es klar, dass der „Ort“ vom „Nicht-Ort“ die Subjektivität bezeichnet, gegen die Levinas

⁶⁰ *JS*. S.233 Fußnote.

vorgehen möchte: Unter der symbolischen Darstellung bezeichnet der Ort unter der Sonne die Essenz des Ichs, bzw. seines eigenen Wesens. Genauer gesagt, es ist nicht die Quiddität des Wesens oder Seins, sondern ein Prozess, bei dem das Ego sein Wesen oder Sein erlangt. Hierbei ist es von Bedeutung, dass Levinas den „Ort“ nicht in erster Linie sesshaft sieht, sondern dynamisch, nämlich als die Bewegung, in der sich das Ego ansammelt. Der Ort ist als „Für sich Selbe sein“ zu fassen. Wie Levinas in *TU* betont, erlangt das Ego seine Prägung durch die Bewegung, das Element zu genießen und zu arbeiten. Darüber hinaus beschreibt Levinas in *JS* auch diese egoistische Bewegung. Nach seiner Ansicht „vollzieht sich das Sein als ein unerschütterliches Beharren im Sein“, mit anderen Worten, etwas zu sein, bedeutet, sich an solchen kontinuierlich festzuhalten. In diesem Sinne „ist *esse inter-esse*, Sein ist Interessiertsein.“ Der heutige französische Sprachgebrauch hat diesem Bedeutungsgehalt in dem Wort „*intéressement*“ ganz auf den kommerziellen Bereich beschränkt und kennt es nur allein in der Bedeutung der Gewinnbeteiligung und wird nicht mehr mit „*intéresser*“ (interresieren) assoziiert. Im vorliegenden Kontext wird das Wort „Inter-Essenz“ gegenläufig zu „*désintéressement*“ (Selbstlosigkeit) verwendet und bezieht sich dagegen wesentlich auf den inneren Zusammenhang des Seins und des Seinsaktes zu dem Aspekt des Gewinns-für-mich, der Sorge um den eigenen Nutzen. Bemerkenswerterweise erschließt dabei für Levinas die Ableitung „*intéressement*“ den Sein des Stammes „*esse*“ und nicht umgekehrt.⁶¹ In diesem Sinne wird „Ort“ eher als Bewegung der „Inter-Essenz“ gesehen. Um ein ethisches Subjekt zu sein und zu vermeiden, sich den Ort des Anderen anzueignen, muss das Subjekt jedoch diese Akte aufheben oder, mit anderen Worten, diese Inter-essenz-Bewegung umkehren.

Aber was bedeutet dieses Aufheben und Umkehren? Um dies zu erklären, wenden wir uns jetzt dem anderen Teil des Begriffs „Nicht“ zu. Dieses „Nicht“ vermittelt nicht einfach eine Bedeutung der Negation⁶², sondern es hat eine reichhaltigere Bedeutung: Das „Nicht“ bedeutet hier vielmehr einen Vorgang, das Wesen des Seins aufzugeben und ethisch für die Anderen verantwortlich zu sein. Mit anderen Worten, die „Nichtung“ ist die umgekehrte Bewegung der

⁶¹ JS. S.26

⁶² Levinas ist gegen die dialektische Logik, die er als Teil der westlichen philosophischen Tradition ansieht. Er stellt den Standpunkt in Frage, dass eine Kritik ausschließlich auf der Negation aufbauen soll; Für ihn gehört die Negation immer noch zur „Seinsordnung“. JS. S.15

Inter-essenz, in der das Selbst Nicht-inter-essenz ist – nämlich ein Prozess, sich für die Anderen zu leeren. Levinas betont außerdem, dass dieser Prozess von einer gewissen „Unruhe“ getrieben wird. Dieses ethische „unruhige Bewusstsein“ ist präreflexiv und ist der ursprüngliche Bewusstseinszustand: Es kann weder auf intentionales Bewusstsein reduziert werden, noch ist es eine niedrigere Stufe des intentionalen Bewusstseins. Es ist prä-intentional. Daher überflutet es die Struktur der Korrelation des intentionalen Bewusstseins und ist aufgrund seiner unreduzierbaren Beziehung mit Anderen ethisch. Diese Unruhe wird nicht nur durch die Anwesenheit anderer verursacht, sondern auch *für* die Anderen: Das ethische „Nicht-Ort“-Subjekt wartet auf die Anderen nicht, die bewusst moralischen Gesetz einhalten, sondern es nähert sich dem Anderen ständig ängstlich mit der Art von ethischem „für das Andere“. Der Begriff „Nicht“ bezeichnet genau diese fortdauernde ethische Bewegung, die nach Levinas vor allen moralischen Normen steht und die Quelle moralischer Normen ist.

Aus der obigen Diskussion können wir zusammenfassen, dass der Begriff des „Nicht-Ort“ im Großen und Ganzen eine Bewegung der Aufhebung der Inter-essenz des Subjekts bedeutet, während das rationale Ego als cogito zu einem ethischen Ego umgestürzt wird. Das ethische Subjekt macht sein eigenes Wesen oder Sein zunichte, um die Last der Existenz anderer tragen und die Bedürfnisse anderer befriedigen zu können sowie immer vorsichtig sein zu können, Anderen nicht mit Gewalt zu begegnen. In diesem Sinne wird das „Nicht-Ort“ Subjekt unersetzbar und ethisch. Jetzt können wir zusammenfassen, dass sich die „Nicht-Ort“-Subjektivität und die Menschlichkeit bei Levinas um eine Nichtung von Wesen und Sein handeln, denn wenn sie im Mittelpunkt stehen, führen sie zu einem geschlossenen System, in dem die Anderen tendenziell der Gewalt ausgesetzt sind. Die „Nicht-Ort“ Subjektivität setzt sich selbst durch die Negation aus⁶³ und öffnet die Möglichkeit weiter für eine unendliche Verantwortung und für das Gute. Dabei bedeutet diese Unendlichkeit NICHT an ein Ziel zu kommen, sich NICHT bei einem Ziel zu beruhigen, d. h. weder bei einem Äußeren (z. B. „Paradies“, eine endrealisierte Utopie) noch bei mir selbst als „Identität“. In diesem Sinne sagen wir, dass die Utopie also immer eine Bewegung nach der Menschlichkeit ist.

⁶³ JS. S.304

4. Kritik an der Ontologie

Aus der Sicht von Levinas hat die westliche Philosophie mit ihrer Tendenz zur Totalität und zum homogenen Denken und seiner Deutung sozialer Bezüge (Staat, Geschichte, Nation, Rasse usw.) immer eine Art Unterdrückung des Anderen umgesetzt. Daher ist es Levinas Philosophie, gegen eine solche westliche Tradition zu kämpfen, gegen die westliche Totalität und das homogene Denken zu kämpfen, gegen die Unterdrückung anderer zu kämpfen, um Anderen zu befreien und Anderen zu retten. Bevor wir jedoch diese westliche philosophische traditionelle Denkweise von Totalisierung und Identität kritisieren⁶⁴, bevor wir die Unterdrückung beenden, sollten wir zuerst die Wurzel dieses Denkens aufdecken: Wie ist das Denken der Totalisierung möglich? Nur wenn wir dies offenbaren und destruieren, haben wir dann die Gelegenheit, die Anderen endgültig zu befreien und zu retten.

4.1 Ontologie als „Monistische-Archē-Theorie“

Die traditionelle westliche Philosophie hat immer eine solche Idee: Die Welt (oder irgendein Bereich der Welt, einschließlich des philosophischen Denkens selbst) hat immer einen und nur einen endgültigen Anfang (Archē), Ursprung, Prinzip, und die Grundaufgabe der Philosophie ist das Streben nach dieser endgültigen Archē. Während andere Kulturen das gleiche Denken haben (z.B. im Mythischen), ist Europa insofern etwas Besonderes, als es diese „mythische“ Idee des allumfassenden Einen in die Philosophie transportierte, ja weitgehend zur Grundlage des Philosophierens machte. Das griechische Wort Archē meint jedoch nicht nur den Anfang, sondern auch die Herrschaft. Sobald man diese endgültige Archē verfolgt, hat man dann nicht nur die endgültige Grundlage für die Erklärung der Welt, sondern nach diesem endgültigen Prinzip scheinen die Menschen in der Lage zu sein, alles als eine überwältigende und allumfassende Totalität zu verstehen, die auf einem einzigen Prinzip basiert. Deswegen können wir jetzt sehen, dass, egal ob es sich um Geschichte, Land oder Existenz handelt, dessen Grund, warum es eine Totalität ist, darin besteht, dass es eine so einzigartige ursprüngliche

⁶⁴ Der Punkt, der hier geklärt werden muss, ist, dass, da die Perspektive, aus der dieser Arbeit geschrieben ist, von Levinas ist, hier das Adjektiv „westlich“ verwendet wird. Aber tatsächlich ist die egozentrische Tendenz der Vereinnahmung des Anderen generell, die offenbar weitgehend gesamt-menschlich ist und nicht auf den Westen beschränkt.

Archē hat, die die alten Griechen von Anfang an suchten und die die Philosophie immer verfolgt. Dies führt zu diesem sogenannten monistisch-totalen Denkmechanismus. Gleichzeitig betrachtet die darauf basierende Totalität-Philosophie ihn als die ultimative Bedeutungsquelle und assimiliert und eliminiert somit den Anderen außerhalb der Totalität.

Während der gesamten Geschichte der westlichen Philosophie können wir sehen, dass fast alle Philosophen zu Beginn ihre eigenen einzigartigen Einblicke in das ursprüngliche Problem haben: Wasser, Feuer, Atome, absoluter Geist, Wille zur Macht ... aber im Großen und Ganzen ist der wichtigste Anfang die Existenz. Dazu sagte Heidegger in *Zur Sache des Denkens*, dass seit Beginn der Philosophie und aufgrund dieses Anfangs sich das Sein von Seienden als Grundlage gezeigt hätte. Diese Grundposition des Seins in der traditionellen westlichen Philosophie wird von Levinas bemerkt. In *TU* schrieb er: „Das Gesicht des Seins ... konkretisiert sich im Begriff der Totalität. Dieser Begriff beherrscht die abendländische Philosophie.“⁶⁵ Offensichtlich basiert in einer solchen westlichen Philosophie alles auf dem Sein, alles kann darauf reduziert werden. Hier gibt es nur die Totalität und keine Unendlichkeit, nur das Selbst und keinen absoluten Anderen, der nicht auf das Selbst reduziert werden kann. Die Möglichkeit des Anderen, der absolut Andere ist, wird von Anfang an und im ursprünglichen Sinne negiert. Um Anderen vollständig zu retten und die Andersheit anderer zu respektieren, ist es daher notwendig, nicht nur alle Arten von Totalitäten aufzulösen, sondern auch die wesentliche Position des Seins zu destruieren und, was noch wichtiger ist, die Prämisse zu destruieren, die die Totalität ermöglicht, nämlich das Monistische-Archē-Denken. Mit anderen Worten, die Destruktion der Totalität sollte auf die Destruktion des Monismus vertieft werden. Nur so kann der Andere wirklich möglich sein. Es ist eben diese Destruktion, die eine der letzten Aufgaben von Levinas Philosophie darstellt.

In dem mittelfristigen Denken, das durch *Totalität und Unendlichkeit* repräsentiert wird, destruierte Levinas die Originalität, die Einzigartigkeit und die Einheit der Archē in der traditionellen westlichen Philosophie durch Pluralität oder Pluralismus, um die Totalität weiter zu destruieren. Das heißt, es ist notwendig, die Einzigartigkeit, Innerlichkeit und Irreduzibilität jedes Individuums festzustellen - es kann nicht auf irgendeine Art von Totalität reduziert werden.

⁶⁵ TU. S.20

Jedes Ego, jede Innerlichkeit und jede Subjektivität sollte als neuer Ursprung oder absolute Archē etabliert werden, um einen wahren Pluralismus zu etablieren, dann die Einheit aufzulösen und schließlich die Totalität zu brechen.

Bevor wir jedoch diskutieren, wie Levinas diese Monistische-Archē-Theorie destruiert, werfen wir zunächst einen Blick darauf, was zwischen Sein und Seienden geschieht, wenn die westliche Tradition das Sein als Ursprung, Grundlage und Prinzip von Seienden behandelt.

4.2 Totalisieren der Ontologie als Gewalt gegen die Seienden

Wie wir zuvor gesagt haben, integriert das Sein als Archē alle Seienden in eine Totalität, als Totalität bildet es die Grundlage und den Grund für alle Seienden. Das Intelligible der Ontologie stellt ein System von kohärenten Beziehungen dar, die Darstellung des System kommt vor dem Subjekt, mit anderen Worten, das Subjekt tritt in diese Ordnung, in diese Relationen ein. In diesem System ohne Vielheit ist der Wille des Subjekts rationaler Wille, und in den zweckrational etablierten Institutionen wird eine unpersönliche Vernunft objektiv und faktisch. Jedes Individuum ist aus der Totalität des Seins gesetzt, zu der alle Anderen gehören, und der Wille oder die Selbstheit eines jeden besteht von Anfang an darin, das Universale oder das behauptete Vernünftige zu wollen, d. h. seine eigentliche Partikularität zu verneinen. In einer solchen Totalität des Seins gibt es keine Pluralität oder die Einzigartigkeit der Person. Wie Levinas in den Theorien von Hegel und Spinoza gesehen hat, zielt die Intention der Ontologie/des Idealismus letztlich auf die Identifikation von Wille und Vernunft ab, während der Sinn des Individuellen und des Persönlichen mit der pathetischen Erfahrung der Menschheit im Universalen verschwindet, das ihnen Gestalt geben soll.⁶⁶ In diesem Sinne stellt das Sein als Totalität auch die Quelle der Sinne alles einzelnen Individuums dar. In diesem Sinne behauptet Levinas, dass den Sinn jedes Individuums, der außerhalb der Totalität unsichtbar ist, die Individuen von dieser Totalität erhalten würden.⁶⁷ Das heißt, in der Totalität des Seins verliert jedes einzelne Individuum seinen einzigartigen Sinn und wird auf einen Teil der Totalität reduziert. Nur der endgültige und letzte Sinn ist entscheidend. Die gegenwärtige Einzigartigkeit jedes Einzelnen opfert ihre eigene Individualität und Bedeutung für diesen

⁶⁶ TU. SzS. 313-316

⁶⁷ TU. S.20

endgültigen Sinn der Totalität unaufhörlich. Die Individualität jedes Seienden wird gelöscht, und nur das Sein als Totalität ist die Quelle des Sinns, und letztendlich existiert nur die Totalität. Darüber hinaus werden wir aus einer anderen Perspektive auch sehen, um ein Seiende zu verstehen, da das Sein als die Archē und als die Quelle des Sinns von allem betrachtet wird, muss das europäische Denken unweigerlich über das Seiende selbst hinausgehen, es transzendieren und die Totalität, die als Quelle seiner Bedeutung gilt, begreifen. Das heißt, indem man den Sinn jedes einzelnen Seienden auf den Sinn des Seins oder der Totalität reduziert, kann man es wirklich verstehen und begreifen. In diesem Sinne löscht die totalisierende Ontologie nicht nur die Individualität jedes Seiendes, sondern auch ihren eigenen Sinn.

Diese gewalttätige Tendenz können wir in den Gedanken von Hegel, Husserl und Heidegger konkreter begreifen.

Wenn man nach Hegels Meinung in *Phänomenologie des Geistes* die Bedeutung jedes Seienden verstehen will, muss man über dieses Seiende hinausgehen und vom absoluten Geist ausgehen und ihn als Grundlage und Prinzip nehmen, weil sich alle Dinge für den absoluten Geist entwickeln und verwirklichen. Die Vielfalt einzigartiger Seienden, denen man unmittelbar, empirisch begegnet, werden gelöscht/negiert, und das einzige, was übrig bleibt und zählt, ist ihre Identität, die sie ihrer Position im Ganzen verdanken – und die sich im Ganzen des Seins auflöst.⁶⁸

In Husserls transzendentaler Phänomenologie werden jene Gegenstände oder die Welt, die als Noema gelten, letztendlich als die Leitung der Konstitution des Bewusstseins verstanden. Daher befindet sich alles und sogar die ganze objektive Welt im transzendentalen Bewusstsein, sie sind nichts weiter als einfache Komponenten in der spezifischen transzendentalen Subjektivität. Auf diese Weise wird das transzendente Bewusstsein zur Totalität, die alles konstituiert und alles umfasst, und es scheint nichts außerhalb davon zu geben.

Bei Heidegger wird das Sein nicht mehr als eine Art von Seiendem (wie absoluter Geist oder transzendentes Bewusstsein) betrachtet, noch ist es eine Qualität, die mit dem Seienden eng verbunden ist, sondern vielmehr als die Operation der Erschlossenheit selbst oder genauer

⁶⁸ JS. S.230

gesagt als die doppelte Operation der Erschlossenheit und des Verdeckens. Als Levinas Heidegger in den Kontext seiner Phänomenologie stellte, betonte Levinas die Erschlossenheit des Seins. Das Sein geht auf und beleuchtet. In *TU* schreibt er, dass das Sein des Seienden ein Leuchten, ein Lichten, ein freigebendes Aufgehen sei.⁶⁹ Als Licht, als Erschlossenheit eröffnet das Sein einen Horizont, es ist sogar die Erschlossenheit dieses Horizonts selbst. Alle Dinge konstituieren, erscheinen und verschwinden in diesem Horizont. Um die Seienden zu verstehen, muss man daher von der Erschlossenheit des Seins und vom Horizont des Seins ausgehen, weil nach Heideggers Meinung die Wahrheit in Bezug auf das Seiende die vorherige Erschlossenheit des Seins voraussetzt. In diesem Sinne wird das Seiende nur in dem Maß verstanden, in dem das Denken das Seiende transzendiert, um es am Horizont, vor dem es sich darstellt, zu messen.⁷⁰

Natürlich ist die Idee des konstituierenden Horizont in erster Linie husserlianisch, aber bei Husserl wird er hauptsächlich als Randbereich des Bewusstseins verstanden und nicht als die Erschlossenheit und Operation des Seins selbst. Aber auch bei Husserl ist jener Horizont als Randbereich des Bewusstseins bereits konstitutiv. Das Sein des Seienden zu verstehen (in Husserls Worten, wie Dinge konstituiert und gegeben sind) bedeutet zu verstehen, wie es in einer Weise in Bezug auf Horizont konstituiert und gegeben wird. Ob in Husserl oder Heidegger, daher ist der Horizont für die Phänomenologie wesentlich: In gewissem Sinne können wir sogar sagen, dass es dieser konstitutive Horizont ist, der die wichtigste Gemeinsamkeit der Phänomenologie selbst darstellt, ob er als Horizont des Bewusstseins, des Seins oder des Körpers in der Welt gilt. Eben dafür hat Levinas tiefes Verständnis, und er behauptet, dass die gesamte Phänomenologie, Husserl eingeschlossen, unter der Idee des „Horizontes“ stehen würde, der für sie die Rolle spielt, die im klassischen Idealismus der „Begriff“ hätte; wie das Individuum vom Konzept, so erhebe sich das Seiende von einem Grund, der über es hinausgehe.⁷¹ Tatsächlich scheint es mir nicht genug für Levinas zu sein, dies zu behaupten, denn der Horizont ist nicht nur der Grund, aus dem sich das Seiende erhebt, sondern vielmehr die Seinweise des Seienden: Das Sein des Seienden ist immer das horizontale Sein, immer Sein

⁶⁹ TU. S.54

⁷⁰ TU. S.53

⁷¹ TU. S.53

in Form vom konstitutiven Horizont, nicht nur in-Horizont-Sein.

Auch eben an dieser Stelle hat Levinas eine gewisse Gewalt vom Sein, das als Horizont, als Lichten oder als Ergeschlossenheit gilt, gegen die Seienden bemerkt, nämlich die Neutralisierung des Seienden. Dies ist so, da aus der Perspektive dieses phänomenologisch konstitutiven Horizont, wie wir vorher schon gesagt, man über ein Seiendes hinausgehen oder quasi transzendieren und aus seinem Horizont seinen Sinn begreifen muss, um es zu verstehen. Allerdings verwandelt sich das Sein des Seienden im Horizont in Verstehbarkeit. Laut Levinas heißt dies, sich dem Seienden von Sein her nähern, es zugleich sein lassen und begreifen. Im Sein, im lichten Horizont „schattet“ sich das Seiende „ab“, und hat dabei sein Gesicht verloren. Das heißt, wenn man aus dem Horizont ein Seiende zu begreifen versucht, taucht eine gewalttätige Situation auf: Im Horizont verrät sich das Seiende in gewisser Weise, wobei es das Sein des Seienden verliert und als Begriff erscheinen wird, um die Angriffspunkte zu bieten.⁷²

Unter diesem Gesichtspunkt, ob als absoluter Geist, als Horizont oder als universelles Licht, wurde das Sein immer als eine Totalität verstanden. Daher hat es für die Seienden eine totalisierende Gewalt: Dies ist eine Art von Gewalt, die die Einzigartigkeit jedes Seienden auf die Totalität reduziert. Dies ist eine Art von Gewalt, die die Vielfalt oder den Pluralität multipler Seienden zur monistischen Einheit reduziert. Diese Gewalt ist das Wesen und Schicksal der monistischen Philosophie. Es hat eine solche Denkweise: Es gibt nur eine einzigartige Archē, die alles kontrolliert und regiert. Dies ist die Gewalt der Ontologie als Kern- und Grundmodell der westlichen Philosophie.

4.3 Identifizieren der Ontologie als Gewalt gegen die Anderen

Hervorzuheben ist, dass diese Art von Ontologie als Monismus, ihre Gewalt nicht nur in der Totalisierung des Seienden zeigt, sondern auch gegen die Anderen, nämlich durch Totalisierung als Identifikation, die die Anderen auf das Selbe reduziert. Wie wir bereits erwähnt haben, hat die Ontologie, weil sie monistisch ist, weil sie nur erkennt, dass es eine einzigartige Archē gibt, die Anderen bereits von Anfang an gelöscht und keinen Platz für die Möglichkeit von Anderen

⁷² TU. S.52

gelassen. Aus diesem Grund ist die Ontologie dann keine Beziehung zum Anderen selbst, sondern die Reduktion des Anderen auf das Selbe. Diese Thematisierung und die Konzeptualisierung bedeuten keinen Frieden mit dem Anderen, sondern Unterdrückung oder Besitz des Anderen.⁷³ In diesem Sinne glaubt Levinas, obwohl einige Philosophen in der traditionellen westlichen Philosophie vorgeschlagen haben, die Anderen aus einer ethischen Perspektive zu behandeln, Kant beispielsweise glaubt, dass Menschen eher als Zweck als als Mittel behandelt werden sollten, ist diese ethische Beziehung zu anderen jedoch immer noch nicht die Beziehung mit der höchsten Priorität zu Anderen. Im Vergleich dazu werden die ontologische Beziehung und die kognitive Beziehung als die erste angesehen. In diesem Sinne müssen wir auch den Rationalismus erneut prüfen. Es ist offensichtlich, dass es viele Theorien über Gerechtigkeit in sozialen Beziehungen, die die Bedürfnisse dieser oder jener sozialen Klasse repräsentieren, gibt. Gleichzeitig fordern die Menschen auch ein ideales moralisches Bewusstsein oder eine universelle Gerechtigkeit und überschreiten damit verschiedene relative Konzepte, um bestimmte absolute Gesetze zu bilden, und es ist dann Rationalismus entstanden. Allerdings verursacht Rationalismus auch negative Auswirkungen, da er zumeist zur Totalität und Identität der theoretischen oder kognitiven Ebene führt: Universelle Rationalität schließt Individuen und Besonderheiten aus. Obwohl der Rationalismus nach einer Utopie der Humanität, die sich um Idealität und Universalität entwickelt, strebt, kann er als guter Wunsch zu Unmenschlichkeit führen: die Entfremdung des Selbst und die Versklavung des Anderen. Daher ist er für Levinas unpersönlich, er schreibt: „Die Universalität präsentiert sich als unpersönliche, und darin liegt eine andere Unmenschlichkeit.“⁷⁴

Deshalb betonte Levinas, dass Ethik die erste Philosophie ist. In unserer Beziehung zum absoluten Anderen geht die Ethik dem Sein des Seienden voraus. Nur durch Ethik können wir die Andersheit von Anderen erhalten und respektieren. Im Gegenteil, die Identifikation und die Totalisierung von Anderen zusammen bilden die Gewalttätigkeit der traditionellen westlichen Ontologie.

⁷³ TU. S.55

⁷⁴ TU. S.56

5. Humanismus des anderen Menschen: Utopie des Menschlichen

5.1 „Transzendenz“: Priorität im Bezug auf Anderen

Ganz am Anfang von *Totalität und Unendlichkeit* schreibt Levinas: „Das wahre Leben ist abwesend.‘ Aber wir sind auf der Welt.“⁷⁵ Diese beiden Sätze stammen aus der Umschreibung eines Gedichts in Arthur Rimbauds Gedicht im *Une saison en enfer*. Der Originaltext des Gedichts ist „La vraie vie est absente. Nous ne sommes pas au monde.“ Nach Rimbaud ist das wahre Leben abwesend, wir sind nicht auf der Welt. Allerdings wird das wahre Leben bei Levinas als die Beziehung mit Anderen betrachtet. Gleichzeitig ist das absolut Andere der Andere⁷⁶, der mir nicht anwesend sein könne, nämlich könne der absolute Andere nicht von Selben in die Welt der Selben integriert oder internalisiert werden. In diesem Sinne ist das wahre Leben abwesend. Jetzt sieht man die Situation: es gibt eine Distanz zwischen Selben, die auf der Welt sind, und Anderen, die nicht darauf sind. Es ist diese Distanz, die den Grund für die Entstehung der Metaphysik darstellt. Für Levinas führt die Ferne zu einem unendlichen Begehren, während das unendliche Begehren nach dem Anderen Metaphysik ist. Auf dieser Grundlage möchte ich jetzt auf den Begriff „Transzendenz“ konzentrieren und versuchen, seine Bedeutung zu interpretieren, und zwar im Zusammenhang des Begriffs des unendlichen oder metaphysischen Begehrens.

5.1.1 Bruch mit der Totalität: Transzendenz als die Trennung und die Ungleichheit

Wie wir durch die vorangegangene Ausarbeitung gesehen haben, ist das Selbe als ursprünglicher Egoismus in Levinas' Sicht eine Trennung, eine ursprüngliche Selbigkeit, und die Weise, sich zu identifizieren. Als Ich ist das Selbe in der Welt bei sich zu Hause, nämlich als ökonomische Existenz. Dabei befriedige ich einerseits mein materielles, befriedigbares Bedürfnis, indem ich die Anderen absorbiere (wie im Leben im Genuss); andererseits heißt derselbe bleiben, sich etwas vorstellen.⁷⁷ Aufgrund der wesentlichen Korrelation von Intelligibilität und Vorstellung reduziert das Subjekt die Realität auf seinen gedachten Inhalt,

⁷⁵ TU. S.35

⁷⁶ TU. S.44

⁷⁷ TU. S.177

das heißt, sie führt sie auf das Selbe zurück.⁷⁸ Für Levinas geht der Andere dem Selben voraus, aber dennoch bedarf es des Selben, damit die metaphysische Beziehung zum Anderen sich zu ereignen vermag. Denn je ICH bin es, der Welt und Andersheit begegnet und sie verstehen will. Aber was bedeutet denn diese metaphysische Beziehung? Wie wir sehen werden, weist Levinas das Selbe auch auf einen Metaphysiker hin, der immer nach den absoluten Andere begehrt und sich transzendiert. Wenn von „dem Bruch mit der Totalität“ in diesem Sinne die Rede ist, ist es klar, dass hier es um eine spezielle Beziehung geht: Der Metaphysiker und das Andere bilden kein *Ganzes*, sie sind absolut getrennt. Mit anderen Worten, diese Korrelation dazwischen bezieht sich auf eine Unumkehrbarkeit, es gibt keine Einheit eines von außen sichtbaren Systems, das die radikale Andersheit des Anderen integrieren und damit vernichten würde. Die radikale Trennung zwischen dem Selben und dem Anderen bedeutet gerade, dass es unmöglich ist, außerhalb ihrer Korrelation zu stehen, um von dort aus die Entsprechung oder Nicht-Entsprechung dieses Hin und Her zu registrieren. Umsonst fänden sich dann das Selbe und das Andere unter einem gemeinsamen Blick vereint, und der absolute Abstand, der sie trennt, wäre aufgehoben.⁷⁹ Die Beziehung als Trennung, oder wie Levinas selbst gesagt die „Beziehung ohne Beziehung“⁸⁰: Beziehung zwischen dem Selben und dem Anderen. Wir haben diese Trennung im Kapitel über den Genuss erwähnt: Einerseits ist der Genuss auf die ihn nährende/n Welt und Objekte angewiesen, andererseits gibt es die Trennung zwischen dem Subjekt und dem, was es genießt. Diese duale Struktur umreißt das Wesentliche dessen, was wir die Genussbeziehung nennen. Dadurch löst sich das Subjekt in der Beziehung mit dem Nährenden aus der Beziehung ab und absolviert sich. Eigentlich beschreibt jede Analyse der Beziehungen, die sich im Rahmen des Selben entfalten, eine einzigartige Trennung. Die Struktur dieser Trennung ist nicht dieselbe wie die bei jeder anderen Relation, sondern zugleich Abstand zwischen den Termini und ihre Einheit. Dazu sagt Levinas: „In der Trennung hält die Einheit der Termini ihre Trennung in einem ausgezeichneten Sinne fest. In der Beziehung löst sich das Sein aus der Beziehung ab, absolviert sich; es ist in der Beziehung abgelöst, absolut.“⁸¹ Diese „Beziehung ohne Beziehung“ ist die Voraussetzung für Transzendenz, die sich sowohl auf die

⁷⁸ TU. SzS. 177-178

⁷⁹ TU. S.39-40

⁸⁰ TU. S.427

⁸¹ TU. S.151

absolute Exteriorität als auch auf die Ungleichheit bezieht.

Jetzt kann man zusammenfassend eine Unterscheidung machen: Zuerst ist die NICHT-Beziehung, zum Beispiel die Trennung und der Genuss des Selbes. Das Selbe lebt in seinem Element und bezieht sich auf Anderen und mittels seines Selben genießt es es: das wieder ohne Beziehung. Es eignet sich den Anderen nicht aufgrund irgendeiner Beziehung des Genusses an, sondern aufgrund seiner intentionalen Sozialbeziehung, die sozusagen das Material liefert, das dann der Genuss, der selber nicht bezieht, „verarbeiten“ kann. Kurz gesagt, im Rahmen des Selben vollzieht sich die NICHT-Beziehung, das Selbe ist schlechthin egozentrisch. Die Zweite ist eine Beziehung, die sich immer auf anderen bezieht, zum Beispiel die Homogenisierung des Seins oder der Einheit in der Ontologie. Die Dritte ist die „Beziehung ohne Beziehung“, die eine einzigartige Beziehung der nicht-beziehenden (der Selben) in der Transzendenz ist, d. h. Überschreiten des je Selben, aber nicht in der Weise wie die Ontologie, nämlich in Richtung auf ein identisches Sein, das doch nur wieder der Spiegel eines existenziellen Selbst wäre, sondern in der Metaphysik und mit der Exteriorität: Als unendliches Begehren nach den/m Anderen.

5.1.2 Transzendenz als Begehren und Unendlichkeit

Wie gesagt, für Levinas ist das unendliche Begehren nach dem Anderen Metaphysik, und im Gegensatz zum Bedürfnis vermöchte nichts das dorthin strebende Begehren zu befriedigen. Hier muss man darauf achten, dass die übliche Analyse des Begehrens dem einzigartigen Anspruch des metaphysischen Begehrens nicht gerecht zu werden vermag, weil sich die gewöhnliche Deutung davon immer auf ein Bedürfnis bezieht, das man zu befriedigen vermag, z.B wenn ich Hunger habe, dann esse ich das Brot. Wenn ich die Gegenstände genieße, um mich an ihnen zu sättigen, dann geht gerade dadurch ihre Andersheit in meiner Identität, der Identität des Denkenden oder Besitzenden, auf. In diesem Sinne wird das Bedürfnis als unvollständiges Seiendes betrachtet, ihr gemäß ist es seinem Wesen nach Nostalgie, Heimweh.⁸² Im Gegensatz dazu trachtet das metaphysische Begehren nicht nach Rückkehr, sondern immer nach einem fremden Außersich. Das Bedürfnis ähnelt dem metaphysischen Begehren nur in der

⁸² TU. S.36

Enttäuschung der Befriedigung oder in der Erregung der Nicht-Entfüllung und des Verlangens, die das Eigene der Lust ausmacht. Das Begehren ist Begehren des absolut Anderen, der absolut ist, weil er von mir aus nicht zu fassen ist - weil er getrennt ist, weil er selbst ein unzugängliches Selbes ist, das ALS SOLCHES nicht in einer Beziehung zu mir und anderen Anderen steht. Daher die Transzendenz als „unmögliche“, nicht fest-zustellende unendliche „Beziehung“, die stets asymmetrisch ist (der „hohe“ Andere). Es ist Begehren ohne Befriedigung, das gerade unendlich ist und darum die Ferne, die Andersheit und die Exteriorität versteht.

Levinas argumentiert, dass diese metaphysische Beziehung der Trennung, die Beziehung des Ich mit dem Begehrten, die Beziehung des Selben mit dem Anderen, eine formale Analogie zu der Beziehung zwischen *res cogitans* und der Unendlichkeit Gottes hat, die Descartes in seiner Dritten Meditation erwähnt. Was Levinas an diesem Teil von Descartes' Argument interessiert, ist die Idee, dass das menschliche Subjekt eine Idee der Unendlichkeit hat, und diese Idee ist laut der Definition ein Denken, das mehr enthält, als gedacht werden kann. An dieser Stelle unterhält das „Ich denke“ mit dem Unendlichen, das es in keiner Weise enthalten kann und von dem getrennt ist, eine Beziehung, die „Idee des Unendlichen“ heißt. Die hat das Außergewöhnliche, dass ihr *ideatum* die Idee überschreitet.⁸³ Es gilt zu betonen, dass das *ideatum* sich von dem Gegenstand der Idee unterscheidet, nämlich bezieht sich der Gegenstand immer nur auf das, was durch die Idee völlig begriffen werden könne, oder mit den Worten von Levinas, auf eine Angleichung zwischen der Idee und der Sache, während das *ideatum* das meint, was nicht völlig begriffen werden könne und immer der Idee überfließt. Deswegen kann man sagen, dass beim Denken in die Unendlichkeit das Ich von Anfang an mehr denkt als es denkt. Es ist diese formale Struktur eines Denkens, das mehr denkt, als er denken kann, das einen Überschuss in sich trägt, das Levinas fasziniert, weil sie die Umrisse einer Beziehung zu etwas skizziert, das immer über meine Vorstellung von ihm hinausgeht. Das cartesianische Schema von der Beziehung zwischen *res cogitans* und dem Gott durch die Idee des Unendlichen liefert Levinas ein Modell einer Beziehung zwischen zwei Begriffen, die auf eine Asymmetrie beruht. Jetzt sieht man, dass die Idee des Unendlichen darin besteht, das Unbegreifbare zu begreifen und dennoch sein Wesen als Unbegreifbarkeit zu garantieren. Dazu sagt Levinas, „die

⁸³ TU. S.61

Transzendenz des Unendlichen im Verhältnis zum Ich [...] für seine Unendlichkeit selbst das Maß abgibt. Der Abstand, der ideatum und Idee trennt, macht den eigentlichen Inhalt des ideatum aus.⁸⁴ Das heißt, das Unendliche ist absolut anders, während das Transzendente als ideatum unendlich ist. In diesem Sinn lässt sich Zusammenfassend sagen, dass sich das Begehren durch die Idee des Unendlichen ereignet, und als das Begehren des Unendlichen, das vom Begehrenwerten geweckt wird.

5.1.3 Transzendenz ist nicht die Negativität

Außer der metaphysische Beziehung der Trennung benutzt Levinas noch anderen Begriff, nämlich die „Negativität“, um die Transzendenz noch klarer zu erläutern. Er behauptet, dass die Bewegung der Transzendenz von der Negativität verschieden sei. Inwiefern ist sie anders? Bevor wir diesen Unterschied analysieren, sollten wir zunächst die Konnotation der Negation aus Levinas' Sicht interpretieren. Nach Levinas' Ansicht ist die Negativität ein ökonomischer Sachverhalt. Es handelt sich um eine Art partielle Negation, die uns schon einmal im Kapitel über Genießen begegnet ist, und zwar bleibt die in der Aneignung und im Gebrauch praktizierte Negation bei der ökonomische Existenz immer auf einen Teil beschränkt, weil der Zugriff auf die Unabhängigkeit einer Sache nichts anderes ist, als sie „für mich“ zu bewahren. An dieser Stelle gehören sie noch zur Arbeit, haben ein Ziel und entsprechen einem Bedürfnis. Diese Negation durch die Arbeit und den Gebrauch wirkt gleich wie die Negation durch die Vorstellung, nämlich das Realisierung des Zugriffs oder des Begreifens. Sie beruhen auf der Bejahung oder streben sie an: Sie können.⁸⁵ Das heißt, die Bewegung der Negation setzt eine Bestätigung eines Seienden voraus, das zu Hause ist: Es verwandelt die Welt durch die Arbeit (eine partielle Negation), während die Welt, die von der Arbeit verwandelt wird, ist für es Stützpunkt (eine gewisse Bejahung).⁸⁶ Deswegen gehört die Negation immer noch zur „Seinsordnung“, weil der Widerstand noch im Inneren des Selben ist, und das Verneinende und das Verneinte miteinander verbunden sind. Sie kommen zusammen wie zwei Seiten einer Münze, sie bilden ein System, eine Totalität. In diesem Sinne ist jede Negativität nur das Agens

⁸⁴ TU. S.60-61

⁸⁵ TU. S.284

⁸⁶ TU. S.47

des Systems, das sich hinter dem Verneinten versteckt und über das sich das Selbe oder das Ich ausdrückt. Eben in diesem Sinne ist Levinas gegen die dialektische Logik, die er als Teil der westlichen philosophischen Tradition ansieht. Er stellt den Standpunkt in Frage, dass eine Kritik ausschließlich auf der Negation aufbauen soll.

Außerdem möchte ich hier über den Vergleich zwischen der Negativität und dem „Nicht“ im Begriff „Nicht-Ort“ sprechen, um den Unterschied herauszustellen. Mit Hilfe von Descartes' Gedanken sehen wir, dass die Negativität sich im Zweifel manifestiert. Obwohl die Negation von etwas immer noch eine Affirmation davon sein wird, scheint in dieser spiralen Bewegung der Negation das *Cogito* oder die Negation selbst immer tiefer und tiefer in den Abgrund der Negation fallen, ohne in der Lage zu sein, einen Halt finden zu können, der auf die Bejahung hinweist, oder das Ganze, das durch die Bewegung der Negation entstanden ist, zu brechen. Denn nicht Ich sondern der Andere kann „Ja“ sagen, von ihm kommt die Bejahung, während der Andere am Anfang der Erfahrung ist.⁸⁷ Diese Erfahrung wird nicht innerhalb der Welt von Selben, sondern ist die ursprüngliche Erfahrung meiner Begegnung mit dem Antlitz von Anderen, die auf Exteriorität hinweist. Dazu kommen wir gleich. Genau auf diese Bejahung weist das „Nicht“ im Begriff „Nicht-Ort“ hin. Das „Nicht“ vermittelt nicht einfach eine Bedeutung der Negation, sondern einen Vorgang, das Wesen des Seins aufzugeben und ethisch für die Anderen verantwortlich zu sein: d.h. das ethische Subjekt macht sein eigenes Wesen oder Sein zunichte, um die Last der Existenz anderer zu tragen und die Bedürfnisse anderer befriedigen zu können. Der Begriff bezeichnet genau diese fortdauernde ethische Bewegung. Das heißt, im Gegensatz zur Negativität sucht das „Nicht“ im Begriff „Nicht-Ort“ nach einer Affirmation jenseits der Negation, oder besser gesagt, bezieht sich schon auf eine Affirmation von Anderen.

Nach der Analyse der Negativität kommen wir jetzt zur Beziehung zwischen Negativität und Transzendenz. Die allgemeine negative Beziehung bezieht sich immer auf zwei verschiedene Gegenstände, die einander entgegengesetzt sind. In diesem Sinne kann man normalerweise den eine mehr oder weniger verstehen, indem man den andere negiert. Allerdings ruft das Unendliche das Endliche nicht durch den Gegensatz hervor. Die Konstitution der dialektischen

⁸⁷ TU. SzS. 130-131

These oder Antithese gilt hier nicht mehr, weder das getrennte Seiende (die Innerlichkeit des Genusses) noch das unendliche Seiende (die Exteriorität der Transzendenz) ereignen sich als antithetische Termini, denn dies führt zu einem System, das die Exteriorität zerstört, außerdem befindet sich die Bewegung der Trennung nicht auf derselben Ebene wie die Bewegung der Transzendenz.⁸⁸ Deswegen vermag die metaphysische Bewegung einerseits nicht von der Isolierung des von Unendlichen getrennten Seienden durch bloßen Kontrast hervorgerufen zu werden, andererseits handelt es sich hier um eine absolute Exteriorität, nämlich die Andersheit der Anderen, die metaphysische Andersheit, während der Andere im Horizont der metaphysischen Beziehung absolut und unendlich ist. Hier sollten wir wieder die Unterscheidung zwischen dem „Begreifen“ und der „Idealisierung“ in Bezug auf eine Inadäquatheit erwähnen: Als die absolute Exteriorität könne die metaphysische Andersheit nicht durch die Negativität begriffen werden, während die Idealisierung eine Transzendenz, Übergang zum absolut Anderen ist. Das heißt, die metaphysische Andersheit übersteigt gerade das Begreifen und geht über den Begriff hinaus.

5.1.4 Resümee

Jetzt will ich zum Schluss den Begriff „Transzendenz“ in Bezug auf die Trennung, Unendlichkeit und Negativität zusammenfassen. Die Idee des Unendlichen geht nicht auf die Negation des Endlichen zurück, weil die Negativität unfähig ist, Transzendenz zu werden. Darüber hinaus bezieht sich die Transzendenz auf eine Beziehung zu einem absoluten Anderen, der von mir unendlich entfernt ist. Trotz dieses unendlichen Abstands zerstört die Trennung allerdings die Beziehung nicht, und umgekehrt: Einerseits wird die radikale Andersheit des Anderen nicht durch die Identifikation des Selben, d. h. die Trennung (*séparation*), vernichtet, andererseits wird diese Beziehung nicht zur Verpflanzung des Ich in das Andere und zur Vermischung mit ihm, dadurch ist die Identität des Selben, der Selbstheit nicht abgebrochen. Diese Beziehung wird von Levinas Metaphysik genannt.

⁸⁸ TU. SzS. 212-213

5.2 Das Antlitz

5.2.1 Das Antlitz und die Unendlichkeit: Ethische Beziehung des „Von-Angesicht-zu-Angesicht“ als eine ursprüngliche Verbindung zwischen Selbst und Anderen

Laut Levinas ist das Antlitz gegenwärtig in seiner Weigerung, enthalten zu sein. In diesem Sinne kann es nicht begriffen oder umfasst werden.⁸⁹ Die allgemeine Andersheit des Gegenstandes wird jedoch durch Verstehen oder Erfassen von Selbst in der Identität des Ich eingewickelt.⁹⁰ In diesem Sinne sagen wir also, dass das, was der Andere ist, keine relative Andersheit ist - diese Relativität bezieht sich auf eine Art von Gemeinschaft, in der die Termini verglichen und somit durch ihre Unterschiede miteinander verbunden werden. Mit anderen Worten, diese Termini oder Gegenstände erhalten ihre Bedeutung durch ihr Nebeneinander in der Gemeinschaft, was Levinas die „seitliche“⁹¹ Bedeutung der Dinge nennt, und nicht eine gegenseitige Beziehung. Wir werden diese Beziehungen von „Von-Angesicht-zu-Angesicht“ später ausführlich erläutern. Hier hängt die Andersheit des Anderen nicht von irgendeiner Qualität ab, die ihn von mir unterscheiden würde. Denn eine Unterscheidung dieser Art würde zwischen uns gerade jene Gemeinsamkeit voraussetzen, die die Andersheit schon vernichtet. Im Gegenteil, die Andersheit des Anderen ist eine totale Andersheit, dank derer ein Seiende sich von sich her präsentiert. Aber diese totale Andersheit deutet nicht auf ein absolutes Intervall hin, als ob ich mich dadurch vollständig von Anderen trennen könnte; vielmehr gibt es eine vorgängige Beziehung zwischen dem Anderen und mir, nämlich eine ethische Beziehung. Lassen Sie uns diese Beziehung einen Schritt weiterführen und erklären: Darin bleibt der Andere unendlich transzendent, unendlich fremd. Diese totale Andersheit, diese absolute Differenz wird nur durch die Sprache gestiftet. So kann nur die Sprache wirklich eine Beziehung zwischen Termini realisieren, die die Einheit der Gattung aufbrechen. Die Termini, die Gesprächspartner, lösen sich aus der Beziehung ab oder bleiben absolut in der Beziehung. In diesem Sinne definiert sich die Sprache, die als eine Beziehung zwischen getrennten Termini gilt, vielleicht als das eigentliche Vermögen, die Kontinuität des Seins zu durchbrechen. So ist

⁸⁹ TU. S.277

⁹⁰ Beim Verstehen oder Erfassen des besonderen Seienden fallen Idee und Begriff mit der Erfahrung zusammen. TU. S.269

⁹¹ TU. S.274

die Gegenwart des Anderen zwar wegen ihres unbegreifbaren Charakters schwer zu beschreiben, aber durch die „Rede“⁹² ist man besser in der Lage, eine besondere Beziehung zu dem Anderen herzustellen, der im Wesentlichen transzendent bleibt.

Bei der weiteren Erläuterung der Bedeutung von Sprache bezieht sich Levinas auf zwei verschiedene Konzepte: „Reden“ und „Gesagte“⁹³ - Levinas beschreibt eine Situation: Der Andere kann sich mir als Thema in einem Reden darstellen, aber seine Gegenwart verschwindet nicht in seinem thematischen Status. Das heißt, obwohl das Wort, das den Anderen als Thema betrifft, sein ganzes Wesen zu enthalten scheint, entgeht der Andere dieser Thematisierung, wenn dieses Wort Gesagte wird und, was noch wichtiger ist, wenn der Andere der Gesprächspartner wird. Mit anderen Worten, es ist das Reden, das den Anderen fordert, das den Anderen dazu anregt, in jeder Gegenwart präsent zu sein, so dass der Andere als der immer gegenwärtige, immer präsente Gesprächspartner nicht nur nie zum Thema wird, sondern auch ständig die Bedeutung hinterfragt, die ich ihm verleihe - eine Hinterfragung, die aus dem Riss der Differenz zwischen dem Anderen als meinem Thema in der Rede und dem lebendigen Anderen als meinem Gesprächspartner entsteht. Bevor wir diese Hinterfragung weiter untersuchen, wollen wir kurz das komplexe Verhältnis zwischen „Reden“ und „Gesagte[m]“ durchkämmen: Im Gegensatz zum Gesagten hat Reden eine vorwiegend ethische Bedeutung, die dadurch verkörpert wird, dass der Redner auf eine unendliche Öffnung der Subjektivität und der Menschheit für den Anderen hinweist. Das Gesagte bezeichnet mit einem Wort die Sprache, die das Reden ausdrückt. Das Gesagte, (das aus der Partizip Perfekt Form des „Sagen“ kommt,) bezieht sich also auf das Abgeschlossene und Endliche. Dies ist eine Struktur, eine Aussage mit Nominalisierung. Es thematisiert und konzeptualisiert das Reden. Die beiden stehen in enger Beziehung zueinander und beeinflussen sich ständig gegenseitig: Das Reden, wenn es ausgedrückt wird, geht sofort in das Gesagte über. Das Gesagte drückt das Reden aus, verrät es aber auch.

Lassen Sie uns nun zu dieser Befragung vom Selbst zurückkehren. In diesem Sinne der Infragestellung sehen wir diese Art von ethischer Beziehung, die wir immer besonders hervorheben wollen, die in der Lage ist, sich sowohl aus der Beziehung abzulösen als auch in

⁹² „Die Rede stellt eine Beziehung her zu dem, was wesentlich transzendent bleibt.“ TU. S.279

⁹³ Ibid.

der Beziehung absolut zu bleiben, und die als Grundlage der Rede dient, von jeder anderen Beziehung in folgendem Sinne unterschieden: Diese Beziehung ist keine Variante der Art von Bewusstsein, deren Strahlen vom Ich ausgehen (Im Kapitel „Genießen“ sprachen wir, wenn es um die ökonomische Existenz geht, von einer zentripetalen Bewegung des Ichs, die in gewisser Weise den Strahlen ähnelt, die vom Terminus des Ichs ausgehen). Das heißt, wir sind nicht mehr auf das Selbe beschränkt und bewegen uns nicht mehr in der solipsistischen Dialektik umherwandern; stattdessen taucht in dieser ethischen Beziehung der Andere auf, der vom Terminus des Ichs absolut getrennt ist, und die absolute Exteriorität entsteht. Zugleich stellt die ethische Beziehung das Ich in Frage. Jetzt sehen wir, dass eine solche Infragstellung möglich ist, weil sie genau vom Anderen ausgeht. Das heißt, der absolute Andere, der mir völlig fremd ist, dessen Gegenwart nicht in die Sphäre des Selben eintritt, diese Gegenwart, die überfließt über diese Sphäre hinaus, als ein „Unendliche“, entwickelt eine neue Beziehung. Wir haben vorhin eine gegenseitige Beziehung erwähnt, die sich von einer einseitigen Beziehung auf ein Ganzes unterscheidet. Es ist jetzt der Moment, in dem diese Beziehung des „Von-Angesicht-zu-Angesicht“ ins Spiel kommt: Denn das Unendliche, als eine Art überfließende Gegenwart, vollzieht sich als Setzung *im Angesicht* des Selben.⁹⁴ Diese Setzung im Angesicht von ... , der Gegensatz schleichthin zwischen dem Selben und dem Anderen, bezieht sich auf die Exteriorität des Unendlichen. Genauer gesagt, die Idee des Unendlichen ereignet sich konkret in der Gestalt einer Beziehung mit dem Antlitz, bewahrt aber trotz dieses Verhältnisses gleichzeitig die andere eigene Exteriorität, nämlich die Exteriorität des Anderen im Verhältnis zum Selben.

Darüber hinaus können wir dieser ethischen Beziehung zwischen mir und dem Anderen aus der Perspektive des Konzepts des „Unendlichen“ vielleicht noch etwas hinzufügen. Im Allgemeinen scheinen wir daran gewöhnt zu sein, uns auf Unendliches zu beziehen, indem wir die Endlichkeit verneinen. (Wir können dies deutlich an der Schreibweise des Wortes „unendlich“ erkennen). Aber der Andere, als der unendlich Ferne, leugnet nicht schlicht und einfach das Ich als das Endliche, es gibt keine Übertragung zwischen dem Anderen und dem Ich: Denn in dieser ethischen Beziehung begrenzt der Andere in der Tat nicht die Freiheit

⁹⁴ TU. S.280

meines Selbst im negativen Sinne, sondern ruft diese Freiheit zur Verantwortung im positiven Sinne. In diesem Sinne ist das Verhältnis zum Anderen empfangene Unterweisung und friedlicher Gegensatz der Rede. Mit anderen Worten, wir können die unendliche Beziehung nicht verwirklichen, indem wir das Endliche verneinen, sondern indem wir die Positivität an der Idee des Unendlichen festhalten, nämlich den Umstand, dass das Unendliche allem endlichen Denken und jedem Gedanken des Endlichen vorausgeht, dass es Exteriorität im Verhältnis zum Endlichen ist. Eben darin liegt die Möglichkeit zum getrennten Seienden! Kraft dieser Positivität der Idee des Unendlichen ist das Seiende nicht mehr das egozentrische Getrennte (Selbe), sondern mit dem Begehren des absolut Anderen und somit nicht mehr animalisches, sondern ethisches. Die Idee des Unendlichen, das Überflossenwerden des endlichen Denkens durch seinen Inhalt des endlichen Denkens realisiert die ethische Beziehung. Jetzt können wir klarer erkennen, dass die Beziehung mit dem Antlitz, mit dem absolut Anderen, den ich nicht zu enthalten vermag, den in diesem Sinne unendlich ist, ein friedlicher Austausch ist. Das heißt, obwohl diese Idee des Unendlichen von „Von-Angesicht-zu-Angesicht“ kommt und sich im Gegensatz der Rede ereignet, bedeutet es nicht, dass der Widerstand des Anderen mir die Gewalt antut. Wir sollten betonen, dass hier nichts negativ wirkt; der Andere hat immer eine positive Struktur: eine ethische. Diese Beziehung als ethischer und friedlicher Austausch ruft mich dazu auf, auf seinen Ausdruck zu antworten.

5.2.2 Das Antlitz und die Ethik

5.2.2.1 Das Antlitz als die Manifestation καθ' αὐτό

Aber in welchem Sinne können wir sagen, dass das Antlitz von Anderen als ein Entzug meines Besitzes, meines Vermögens, kein gewaltsamer, unüberwindlicher Widerstand ist? Bevor wir diese Frage beantworten, möchte ich eine kurze Erklärung zur „Negation“ und „Gewalt“ abgeben. Wir haben bereits erwähnt, dass der Andere, als das Unendliche, nicht schlicht und einfach das Ich als das Endliche leugnet und es keine Übertragung und keinen Konflikt zwischen dem Anderen und dem Ich gibt. Es handelt sich also im Fall der ökonomischen Existenz um eine Art partielle Negation, die uns schon einmal im Kapitel über Genießen begegnet ist, und zwar bleibt die in der Aneignung und im Gebrauch praktizierte

Negation bei der ökonomische Existenz immer auf einen Teil beschränkt, weil der Zugriff der Unabhängigkeit der Sache nichts anderes ist, als sie „für mich“ zu bewahren. An dieser Stelle gehört er noch zur Arbeit, hat ein Ziel und entspricht einem Bedürfnis. Nur der Mord ist eine vollständige Verneinung des Antlitzes. Im Vergleich dazu wirkt die Negation durch die Arbeit und den Gebrauch gleich wie die Negation durch die Vorstellung, nämlich das Realisierung des Zugriffs oder des Begreifens. Sie beruhen auf der Bejahung oder streben sie an: Sie können.

Lassen Sie uns nun zu unserem Thema zurückkehren und weiter untersuchen, was ein Antlitz einzigartig macht.

Erstens, wenn es um die Erfahrung von Begegnungen mit dem Antlitz geht, teilt Levinas die Beziehungen zwischen dem Anderen und dem Ich in drei Kategorien ein: Unterwerfung, realer Widerstand und ethischer Widerstand. In der ersten Beziehung hat das Ich den Andere völlig dominiert und identifiziert. Wenn in der zweiten Beziehung der Widerstand nicht ethisch, sondern real ist, dann hätten wir eine Wahrnehmung, mit allem, was in der Wahrnehmung sich ins Subjektive wendet. Auf diese Weise würden wir im Idealismus eines Bewusstseins des Kampfes verbleiben, wo die Kraft des Widerstandes und das, was Widerstand leistet, beides zu Kräfte des Seins gehören und beide den Gesetzen des Seins unterliegen. Auf diese Weise sind beide in das Ganze des Seins integriert worden, anstatt im Verhältnis zum Anderen zu stehen. Die dritte Beziehung, der ethische Widerstand, überschreitet dann alle Skalen im Rahmen der Ontologie. Denn nicht der Schwäche des Vermögens wird in dieser Beziehung durch das Antlitz widerstanden, sondern dem Vermögen zu können. Denn das Antlitz als ein unendliches überschreitet unendlich mein Vermögen, und dadurch entgegengesetzt sich ihm nicht, sondern das eigentliche Können des Vermögens paralyisiert. Diese Disproportion zwischen dem Unendlichen und meinem Vermögen weist auf eine außergewöhnliche Möglichkeit, nämlich gerade die Unvorhersehbarkeit der Reaktion.⁹⁵ Auf diese Weise setzt der Andere dem Ich nicht eine größere Kraft entgegen, die bewertbar ist und sich infolgedessen darstellt, als sei sie Teil eines Ganzen, sondern die eigentliche Transzendenz seines Seins im Verhältnis zu diesem Ganzen, nämlich die Unendlichkeit seiner Transzendenz. Diese Unendlichkeit, die stärker ist als die vollständige Negation, ist das Antlitz. Mit anderen Worten, in meiner Begegnung („Von-

⁹⁵ TU. S.285

Angesicht-zu-Angesicht“) mit dem lebendigen Antlitz von Anderen entsteht eine ursprüngliche Erfahrung, nämlich die Erfahrung meiner Begegnung mit dem Antlitz, oder genauer gesagt, die Erfahrung, dass meinem Vermögen durch das Antlitz widerstanden wird. Durch diese grundlegende Frustration unseres Bewusstseins erfahren wir das Antlitz von Anderen. Vor allem aber rührt diese Frustration nicht von der Unfähigkeit unseres Bewusstseins und unserer Wahrnehmung her, etwas zu begreifen, das quantitativ unerreichbar ist, sondern von der grundlegenden Infragestellung und Herausforderung des Vermögen meines Bewusstseins selbst, meines Vermögen zu können.

Nachdem wir diese Eindrücke gemacht haben, können wir die Qualitäten des Antlitzes nun konkret auf drei Arten analysieren: Erstens im negative Sinne, das Antlitz ist kein physisches und reales Antlitz innerhalb der Welt, es ist kein Ding oder Objekt, d.h. es tritt vor meinem Blick als Thema nicht auf. Was ist es also? Nun kommen wir zum zweiten Punkt, nämlich das Antlitz als einzigartige Weise. Dazu behauptet Levinas, dass die Weise des Anderen, sich darzustellen, indem es die Idee des Anderen in mir überschreitet, Antlitz genannt sei. Und was hier wichtig ist, ist, dass die Einzigartigkeit dieser Weise darin besteht, dass das Antlitz des Anderen in jedem Augenblick meine Vorstellung von ihm zerstört und überflutet, es überschreitet die Idee, die nach meinem Maß und nach dem Maß ihres ideatum ist, nämlich die adäquate Idee.⁹⁶ In diesem Sinne ist das Antlitz, wenn es als dingliche Substanz zu einer Konstitution meines Bewusstseins wird, wenn es zu einer Idee wird, die von mir vollständig begriffen werden kann, nicht mehr das Antlitz eines Anderen, sondern lediglich eine physische Form oder Fassade⁹⁷, ein objektiviertes Thema. Denn das Antlitz des Anderen liegt gerade in seiner Unthematisierbarkeit, die wir bereits im vorigen Abschnitt erwähnt haben: Das Antlitz ist gegenwärtig in seiner Weigerung, enthalten zu sein. In diesem Sinne kann es nicht begriffen oder umfasst werden. Aber wie genau macht das Antlitz das, nämlich den Besitz zu verweigern und sich meinem Vermögen ethisch und gewaltfrei zu widersetzen? Daraus ergibt sich der wichtigste dritte Punkt, nämlich dass sich das Antlitz nicht in irgendeinen Qualitäten manifestiert, sondern *καθ'αυτό*.⁹⁸ In diesem Sinne wird das Antlitz nicht durch einen

⁹⁶ TU. S.63

⁹⁷ TU. SzS.275-276 Die Dinge sind uns durch die Form zugänglich und begriffen, aber zugleich verbergen sie unter der Form ihre Innerlichkeit und ihr Wesen auch.

⁹⁸ TU. S.63

konstruktiven Akt des Bewusstseins als Objekt oder Thema im Bewusstseinsfeld enthüllt und exponiert, sondern als Offenbarung⁹⁹, als ethische Epiphanie des Antlitzes¹⁰⁰, als Epiphanie der Exteriorität. Das heißt, das Antlitz ist nicht irgendeine dingliche Substanz, sondern ein grundlegendes Ereignis, nämlich sich auszudrücken. Dazu fügte Levinas noch hinzu, dass die Manifestation καθ'αὐτο darin besteht, sich uns zu sagen, sich auszudrücken, und zwar unabhängig von jeder Stellung, die man ihm gegenüber hat. Aber der primäre Inhalt des Ausdrucks ist dieser Ausdruck selbst, nämlich der ursprünglicher Ausdruck, das erste Wort.¹⁰¹ Wir müssen jedoch noch weiter auf das Antlitz als Ausdruck eingehen, um es von der Sprache im allgemeinen Sinne zu unterscheiden.

5.2.2.2 Rede und Ethik

Das ursprüngliche Wesen vom Antlitz als Ausdruck und Rede liegt nicht in der Information, die sie geben würden, d.h. das Antlitz ist keinen Wort oder Ausdruck im symbolischen Sinne der Vermittlung von Ideen und Informationen, denn wenn es so wäre, würde es notwendigerweise zu einem objektiven Symbolsystem gehören. So würde es als Sklave intentionaler Rationalität fungieren, indem es eine Übersetzungsarbeit leistet, die den inneren Gedanken nach außen universalisiert. Der wahre Ausdruck als Antlitz ist eine lebendige Gegenwart, dessen Wesen darin besteht, die Form zu zerstören. Wir haben bereits gesagt, dass die Form, unter der das Seiende als Thema dargestellt wird, das Wesen des Seienden verbirgt, denn die Form ist die Konstitution der intentionalen Tätigkeit des Subjekts, und die Manifestation in der Form ist nicht die Manifestation vom Seienden selbst, nämlich die Manifestation καθ'αὐτο, sondern die Manifestation, die sich auf die bewusste Tätigkeit eines bewussten Subjekts stützt und an ihre Gesetze und Vermögen seiner Konstitution gebunden ist. In dieser plastischen Erscheinung und dieser Unverborgenheit¹⁰², durch die etwas als etwas erscheint, verzichtet das Seiende auf seine Eigentümlichkeit und sein Wesen. Das Antlitz dagegen ist als dasjeniger, das sich manifestiert, insofern einzigartig, als es sich selbst zur Hilfe kommt. Es zerstört in jedem Augenblick die Form, die es begreifen will. In diesem Sinne präsentiert sich ein Seiendes selbst im Ausdruck,

⁹⁹ TU. S.87

¹⁰⁰ TU.S.286

¹⁰¹ TU. S.285

¹⁰² TU. S.429

und auch darin fallen die Manifestation und der Manifestierte zusammen. Mit anderen Worten, das Seiende, das sich manifestiert, steht seiner Manifestation bei, folglich bleibt es außerhalb jeder Erscheinung davon. In diesem Sinne kann man sehen, dass im Fall des Anderen Manifestation und Manifestiertes zusammen fallen, während in meinem Fall, der ich dem Anderen begegne, Manifestation des Anderen und manifestierter Anderer (in meiner Form) nicht zusammen fallen. Deswegen bedeutet diese Assistenz und mit mir zu sprechen, in jedem Augenblick das überschreiten, was an der Manifestation notwendig plastisch ist. Sich als Antlitz manifestieren heißt, sich jenseits der manifestierten und bloß phänomenalen Form durchsetzen, heißt, sich in einer Weise präsentieren, die nicht auf das Manifestierte zurückgeführt werden kann.

Dieser Akt des Bedeutens, den er wie folgt definiert, wird besonders von Levinas betont: „Was in dieser Weise die Form, die dem Selben angeglichen ist, zerstört, um sich als Anderes zu gegenwärtigen, das bedeutet oder hat einen Sinn.“¹⁰³ Sich im und durch das Bedeuten gegenwärtigen, heißt sprechen. Das heißt, Bedeuten ist nicht Geben. Das Geben bezieht sich auf eine intuitive Gegebenheit, die sich der intellektuellen Anschauung bietet, d.h. auf meine Form der Apperzeption des manifestierten Anderen: seine Phänomenalität analog zu meiner auffassenden Form. In diesem Sinne hört die Bedeutung auf, eine Signifikation des Gegenstands einer Idee zu sein, und keine ideale Wesenheit und keine Beziehung, die sich der intellektuellen Anschauung bietet, sondern dieser Akt des Bedeutens ist in erster Linie die Aktivität der Gegenwärtigen eines Signifikanten, bzw. eines Signifikanten als Anderen, der auf eine Gegenwart der Exteriorität, eine ursprüngliche Beziehung mit dem äußeren Anderen hinweist. An diesem Punkt des Gegenwärtigen der Exteriorität vollzieht das Reden oder der Ausdruck ihre Ethik.

Abschließend möchte ich im Hinblick auf diese Ethik den vorhergehenden Text zusammenfassen und einige zusätzliche Bemerkungen machen. Im ersten Abschnitt haben wir erwähnt, dass in der Beziehung des „Von-Angesicht-zu-Angesicht“ das Antlitz mich dazu aufruft, auf seinen Ausdruck zu antworten. Es ist wichtig, hier zu betonen, dass das Antlitz als die Manifestation καθ' αὐτό, als Reden und Bedeuten, für mich in erster Linie ein Ersuchen¹⁰⁴

¹⁰³ TU. S.88

¹⁰⁴ TU. S.287

ist, d.h. das Wesentliche der Sprachbeziehung ist der Aufruf, so dass ich, wenn ich einmal in dieser Beziehung des „Von-Angesicht-zu-Angesicht“ bin, mich nicht mehr heraushalten kann, ich bin bereits mit dem Anderen betroffen, und wir müssen auf diesen Anderen, der mir von Angesicht zu Angesicht gegenübersteht, reagieren. Nach Levinas' Ansicht ist es dieses ursprüngliche Band zwischen Sprache und Ersuchen, das die Ethik der Sprache verkörpert. Sprache ist in erster Linie eine ethische Beziehung zu dem Anderen. Das Antlitz, das mit mir spricht, fordert mich zu dieser ethischen Beziehung auf, die jeder Beziehung vorausgeht, sei es nun eine kognitive Beziehung oder die Genussbeziehung, die wir in den vorangegangenen Kapiteln erwähnt haben.

Wie obig gesagt, zieht uns das Antlitz in die Sprache. Abschließend möchte ich noch etwas anderes zu diesem Punkt der Sprache sagen, nämlich eine Art von „Reduktion“. Reduktion ist ursprünglich eine Methode von Husserl. Levinas, setzt sie in seiner eigenen Phänomenologie um und verleiht ihr eine einzigartige Konnotation, die sich von der von Husserl unterscheidet. Für Levinas ist die Reduktion spezifisch von „Gesagte“ zu „Reden“, was eine Rückkehr vom ontologischen Ausdruck zur ethischen Verantwortung bedeutet. Die Einzigartigkeit der Reduktion bei Levinas ist erstens darin zu sehen, dass diese Reduktion das Wissen, das in der Sprache repräsentiert wird, auf die Bedeutung vor der Sprache reduziert. Mit anderen Worten, die Reduktion kann bei Levinas als eine Bewegung angesehen werden, durch die in der Sprache festgelegte Bedeutung auf ihre ursprüngliche ethische Bedeutung reduziert werden kann. In diesem Sinne kann Levinas' Philosophie genau als Reduktion vom Gesagten auf Reden auf der Suche nach einem ethischen Sinn für die Menschheit gesehen werden. Sein Bemühen als Philosoph besteht dann in der Reduktion des Gesagten auf das Reden und in der Trennung des Ethischen vom quasi Ontologischen.

5.3 Humanismus des anderen Menschen

Jetzt sehen wir, dass das Antlitz als die Manifestation des Unendlichen gilt, und dass das „Von-Angesicht-zu-Angesicht“ als irreduzible ethische Beziehung, die den Ausgangspunkt und das Modell für jegliche Beziehung zu anderem und zum Anderen bildet, anzusehen ist. Kein Zweifel darf dabei daran gelassen werden, dass Levinas die Unterscheidung zwischen zwei

verschiedenen Anderen macht, nämlich der Andere und das Andere, und zwar bezieht sich das Andere auf das Sein als Sache oder Objekt, während der Andere die Alterität des anderen Menschen betont.¹⁰⁵ Eben der Andere ist das, was er analysieren möchte, nämlich die Seienden, deren Sein als Einzigkeit und Singularität gilt und ihre Andersheit oder Absolutheit als dasjenige, was die Möglichkeit vom ethischen Bezug stiftet. Tatsächlich beabsichtigt Levinas, einen anderen Humanismus zu finden, der auf der Revolution des klassischen Humanismus¹⁰⁶ basiert, nämlich den, wie der Titel einer späteren Schrift von 1973 lautet, Humanismus des anderen Menschen, der die anderen Menschen heraufzubeschwören sucht. Das heißt, Levinas' Humanismus weist auf etwas hin, das alle Beziehungen transzendiert, auf den absolut Fremden, der einzig ist und zu dem das Ich eine ethische Beziehung hat. In diesem Sinne handelt es sich um einen Humanismus *für* die anderen Menschen, der auf einer Erfahrung der Andersheit beruht, die nicht übertroffen oder eingeholt werden kann. Mit anderen Worten, man könnte ihn als einen Humanismus der Ver-antwortung bezeichnen, der sich buchstäblich sowohl aus der Antwort als auch aus der aufgetragenen Achtung vor den Anderen als die ethische Bewegung ableitet. Es darf jedoch nie vergessen werden, dass sich der Mensch, über den wir hier sprechen, keineswegs auf den Kollektivsingular „Mensch“ bezieht, der als Objekt reduzierbar erscheint, sondern der Humanismus hier oder die Ethik verdankt sich einer Beziehung, die stets nur eine menschliche sein und zwischen Menschen geschehen müsste. Mit den Worten Levinas' spiele sich das Sein in der Beziehung zwischen Menschen.¹⁰⁷ Was dabei gefördert wird, ist die

¹⁰⁵ „Kein Zweifel darf dabei daran gelassen werden, dass Levinas in erster Linie vom ›Anderen‹ als dem ›anderen Menschen‹ spricht, dass er nicht an das ›Andere‹ im Sinne eines ›Außens‹ denkt und dass der Andere und die Ethizität des ›Antwortens‹ paradigmatisch bleiben, auch wo von ›Exteriorität‹ oder dem ›Sein‹ im Allgemeinen gesprochen wird: Überall geht es ihm um den Menschen, seine Existenz als Einzigkeit und Singularität, seine Andersheit oder Absolutheit (absolvere = loslösen) als dasjenige, was überhaupt die Möglichkeit von Bezug stiftet. Zu unterscheiden ist also ›das Andere‹ und ›der Andere‹ in der Bedeutung der Andersheit der Person, sodass die Extension der Levinas'schen Philosophie auf die Natur oder, wie es in jüngster Zeit geschieht, auf Tiere, Roboter oder technische Dinge von vornherein verfehlt erscheint.1 Die Verschiebung vom ›Sein‹ und ›Anderen‹ als Sache oder Objekt zum ›Sein‹ als der ›Alterität‹ des anderen Menschen vollzieht entsprechend eine Kritik an der Ontologie als erster Philosophie im Horizont von Metaphysik.“ Burkhard Liebsch (Hg.): *Der Andere in der Geschichte – Sozialphilosophie im Zeichen des Krieges*, Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2016; Dieter Mersch: „*Von der Destruktion der Ontologie zur Grundlegung einer Sozialphilosophie des ›anderen Menschen‹*“, S. 345

¹⁰⁶ Es gibt verschiedene Arten von Humanismen, zum Beispiel den Humanismus im Sinne der Heidegger'schen Kritik als Zentrierung des Menschen in der Ordnung des Seins, als Bezogenheit allen Denkens und Handelns auf seine Verwirklichung in der Welt hin, als ob diese für ihn geschaffen wäre; oder den ethischen Humanismus, der in der Folge der Aufklärung von der Kluft zwischen Humanität/Humanum einerseits und dem Menschen als Subjekt und Objekt der Wissenschaften andererseits ausgeht, um zuletzt in der Deklaration der allgemeinen Menschenrechte zu gipfeln; oder den Humanismus als historische Form der Auslegung der griechisch-römischen Antike, wie er z. B. bei Philipp Melanchthon und Erasmus von Rotterdam die Renaissance prägte. Ibid. S. 346

¹⁰⁷ *Vom Sein zum Seienden*, Freiburg i. Br./München 1997, S. 22 ff., 69 ff.

persönlichen Seienden, die eine Philosophie mit Antlitz bringt. Wenn von einem Humanismus *für* die anderen Menschen die Rede darüber hinaus ist, dann weist dieses *für* auf die „Gastlichkeit“ und „Verantwortung“, d. h. auf die rückhaltlose Aufnahme, die „über die Freiheit hinausgeht“, sofern die Öffnung und Annahme weder gewollt noch gewählt oder nicht gewählt werden kann, sondern im Wortsinne ein *Einstehen-für* bedeutet.

6. Schlussfolgerung: Eine neue Figur der Utopie

Fünfhundert Jahre ist es her, dass Morus eine Utopie darstellte, aber bis heute hört man nicht auf, danach zu streben. Dabei haben heutzutage verschiedene Menschen unterschiedliche Denkweisen: Die einen suchen nach menschlichem Glück in einer Zukunft, die noch nicht geboren wurde und daher noch nicht existiert, während andere nach Utopien in einer Vergangenheit suchen, die verloren oder verlassen, aber noch nicht tot ist. In der Theorie ist die Zukunft der Bereich der Freiheit, weil alles dort noch geschehen kann, während die Vergangenheit ewig, unveränderlich und unvermeidlich ist, weil darin alles, was geschehen könnte, bereits geschehen ist. Die Zukunft ist im Prinzip flexibel, und die Vergangenheit ist fest und solide. Aber diese Vergangenheit hat gleichzeitig die irreduziblen Unklarheiten: Es gibt eine Vielzahl von Interpretationen von vergangenen Ereignissen, d.h. es gibt keine einzige umfassende und kohärente historische Erzählung, die genau dem entspricht, was tatsächlich geschehen ist. So sind alle historischen Erzählungen unvollständig und umstritten, aber genau das ist der Vorteil des Vergangenen - Gerade die Unauflösbarkeit von Meinungsverschiedenheiten und die Unmöglichkeit, genau zu beurteilen, wer in den verschiedenen Erzählungen Recht hat und wer Unrecht hat, erlaubt es den der Vergangenheit treu ergebenen Leuten, an ihrer Überzeugung festzuhalten, und aus ihnen eine Art utopische Möglichkeit zu entlocken.

Woran liegt es, dass die Menschen heute eine so andere an das Individuum gebundene Auffassung von Utopie haben? Was sind tiefere Dinge, die sich hinter diesen Phänomenen als Stütze fungieren? Lassen Sie uns in diesem letzten Kapitel schließlich ein Bild einer möglichen Utopie entwerfen, indem wir den gegenwärtigen Zustand der menschlichen Existenz und Mentalität in der heutigen Gesellschaft beschreiben und analysieren.

6.1 Die aktuelle Situation

6.1.1 Die Dichotomie „wir“ – „sie“

Seit der Geburt der menschlichen Spezies scheint es eine Trennung zu geben, die die Welt der Menschen in „wir“ und „sie“ teilt. Mit zunehmender Größe der menschlichen Gemeinschaft wächst das Volumen von „uns“ an. Damit schwillt der Inhalt der „Wir“-Kategorie weiter an und stellt „ihnen“, nämlich den Rest der Menschheit, gegenüber. Diese Konfrontation von „wir“ und „sie“ gründet nicht nur im natürlichen Egoismus des Wir, sondern Levinas' Bestimmung des Egoismus der separierten Existenz bietet auch die Grundlage dafür, den Gruppenegoismus zu verstehen. Gleichzeitig dehnen wir ständig im fortschreitenden Zivilisationsprozess Lebensraum von „uns“ aus und dabei sind wir deswegen gezwungen, eine unaufhaltsam wachsende Zahl von Fremden aufzunehmen, zu adoptieren und zu absorbieren. Es sollte hier jedoch betont werden, dass dieser Zivilisationsprozess in Wirklichkeit nur eine Reform der menschlichen Umgangsformen ist, nicht der menschlichen Fähigkeiten, Veranlagungen oder Impulse. Mit anderen Worten: Mit Hilfe bestimmter Strategien und Maßnahmen, die entworfen, durchgeführt und überwacht werden sollen, kann die gewalttätige Seite der menschlichen Natur, die im Laufe des Zivilisationsprozesses durch die moderne Reform der Umgangsformen unterdrückt und verpackt wurde, nicht gezähmt und nicht aus der menschlichen Natur verbannt werden. Sie existiert immer noch, immer noch in ihrer ursprünglichen, mächtigen und brutalen Form. Gegenüber Fremden, die uns nah oder fern aber immer anders sind als ich, und die in die Kategorie der Anderen eingeordnet sind, haben „wir“ die instinktive Kampflust und die ungebremste Feindseligkeit. Kurz gesagt, „sie“ sind „NICHT-wir“ und werden von „uns“ stereotyp als tatsächliche oder potenzielle Feinde dargestellt.

6.1.2 „Unsere“ Gefühle und Mentalität gegenüber Fremden

In der Tat ist diese Feindseligkeit gegenüber Fremden nicht schwer zu verstehen: hinter dieser Feindseligkeit lauert die Angst vor dem Unbekannten, denn Fremde stehen für alles Ausweichende, Schwache, Instabile und Unvorhersehbare im Leben, und sie lassen uns eine gewisse sichtbare und greifbare Unsicherheit spüren, als ob ihre Ankunft unsere

Lebensperspektiven, die wir suchen, allmählich außer Kontrolle geraten lässt.

Im Gegensatz zum frühen heimatähnlichen Gruppenleben der Menschheit befinden wir uns heute in einer durch und durch individualisierten Gesellschaft, die zersplitterter und in ihren Anschauungen kurzlebiger ist. Mit anderen Worten, die heutige Existenzweise erzeugt keine Solidarität, sondern im Gegensatz dazu ist die heutige Gesellschaft in gewisser Weise eine Fabrik der Interessengegensätze, der Konkurrenzen und so des gegenseitigen Misstrauens. In einer solchen Gesellschaft wird jeder Andere entweder als eine bereits offene oder enttarnete oder noch nicht offenbarte und deshalb noch beängstigendere Bedrohung angesehen. Solidarität erscheint absurd in der zeitgenössischen Gesellschaft, die ständig in Bewegung ist. Mit dem Aufkommen unserer individualisierten und privatisierten Gesellschaft scheint der Erfolg der Anderen zu einer Entbehrung meiner selbst zu werden. In dieser individualistischen Gesellschaft, in der jeder um den von ihm gewünschten Nutzen konkurriert, haben wir das Gefühl, dass wir immer Teilnehmer eines Spiels sind. Wenn die Menschen erst einmal diesem Spiel frönen, fällt es uns sehr schwer, uns gegenseitig als natürliche Brüder und Schwestern zu betrachten, die einander an den Händen halten. Wir sehen uns nur als Feinde und Rivalen des Anderen oder dazu bestimmt, es zu werden.

Die Gegenkräfte einer wahren Humanität wären also entweder das (das Eigene) totalisierende „Wir“ oder die egozentrische individualistische Existenz. Es ist zu beachten, dass in beiden Fällen das separierte In-dividuum, nämlich den Egoismus im Sinne von Levinas, implizit wirkt. Man müsste also zwischen diesen beiden unterscheiden, nämlich zwischen der In-dividualität der separierten Existenz und dem egozentrischen Individualismus im Kontext eines sozialen Verbands, und zwar ist das Erstere notwendiges Faktum, während das Letztere jenes ist, was überwunden werden sollte, und wie die Totalität, die totalisierende Gruppe, die Levinas kritisiert, neigt jede homogenisierend sich verhaltende Gesellschaft zur Auslöschung der Eigenheit ihrer eigenen Mitglieder und zur Abgrenzung gegenüber Anderen außerhalb der Gruppe.

6.1.3 Die Situation von „ihnen“ und die starke Verbindung zwischen „uns“ – „ihnen“

Doch im Zeitalter extremer Mobilität sind die Anderen für mich nicht mehr so einfach als

Feinde zu betrachten. In dieser Ära der zunehmenden Migration gibt es solche Vertriebenen, die keinen eigenen Ort, den sie rechtmäßig beanspruchen können, haben. Ihre Reise hat selbst kein endgültiges Ziel oder sogar keinen klaren Ankunftsort, sondern ist nur eine blinde Migration. Sie sind für immer in einem Zustand vergleichbar mit einem „Nirgendwo-Ort“ gefangen, oder ihnen fehlt sozusagen, der Platz in der gemeinsamen Welt fehlt. Aber sie befinden sich in unseren Vierteln. Sie müssen unter der Last der Schicksalsschläge reisen, während wir als die glücklichen Einheimischen freiwillig reisen können. Es ist eine schockierende Erfahrung, wenn wir diesen ortlosen Menschen von Angesicht zu Angesicht mit uns selbst begegnen, anstatt sie nur aus sicherer Entfernung und auf einem Fernschirmschirm zu beobachten. Dadurch sind die Anderen nicht mehr nur Fremde, die anderswo draußen bleiben, sondern sie kommen zu uns, zu allen Teilen unseres Lebens.

In diesem Sinne scheint die Dichotomie „wir“ – „sie“, die seit der Geburt der Menschheit besteht, nicht mehr zu funktionieren, da die Migrationsströme die Grenzen zwischen beiden verwischt haben und es nicht mehr möglich ist, das eigene Reich der moralischen Verantwortung durch die einfache Beziehung von Gegensätze abzugrenzen, noch können die Anderen einfach als Feinde nach außen (außerhalb unseres Reiches der moralischen Verpflichtung) verschoben werden. Die Idee, sich durch verschiedene Maßnahmen zu isolieren, um eine globale „Katastrophe“ fernzuhalten, ist nicht mehr möglich. Es besteht bereits eine starke Verbindung zwischen „uns“ – „ihnen“. Die Ansicht, dass wir uns einfach zurücklehnen und das Problem weiter sich selbst überlassen können, solange dies noch woanders und nicht in unserem eigenen Hinterhof geschieht, funktioniert nicht mehr.

Zu Beginn dieses Kapitels haben wir erwähnt, dass heutzutage bei der Suche nach Utopien verschiedene Menschen unterschiedliche Denkweisen haben: Die einen suchen nach menschlichem Glück in einer noch nicht geborenen und so inexistenten Zukunft, während andere nach Utopien suchen, die in der verlorenen, verlassenen, aber untoten Vergangenheit angesiedelt sind. Einige von uns wollen einen Neuanfang finden, der für alle vielversprechender ist, während andere sich entfremden und verärgert werden, weil ihre Hoffnungen immer enttäuscht werden, so dass sie ihre Erwartungen in die Vergangenheit werfen. Aber die Wahrheit scheint zu sein, dass sich die meisten nicht viel aus der einen oder anderen Richtung machen. Sie beschäftigen sich weder mit der Zukunft noch mit der Vergangenheit. Sie sind in ihrem

täglichen Leben einfach damit beschäftigt, mit kleinen Tricks eine kleine Befriedigung zu erlangen; mit anderen Worten, sie haben ihre Bestrebungen und Erwartungen aufgegeben und sind in ein trügerisches Heiligtum zurückgekehrt. Es ist nur Selbsttäuschung. Diese Haltung ähnelt der Tatsache, dass der konsumorientierte Markt eine Vielzahl von Beruhigungsmitteln, Antidepressiva und Antipsychotika anbietet, um den Menschen vorübergehend Freude und Trost zu geben. Der Konsum dieser Drogen kann jedoch eher zu größerer Härte und Verwirrung führen als zur Beseitigung der eigentlichen Ursachen des Problems.

Es ist klar, dass globale Probleme nach globalen Lösungen verlangen und umsonst nichts funktionieren wird, weil die radikale und ultimative Antwort weit über die Möglichkeiten jedes einzelnen Landes hinausgeht, unabhängig davon, wie groß und stark dieses Land ist oder sein mag. Diese Lösung bleibt sogar jenseits einer Koalition mehrerer Länder z.B. der EU oder der Greater East Asian Co-Prosperty Sphere: Sie haben auch nicht die Fähigkeit, das Problem zu lösen. Wir sollten daher versuchen, die Neigung und den Antrieb, die Menschen in „wir“ und „sie“ spalten, einzudämmen und anzugehen. In den bereits globalisierten Realitäten des heutigen Lebens brauchen wir ein kosmopolitisches Bewusstsein.

Wir sollten beachten, dass der Begriff „kosmopolitisch“ hier nicht als das vorausgesetzte Ganze eines humanen Daseins verstanden wird (wie das klassische kosmopolitische Anschauungen vertreten), sondern als die Chance, wie wir gleich sehen werden, dass ein jeder und eine jede seine / ihre Stimme erhält. Die Menschheit als Ganzes sollte nicht nur ein Phantom oder eine unverständliche Einheit bleibt, die nicht in der Lage ist, geistig und pragmatisch identisch zu sein. In diesem Sinne sollten wir uns bewusst sein, dass das Ziel, der Gewalt entgegenzuwirken, nicht durch einen ultimativen, siegreichen Kampf erreicht werden kann, sondern eine Reihe unendlicher und aktiver Gegenmaßnahmen unsererseits erfordert. Das heißt, wir müssen auf dem Prinzip und der Forderung nach absoluter Verantwortung für den Anderen beruhen, und nur dies macht das menschliche Zusammenleben möglich. Dies mag zwar schwierig zu erfüllen sein, doch aus Levinas' Sicht über die „Rede“ scheinen wir in der Lage zu sein, einen Blick auf die praktischen Möglichkeiten zu werfen.

6.2 Eine mögliche Lösung

Versuchen wir, ein neues utopisches Bild auf verschiedene Weise zu beschreiben, Schritt für Schritt, zusammen mit der Inspiration von Levinas.

6.2.1 Die Negation als Motivation

Lasst uns zunächst den ersten Gedanken wiederholen, den Levinas uns zur Kenntnis gebracht hat. In der allgemeinen Interpretation bezeichnen die Utopisten „topia“ als „topos“ im Sinne eines positiv gegebenen oder zu bildenden Orts. Es wird als ein Territorium oder eine historische Periode oder zumindest eine imaginäre Welt betrachtet, in der Menschen leben können. Bei Levinas ist der „Ort“ jedoch weder ein physischer Ort noch eine Zeitspanne im Fluss der Geschichte, sondern er ist, ebenso wie „Nicht“, eng mit der ethischen Subjektivität verbunden, die Levinas zu erforschen versucht. Da ich hier die utopische Idee von Levinas als Menschlichkeit, nämlich die Nicht-Ort Subjektivität, bereits beschrieben habe, werde ich hier nicht allzu viel ausführen; kurz gesagt, bei der „Nicht-Ort“-Subjektivität und der Menschlichkeit handelt es sich gemäß Levinas um eine Nichtung von fixiertem Wesen und von Sein, denn wenn Wesen und Sein im Mittelpunkt stehen, führen sie zu einem geschlossenen System, in dem die Anderen tendenziell der Gewalt ausgesetzt sind. Die „Nicht-Ort“ Subjektivität setzt sich selbst durch die Negation aus und öffnet die Möglichkeit weiter für eine unendliche, d. h. weder zeitlich noch räumlich zu begrenzende Verantwortung und für das Gute. Eben in diesem Sinne sagen wir, dass die Utopie also eine Bewegung nach der Menschlichkeit ist. Hervorzuheben ist, dass „Nicht“ hier einen Vorgang bedeutet, das Wesen des Seins aufzugeben und bewusst für die Anderen verantwortlich zu sein. Die Nichtung ist die umgekehrte Bewegung der Inter-essenz und der Begriff „Nicht“ bezeichnet genau diese fortdauernde ethische Bewegung.

Daran anknüpfend kann man sagen, dass eine „wahre“ Utopie eine solche ist, die *nicht* gesellschaftlich verordnet werden kann, ja ursprünglich *nicht* ein rein gesellschaftliches Phänomen ist (darin müsste man sich auch von Marx abgrenzen). Die wahre Utopie gründet in der *séparation* und dem Vermögen, die separierten Existenzen (In-dividuen) zu einem Dialog zu motivieren.

Wir können also eine Art Negativität als Motivation sehen: In der Wortkombination Nicht-Ort steht nicht der topos im Vordergrund, und Nicht nimmt somit nicht als bloße Negation eines bestimmten Ortes eine negative Bedeutung an. Mit anderen Worten, der Begriff des Nicht-Orts wird nicht verwendet, um einen Ort zu bezeichnen, der existiert oder nicht existiert. Umgekehrt fasst Nicht als Antrieb, als Motivation und als Bewegung die zentrale Bedeutung des Begriffs der Utopie zusammen: Wenn wir glauben, dass wir das Land des Überflusses erreicht haben, sollten wir uns nicht zufrieden geben und dabei verweilen, sondern wieder zum fernsten Horizont blicken, ja den bisherigen Bezug auf das horizontale Undsoweiter selbst in Frage stellen, und unsere Segel wieder setzen, um vorwärts zu gehen. Denn das Land des Überflusses ist immer in einem schweren Nebel verborgen und wartet ruhig. Wenn wir glauben, dass wir irgendwann die Utopie erreichen, dann ist dies auch der Moment, in dem wir die Utopie begraben. Die Verwirklichung der Utopie sollte immer in Bewegung sein, oder wir können sagen, dass unaufhörlicher Fortschritt die Verwirklichung der Utopie ist. In Anlehnung an die Theorie von Marx machen die Menschen ihre eigene Utopie, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen.¹⁰⁸ Mit jedem Wechsel zwischen dem Alten und dem Neuen kommen wir der Utopie immer näher. Zwei Punkte sind hier hinzuzufügen: Erstens ist die neue Utopie, die ich beschreibe, nicht in einem souveränen, unabhängigen und autonomen Stadtstaat innerhalb eines bestimmten territorialen Topos verankert, obwohl es scheint, dass sie auf diese Weise einen festen Boden haben könnte, auf dem sie ein Mindestmaß an Stabilität bieten und gewährleisten könnte, so dass die darin lebenden Menschen ein zufriedenstellendes Maß an Selbstschutz und -vertrauen erreichen können. Denn in der Tat hat die im Anschluss an Levinas zu denkende Utopie noch nicht ihre Staatsform gefunden. In allen faktischen Staatsformen, die wir kennen, herrscht ein Gruppenegoismus vor. Deshalb sollten wir dies als eine nächste Aufgabe betrachten. Zweitens strebt diese neue Utopie nicht nach einer Art Endgültigkeit, oder vielmehr strebt sie nach einer Art Nicht-Finalität: sie gibt die Idee der „Erreichung der äußersten Vollkommenheit“ auf. Aber das bedeutet nicht, dass sie eine Art von endlos wechselnder Denkweise besitzt. Man kann sagen, dass sie beabsichtigt, eine dynamische

¹⁰⁸ Karl Marx - Friedrich Engels - Werke, Band 8, Dietz Verlag, Berlin/DDR, 1972. Karl Marx: Der achtzehnte Brumaire des Louis Napoleon, S. 115.

Kohärenz zu erreichen und damit ihre eigenen Impulse zu gewinnen. Aber ich möchte sagen, obwohl es noch ein Aufgabe wäre, die Staatsform, die zu jener neuen Utopie „passen“ würde, überhaupt zu bestimmen, dass der Gedanke von Rede und Dialog bei Levinas eine erste Basis dafür liefern, wie eine solche Staatsform aussehen müsste: die Möglichkeit, solche Rede und solchen Dialog zu ermöglichen.

6.2.2 Die „Rede“

Wie wir am Ende des vorigen Kapitels erwähnt haben, erfordern globale Probleme globale Lösungen. Die Menschheit als Ganzes sollte nicht nur eine Illusion sein, eine Einheit, die noch nicht in der Lage ist, geistig und pragmatisch identisch zu sein. Es ist klar, dass der Nationalstaat, die letzte Einheit in der langen Kette integrierter Systeme, die bisher in der Lage ist, kollektives Handeln zu koordinieren, in den bereits globalisierten Realitäten des heutigen Lebens nicht mehr effizient funktionieren kann. Wir brauchen ein kosmopolitisches Bewusstsein, d.h. wir sollten jetzt versuchen, die menschliche Einheit des Nationalstaates zu einer höheren und inklusiveren und notwendigerweise abstrakteren menschlichen Einheit zu erweitern. Genauer gesagt, um dies zu schaffen, müssen wir die Unterscheidung zwischen „uns“ und „ihnen“ neu verhandeln, die Grenzen neu ziehen, integrieren, und die beiden eng miteinander verbinden. Es gibt jedoch neue bzw. völlig beispiellose Herausforderungen, um ein solches Ziel zu erreichen, da wir die menschliche Integration auf ein neues Niveau heben müssen, das dem Grad der Interdependenz und Interaktion entspricht, den wir bereits erreicht haben, um letztlich ein stärkeres Bewusstsein des zwischenmenschlichen Zusammenhalts zu erreichen. Die Bedeutung des Begriffs „Integration“ muss hier noch einmal betont werden. Es geht eben nicht um die homogenisierende Integration in ein Ganzes (wie man heute zumeist Integration versteht), sondern um das Zusammen-Stimmen differenter existenzieller Positionen. Gleichzeitig können wir in diesem Fall der Integration der gesamten Menschheit mit einem höheren Umfang und Integrationsniveau nicht mehr die „Ernennung des gemeinsamen Feindes“ als Waffe einsetzen, ebenso wenig wie die Strategie der Abgrenzung zwischen „uns“ und „ihnen“, die bereits erprobt wurde und bisher zumeist als unabdingbare

Voraussetzung für den Sieg galt.¹⁰⁹ Mit anderen Worten, das Aufkommen des Zeitalters des Kosmopolitismus kommt einer Abkehr von der Idee gleich, dass der „Feind“ und der „ehemals Fremde“ immer Fremde sein werden, einer Abkehr von den Grundlagen, die zur Trennung zwischen „uns“ und „ihnen“ führen. Zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit besteht die Herausforderung dieses Mal also darin, Integration zu entwerfen und umzusetzen, ohne sich auf Abgrenzungen zu verlassen, welche den Anderen ausgrenzen.

Kann die Geburt einer kosmopolitisch integrierten Menschheit herbeigeführt werden? Auf diese Frage, die für uns als Menschen von großer Bedeutung ist, haben wir wieder einmal das Glück, eine Art gültige, praktische Antwort aus dem Denken von Levinas zu erhalten, nämlich die Rede. Wie wir im vierten Kapitel über das Antlitz und die Rede ausgeführt haben, realisiert die Sprache eine besondere ethische Beziehung zwischen dem Selbst und dem Anderen: Es ist das Reden, das den Anderen fordert, das den Anderen dazu anregt, in jeder Gegenwart präsent zu sein, so dass der Andere als der immer gegenwärtige, immer präzente Gesprächspartner zu jeder Zeit eine ethische Beziehung zu mir unterhält - eine Ethik, die dadurch verkörpert wird, dass der Redner auf eine unendliche Öffnung der Subjektivität und der Menschheit für den Anderen hinweist. Wie sich diese Ethik zu unserer neuen Utopie verhält, werden wir später näher ausführen. Wenden wir uns nun zunächst der „Rede“ zu.

Die Kultur des „Redens“ ist eine Kultur, die wir immer wieder betonen sollten, denn das Reden kann die Kluft zwischen mir und den Anderen überbrücken: Dadurch wird der Andere zum Gesprächspartner, der mir ständig präsent und mit mir eng verbunden ist, was es ermöglicht, dem Ausländer, dem Einwanderer und dem Menschen aus anderen Kulturen zuzuhören, sie zu verstehen und zu respektieren. In diesem Sinne sollten sich alle auf jede erdenkliche Weise an der Förderung einer Kultur des Redens, d.h. einer Kultur der besonderen Formen der Begegnung, des Kontakts und der Interaktion, beteiligen und versuchen, einen Weg zu finden und so eine gerechte, reaktionsfähige, fürsorgliche und integrative Gesellschaft wieder aufzubauen. In der Tat erinnert uns die Kultur des Redens auch daran, dass niemand nur Zuschauer bleiben sollte. In der heutigen Zeit darf niemand einfach untätig daneben stehen und

¹⁰⁹ Es wurde bereits von Georg Simmel bemerkt: „Es mag sogar ein Stück politischer Weisheit sein, dafür zu sorgen, dass es einige Feinde gibt, damit die Einheit der Mitglieder effektiv ist und die Gruppe sich der Einheit als ihres lebenswichtigen Interesses bewusst bleibt.“ Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780*, p. 175.

zusehen, wie die Anderen kämpfen. Dies hat sich im Fall der Flüchtlinge treffend gezeigt. Jetzt kann man zusammenfassen, was die „Kultur des Redens“ ist: Im Reden soll es möglich werden, dass sich einzelne Existenzen (In-dividuen) wechselseitig über ihre unaustauschbaren, je einzigartigen Gründe verständigen. In diesem Sinne bezieht sie sich also auf den Austausch des eigentlich Unaustauschbaren.

Wir sollten nicht länger durch Zivilisationen, Traditionen oder religiöse Überzeugungen, die einander fremd sind, voneinander isoliert sein, sondern wir sollten einander die Hand reichen und miteinander kommunizieren, uns ehrlich gegenüberstehen, mit gegenseitigem Respekt und gewahrter und gegenseitig anerkannter Gleichberechtigung.

6.2.3 „Unruhe“ als ursprünglich ethische Dynamik

Natürlich ist es schwierig, ein Gleichgewicht zwischen dem eigennützigem Individualismus und toleranter Gemeinschaft zu finden, und gerade hier erfordert das Entstehen einer Kultur des Redens einen inneren Antrieb. Für diese Dynamik gibt Levinas eine Möglichkeit, nämlich eine inhärente Unruhe, die durch eine unendliche Verantwortung gegenüber dem Anderen verursacht wird. Wir haben vorhin gesagt, dass die Sprache in der Rede eine besondere ethische Beziehung zwischen dem Selbst und dem Anderen realisiert. Die Ethik, die dadurch verkörpert wird, dass der Redner auf eine unendliche Öffnung der Subjektivität und der Menschheit für den Anderen hinweist. Diese Ethik, die hier von Levinas zum Ausdruck gebracht wird, weist auf eine neue Annahme der Menschlichkeit hin, nämlich die unendliche Verantwortung für den Anderen. Das heißt, in diesem neuen menschlichen Ganzen, in dem es keine Trennung zwischen „uns“ und „ihnen“ gibt, bedeuten alle Menschen die erwachte Menschheit, die sensibel für das Leiden des Anderen ist, d.h. sie können sich nie der Unruhe entziehen, wenn sie den Anderen gegenüberstehen, und zwar haben sie ständig die Unruhe, einen leidenden Anderen außer Acht zu lassen, der Hilfe braucht. Die innere Unruhe in Bezug auf die Anderen ist eine Möglichkeit, die Gesellschaft zu verbessern und dem Frieden vorzuarbeiten. In dieser neuen Menschheit gibt es keine Ursprünge des Krieges, und ihre Zivilisation liegt nicht darin, wie Thomas Hobbes behauptet, eine Beschränkung der Gewalt von Menschen zu sein, sondern vielmehr eine Wertschätzung und Verantwortung für den Anderen, getrieben von einem gewissen Frieden.

Hobbes' politische Theorie zeigt die typische Allianz zwischen dem auf besonders im Westen ausgeprägten, heute aber nahezu in der gesamten Welt politisch präsenten Egoismus beruhenden Rationalismus und westlicher Politik, die zu unpersönlicher Ordnung und Krieg führt. Aber jetzt können und müssen wir mit Hilfe von Levinas' Ideen den anderen Weg gehen, nämlich die menschliche Utopie, die sich selbst der Verbesserung aus und auf einen Zustand der „Güte“ bewegt.

6.3 Schlussbetrachtung

Abschließend werde ich eine Zusammenfassung vornehmen. Ich beabsichtige, ein neues kosmopolitisches Bild der Utopie zu zeichnen und die Dichotomie von „wir“ und „sie“ in der menschlichen Welt aufzulösen. Es ist zu beachten, dass es sich um einen neuen Kosmopolitismus handelt, der nicht das vorausgesetzte Ganze eines humanen Daseins (wie das klassische kosmopolitische Anschauungen vertreten) geltend macht. In diesem Sinne wird für diese neue Utopie nicht das totalisierende „wir“ gelten, das wieder eine homogenisierend sich verhaltende Gesellschaft wird, die zur Auslöschung der Eigenheit ihrer eigenen Mitglieder und zur Abgrenzung gegenüber Anderen außerhalb der Gruppe neigt. Im Gegenteil ist eine „wahre“ Utopie eine solche, die *nicht* gesellschaftlich verordnet werden kann, ja ursprünglich *nicht* ein rein gesellschaftliches Phänomen ist. Die wahre Utopie gründet nicht nur in der *séparation* und bewahrt dann die In-dividualität der getrennten Existenzen (nämlich den Egoismus im Sinn von Levinas) im Kontext eines sozialen Verbands, sondern auch in dem Vermögen, die separierten Existenzen (In-dividuen) zu einem gemeinsamen Reden zu motivieren. So kann sich durch die Praxis einer Kultur des Redens das Zusammen-Stimmen differenter existenzieller Positionen vollziehen, indem sich einzelne Existenzen (In-dividuen) wechselseitig im Reden über ihre unaustauschbaren, je einzigartigen Gründe verständigen. Obwohl in der Tat die im Anschluss an Levinas zu denkende Utopie noch nicht ihre Staatsform gefunden hat und dabei fast in allen faktischen Staatsformen, die wir kennen, ein Gruppenegoismus vorherrscht, könnten wir doch dies als eine nächste Aufgabe betrachten. Wir sehen schon, dass der Gedanke von Rede und Dialog bei Levinas eine erste Basis dafür liefert, wie eine solche Staatsform aussehen müsste: Er gibt uns die Möglichkeit, solche Rede und

solchen Dialog zu ermöglichen.

Bibliographie

1. Primärliteratur

1.1. Emmanuel Levinas

- *Husserls Theorie der Anschauung*. Aus dem Französischen von Philippe P. Haensler und Sebastien Fanzun, Wien: Turia + Kant, 2019. ISBN 978-3-85132-947-6
- *Ausweg aus dem Sein*. Mit den Anmerkungen von Jacques Rolland. Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Alexander Chucholowski, Hamburg: Felix Meiner, 2005. ISBN 3-7873-1712-0
- *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Übersetzt, herausgegeben und eingeleitet von Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg i.Br. / München: Karl Alber, 41999 (Studienausgabe). ISBN 978-3-495-47883-7
- *Die Zeit und der Andere*. Übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Ludwig Wenzler, Hamburg: Felix Meiner, 2003. ISBN 3-7873-1631-0 (Erste Veröffentlichung 1948 im Sammelband *Le Choix, le Monde, l'Existence*. Französische Neuauflage 1979.)
- *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*. Aus dem Französischen von Dorothea Schmidt (Edition Passagen 11), Wien: Passagen, 31996. ISBN 3-85165-014-X
- *Gott, der Tod und die Zeit*. Aus dem Französischen von Astrid Nettling und Ulrike Wasel (Edition Passagen 43), Wien: Passagen, 1996. ISBN 3-85165-204-5
- *Humanismus des anderen Menschen*. Übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Ludwig Wenzler, Hamburg: Felix Meiner, 1989.
- *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Aus dem Französischen übersetzt von Thomas Wiemer, Freiburg i.Br. / München: Karl Alber, 21998 (Studienausgabe). ISBN 978-3-495-47901-8 (Original: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974)
- *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Übersetzt von Wolfgang

Nikolaus Krewani, Freiburg i.Br. / München: Karl Alber, 42003 (Studienausgabe). ISBN 978-3-495-48055-7 (Original: Totalité et Infini: essai sur l'extériorité, 1961)

- *Vom Sein zum Seienden*. Aus dem Französischen übersetzt von Anna Maria Krewani und Wolfgang Nikolaus Krewani (Phänomenologie. Texte und Kontexte, Bd. 1: Texte), Freiburg i.Br. / München: Karl Alber, 1997. ISBN 978-3-495-47632-1 (Original: De l'existence à l'existant, 1947)
- *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*. Aus dem Französischen übersetzt von Thomas Wiemer, Freiburg i.Br. / München: Karl Alber, 42004 (Studienausgabe). ISBN 978-3-495-47959-9
- *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*. Aus dem Französischen von Frank Miething, München / Wien: Carl Hanser, 1995.

1.2 Andere Autoren

- Francis Bacon: *Neu-Atlantis*, übersetzt von Günter Bugge. Durchgesehen und neu herausgegeben von Jürgen Klein. Reclam, Stuttgart, 2003
- Thomas Morus: *Utopia*, übersetzt von Gerhard Ritter, Reclam, Stuttgart 1964
- Karl Marx - Friedrich Engels - Werke, Dietz Verlag, Berlin/DDR, 1972,
 - *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*
 - *Der achtzehnte Brumaire des Louis Napoleon*
 - *Manifest der Kommunistischen Partei*
 - *Die deutsche Ideologie*
 - *Kritik des Gothaer Programms*
- E. J. Hobsbawm: *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge University Press, 1992
- Zygmunt Bauman: *Retrotopia*, Polity Press, Cambridge, 2017

2. Sekundärliteratur:

- Krewani, Wolfgang Nikolaus: *Emmanuel Lévinas Denker des Anderen*. Karl Alber Verlag. Freiburg/München.1992.

- Maurice J. Meisner: *Marxism, Maoism, and Utopianism: Eight Essays*. University of Wisconsin Press, 1982
- Burkhard Liebsch (Hg.): *Der Andere in der Geschichte – Sozialphilosophie im Zeichen des Krieges*, Verlag Karl Alber Freiburg / München, 2016
- Dieter Mersch: „Von der Destruktion der Ontologie zur Grundlegung einer Sozialphilosophie des ›anderen Menschen‹“ im Buch Burkhard Liebsch (Hg.): *Der Andere in der Geschichte – Sozialphilosophie im Zeichen des Krieges*, Verlag Karl Alber Freiburg / München, 2016
- James R. Mensch: *Levinas's Existential Analytic: A Commentary on Totality and Infinity*, Northwestern University Press, 2015
- Norbert Fischer, Peter Reifenberg, Jakub Sirovátka (Hg.): *Das Antlitz des Anderen: Zum Denken von Emmanuel Levinas*, Verlag Karl Alber, 2019
- Funk Rudolf: *Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Lévinas : zur Frage einer neuen philosophischen Rede von Gott*, Freiburg i. Br. [u.a.]: Alber, 1989
- Reinhold Esterbauer: *Transzendenz-Relation. Zum Transzendenzbezug in der Philosophie Emmanuel Levinas'*, Passagen, Wien 1992

3. Häufig zitierte Werke Levinas

- TU Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exterritorialität.
- JS Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht.