



UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
Fakulta humanitních studií
Středoevropský institut pro filosofii (SIF)
Central-European Institute of Philosophy



Director

Doc. Dr. Hans Rainer Sepp
Associate Professor

Praha, 20. Juni 2020

Gutachten zur Master-Arbeit von Frau WANG Shiwen:

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

1. Gang der Untersuchung

Der *erste Abschnitt* orientiert einleitend über Gegenstand und Anliegen der Arbeit. Die Vf.in will mit Levinas' Bestimmung der Andersheit eine neue Dimension der Utopie erschließen. Zu diesem Zweck nimmt sie vom religiösen Hintergrund von Levinas Denken bzw. einer religiös inspirierten Interpretation seiner Philosophie Abstand. Das Kriterium dafür findet sie im Begriff der „Menschlichkeit“. Ihr Ziel ist es zu zeigen, wie ein Denken der Andersheit des absolut Anderen in unserer Zeit das Verständnis der Spannung zwischen dem Selbst und dem Anderen reformieren könnte. Ihr nicht näher spezifizierter „interkultureller Versuch“ soll es vermeiden, Utopie als ein totalisierendes Moment zu bestimmen, das korrelativ zu einer homogenisierend sich verhaltenden Gesellschaft steht.

Der *zweite Abschnitt* nimmt mit Francis Bacon und Karl Marx Bezug auf zwei Beispiele für neuzeitliche Weisen eines Utopismus. Marx sucht, so die Vf.in, das moralisch Wünschenswerte mit historischer Unvermeidbarkeit zu verbinden. Der Marxismus hebt die utopische Phantasie einer perfekten zukünftigen Gesellschaftsordnung auf, verstärkt aber zugleich den Utopismus, indem er die sozialistische Zukunft als notwendiges Ergebnis objektiver historischer Prozesse erscheinen lässt, die schon in der Gegenwart im Entstehen sind. Eine bestimmte soziale Form als ideale künftige Gesellschaft alternativ zur realen Gesellschaft anzusetzen, neige jedoch in Levinas' Sicht zur Totalisierung. Für Levinas wäre eine ‚wahre‘ Utopie demgegenüber eine solche, die *nicht* gesellschaftlich verordnet werden kann, ja ursprünglich *nicht* ein rein gesellschaftliches Phänomen ist. Sie sollte sowohl die Individualität der separierten Existenz garantieren, als auch in dem Vermögen gründen, die separierten Existenzen (In-dividuen) zu einem Dialog zu motivieren.

– 2 –

Der *dritte Abschnitt* widmet sich einer Analyse des utopischen Denkens im mittleren und späteren Werk von Levinas. Vf.in geht aus von Levinas' Bestimmung des „Genusses“ in TU, einer Analyse der Bildung der Innerlichkeit des „Selben“. Genießen ist angewiesen auf Lebens-Mittel, ein „Leben von“. Der Genuss ist gegenüber dem vorstellenden Bewusstsein oder dem besorgenden Dasein der grundlegendere Befund, in ihm habe Subjektivität ihren Ursprung. Die Etablierung einer ersten Innerlichkeit in der Selbstkonstitution des Genusses ist für Levinas der „eigentliche Egoismus des Lebens“. Der Genuss erreicht die Dinge noch nicht als Dinge, diese tauchen vielmehr aus einem Hintergrund auf, den Levinas als das „Elementale“ bezeichnet. Während die Dinge Gegenstände der Vorstellung sind, sind die Elemente mit dem Genuss verbunden, und während die Vorstellung sich auf eine konstituierende Leistung des Bewusstseins bezieht, ist der Genuss nicht Sinngebung, sondern Beziehung mit dem Elementalen. Die Abhängigkeit dieser Innerlichkeit von einem solchen frühen Exterioren erfolgt nur auf der Grundlage einer vorgängigen Trennung, in dem das Selbe absolut bei sich ist. Es ist daher eine „Beziehung ohne Beziehung“, eine Beziehung vor und außerhalb jeglicher Intentionalität. Da der Genuss damit zugleich den Prozess einleitet, wie das Subjekt das Andere seinem Selben anverwandelt, liegt hier ein Keim für die Tendenz zur Gewalt gegen den 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, außerhalb jeglicher Beziehung steht. Da die frühe exteriore Beziehung instabil ist, sucht Leben sich ein Zuhause zu verschaffen, was den Beginn der ökonomischen Existenz markiert. Die ursprüngliche Funktion des Hauses kommt im Aufbrechen des Elementalen für die Bildung des sich sammelnden Ich auf, so dass der Wohnsitz als Bleibe eine neue Stufe in der Formung des Inneren ermöglicht. Das Wohnen beendet jedoch nicht die unsichere Genussbeziehung mit den Elementen, sondern schiebt sie im Einsatz der Arbeit auf. In einem damit transformiert sich der Egoismus zur Habe von Dingen, von Gütern.

Im späteren Werk bestimmt Levinas die Utopie als Nicht-Ort (*non-lieu*). Vf.in zeigt auf, wie der ‚Ort‘ in der Wendung von ‚Nicht-Ort‘ einen bestimmten Stil der Subjektivität bezeichnet, ein Subjekt, das sich im Interessiertsein an- verankert, in der Seinshaltung eines Begehrens von Endlichem. Das Utopische zielt auf eine Umkehr dieser Bewegung des *inter-esse* in seiner Inter-Essenz, so dass das ‚Nicht‘ auf die Bewegung der Aufhebung der Inter-Essenz des Subjekts in dem Sinn verweist, dass die Orientierung am Sein abzustreifen sei.

Im *vierten Abschnitt* geht es daher um Levinas' Kritik an der Ontologie. Der Kampf gegen die Seinsmacht ist ein Kampf gegen die ontologisierende Haltung der europäischen Philosophie. Gegenüber dieser Haltung, die das Leben einer Totalität des Seins als Archē und einem Monismus unterstellt, gelte es, die Einzigartigkeit jedes Individuums in ihr Recht zu setzen. Belege für die uniformierende Kraft der europäischen Philosophie bieten noch Beispiele des Horizontdenkens bei Husserl und Heidegger: Sofern er nicht nur der Grund ist, aus dem sich das Seiende erhebt, sondern auch die Seinweise des Seienden bestimmt, wirkt der Horizont unifizierend.

Der *fünfte Abschnitt* stellt Levinas' Konzept des Humanismus des anderen Menschen als Utopie des Menschlichen heraus. Da jede Existenz im Sinn der Trennung separiert ist, kann eine Beziehung zwischen mir und dir ebenfalls nur eine „Beziehung ohne Beziehung“, ohne die Aufhebung des Anderen im Intentionalbezug, sein. Der in dieser Beziehung fungierenden Transzendenz des Anderen kommt Levinas in Anlehnung an Descartes auf die Spur, indem er feststellt, dass das menschliche Subjekt eine Idee vom Unendlichen hat, dass dieses Denken

aber mehr enthält, als es zu denken vermag, sofern das *ideatum* die Idee überschreitet. In der Transzendenz, im Übergang zum absolut Anderen, der von mir unendlich entfernt ist, könne die absolute Exteriorität der Andersheit nicht als Negativität begriffen werden, soweit wie die Idee des Unendlichen nicht auf die Negation des Endlichen zurückzuführen ist. Sofern es nicht um die Negation eines letztlich nicht Fassbaren, sondern um die Affirmation des Anderen geht, weist das *nicht* im Begriff „Nicht-Ort“ auf diese Bejahung hin. Das *nicht* vermittelt einen Vorgang, das Wesen des Seins aufzugeben und ethisch für die Anderen verantwortlich zu sein: Das ethische Subjekt nichtet sein eigenes Sein.

Sofern für Levinas das Antlitz des Anderen nur gegenwärtig wird in seiner Weigerung, enthalten zu sein, kann es nicht begriffen oder umfasst werden, es ist $\kappa\alpha\theta' \alpha\upsilon\tau\omicron$. Diese vollkommene Andersheit in ihrer absoluten Differenz wird in der Sprache aufdringlich: Obwohl das Wort, das den Anderen zu erfassen sucht, sein ganzes Wesen zu enthalten scheint, entgeht der Andere solcher Fassung, wenn dieses Wort zum Perfectum des *Gesagten* wird. Anders als das perfekte Gesagte weist die *Rede* auf eine unendliche Öffnung der Subjektivität für den Anderen hin. Diese Öffnung wird dadurch evoziert, dass das Antlitz als ein unendliches mein Vermögen übersteigt, indem es mir widersteht. Dass dieser Widerstand jedoch in der Weise wirkt, dass ich dadurch aufgerufen bin, auf den Ausdruck des Anderen zu antworten, resultiere daraus ein Humanismus der Verantwortung, der sowohl durch die Antwort als auch durch die mir aufgetragene Achtung vor dem Anderen charakterisiert ist.

Im abschließenden *sechsten Abschnitt* bezieht die Vf.in das erarbeitete Material auf die „aktuelle Situation“. Der leitende Gedanke hier ist, dass Levinas' Bestimmung des Egoismus der separierten Existenz auch eine Grundlage dafür bietet, Gruppenegoismen zu verstehen. Die Gegenkräfte eines Humanismus im Sinne von Levinas wären sowohl das Wir, das das Individuelle totalisiert, als auch die egozentrische individualistische Existenz. In beiden Fällen wirkt implizit das separierte Individuum, der Egoismus im Sinne von Levinas. Es gelte folglich zwischen der Individualität der separierten Existenz und dem egozentrischen Individualismus im Kontext eines sozialen Verbands zu unterscheiden, wobei das Erstere notwendiges Faktum, Letztere aber solches ist, das überwunden werden sollte. Angesichts der gegenwärtigen globalisierten Realität des heutigen Lebens fordert Vf.in „ein kosmopolitisches Bewusstsein“. Sie macht darauf aufmerksam, dass, im Gegensatz zu traditionellen Anschauungen ‚kosmopolitisch‘ hier nicht das Ganze eines humanen Daseins bezeichnet, sondern die Chance ausdrückt, „dass ein jeder und eine jede seine / ihre Stimme erhält“.

Anknüpfend an den Befund, dass die Nichtung die gekehrte Bewegung der Inter-Essenz ist und der Begriff *nicht* diese fortdauernde ethische Bewegung bezeichne, untermauert Vf.in ihre eingangs aufgestellte These, dass eine ‚wahre‘ Utopie eine solche wäre, die *nicht* gesellschaftlich verordnet werden kann, ja ursprünglich *nicht* ein rein gesellschaftliches Phänomen ist. Levinas' Konzept der Rede könne eine erste Basis dafür bieten, welche Bedingung eine „Staatsform“ auf der Grundlage eines solchen neuen Kosmopolitismus erfüllen müsste: Sie müsste darin bestehen, solche Rede zu ermöglichen. Dabei gehe es nicht um die homogenisierende Integration in ein Ganzes, sondern um das Zusammenstimmen differenter existenzieller Positionen: „Im Reden soll es möglich werden, dass sich einzelne Existenzen (Individuen) wechselseitig über ihre unaustauschbaren, je einzigartigen Gründe verständigen.“ Es ist der unablässige Versuch, den Austausch des eigentlich Unaustauschbaren ins Werk zu setzen.

2. Bewertung

Die Arbeit unternimmt eine solide Rekonstruktion von Levinas' utopischem Entwurf und ordnet ihm klärend die zentralen Begriffe von Antlitz, Transzendenz und Humanismus zu, die unter diesem Vorzeichen eines neuen Denkens des Nicht-Orts eine integrale Bestimmung erhalten. Vf.in macht darüber hinaus deutlich, dass es ihr dabei letztlich nicht nur um eine philologische Klärung von Zentralmomenten des levinasschen Denkens geht, sondern um die Freilegung einer Sache, die von aktueller ethischer Relevanz sein könnte. Es ist gewiss ein Vorzug der Arbeit, wenn ungeachtet dieser Abzweckung die Analyse von Levinas' Werk den größten Raum einnimmt und der Verweis auf ihre Bedeutsamkeit für das zwischenmenschliche Zusammenleben lediglich in der Gestalt eines Ausblicks an das Ende der Arbeit gestellt wurde. In diesem Sinn arbeitet die Analyse zunächst an einem soliden Boden, das *nicht* in Bezug auf Orthaftigkeit, Positionalität etc. im Denken von Levinas und die Besonderheit seines utopischen Konzepts im Kontext einiger seiner wichtigen Grundbegriffe besser zu verstehen.

Die Arbeit ist im Ganzen gesehen durch eine große Begabung der interpretatorischen Durchdringung des Stoffes gekennzeichnet, wenngleich man sich gewünscht hätte, dass manche Passagen noch eingehender gedeutet worden wären (im Gegenzug weist der Text auch einige Redundanzen auf). So könnte z. B. Levinas' Bemerkung, „Die erste Bewegung der Ökonomie ist egoistisch“ noch weiter befragt werden: Wenn der Egoismus ursprünglich der des Genusses ist, wie verwandelt er sich im Kontext der Welt-Habe des Ökonomischen? Wie wird er zu dessen Grundlage, wie wirkt er in ihm weiter etc.?

Eine wenige Anmerkungen noch:

1. Seite 6: „Mit der Wiederbelebung und Nachahmung der klassischen Kultur begannen die Menschen [der Renaissance], ihre Augen von Gott auf den Menschen zu richten.“ Nach dem Einleitungskapitel zu Bacon und Marx wäre es dienlich gewesen, am Schluss noch den Unterschied zwischen dem levinasschen Konzept des Humanismus und den klassischen neuzeitlichen Bestimmungen herauszustellen (evtl. auch kurz mit Bezug auf Sartre und Heideggers Humanismus-Brief).
2. Seite 8: „Dieses zukunftsorientierte, noch zu bauende Neu-Atlantis unterscheidet sich von dem versunkenen, über das Platon schrieb und welches die Vergangenheit repräsentiert.“ – Nicht zu vergessen: Platons utopischer Entwurf im *Staat*.
3. S. 39: „Das Selbe lebt in seinem Element und *bezieht sich auf Anderes* und mittels seines Selben genießt es es“; ein anderes sei „eine Beziehung, die sich immer *auf Andere bezieht*, zum Beispiel die Homogenisierung des Seins oder der Einheit in der Ontologie“. – Das Subjekt im Status des Selben bezieht sich streng genommen nicht auf Anderes; dafür wäre schon Bewusstsein (Intentionalität) nötig; es ist eben frühes ‚Beziehen ohne Beziehendes‘.
4. Es wäre wichtig gewesen, an einigen Stellen den Bezug auf Levinas noch nachzuweisen (fehlende Stellennachweise z. B. auf den Seiten 3, 31, 52).

3. Fragen

(1) „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.“ (S. 17). – In welchem Sinn von ‚logisch‘ ist hier von einer Priorität die Rede? Was ist das Verhältnis von ‚logisch‘ und ‚genetisch‘?

(2) „Auf diese Weise sehen wir, dass der Genuss in einer Beziehung zum Anderen steht, insofern er von der Welt abhängig ist ...“ (S. 21). – Der Genuss sei von der Welt abhängig, aber Welt werde erst durch Arbeit entdeckt: „Die Arbeit entreißt den Elementen die Dinge und entdeckt so die Welt.“ (S. 24 f.) – Was bedeutet ‚Welt‘ hier genau?

(3) „Das ethische Subjekt macht sein eigenes Wesen oder Sein zunichte, um die Last der Existenz Anderer zu tragen [...] , Anderen nicht mit Gewalt zu begegnen. In diesem Sinne wird das ‚Nicht-Ort‘-Subjekt unersetzbar und ethisch.“ (S. 29) – Was besagt diese Unersetzbarkeit genau – für den Anderen und mich? Inwiefern gründet in ihr das Ethische?

(4) „Wir müssen auf dem Prinzip und der Forderung nach absoluter Verantwortung für den Anderen beruhen ...“ (S. 58). – Können Sie die Bedeutung des ‚Absoluten‘ dieser „absoluten Verantwortung“ näher erläutern?

(5) „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.“ (S. 60) Geht es in der praktischen Konsequenz Ihres Ansatzes auch um die Schaffung einer neuen Staatsform? Wenn ja, widerspricht dies nicht der Feststellung, dass die neue, andere Utopie eine solche sein soll, die nicht gesellschaftlich verordnet werden kann und ursprünglich nicht ein rein gesellschaftliches Phänomen ist? Wie sehen Sie das Verhältnis von Menschlichkeit (im Sinn von Levinas) und Staatlichkeit? Liegt nicht im Utopischen solcher möglichen Staatsform, aber schon in der Postulierung einer „erwachten Menschheit“ („alle Menschen“) die Gefahr eines neuen (alten) Universalismus, den Levinas eigentlich überwinden will?

(6) Können Sie den Begriff des „Ethischen“ und der „Ethik“ bei Levinas näher erläutern? Er wird in Ihrer Arbeit zumeist operational verwendet. Inwiefern könnte man sagen, dass Levinas mit diesem Begriff auf die griechische Wortbedeutung zurückgeht („Wohnen“) und ein Alternativprogramm zu Heideggers oikologischem Ansatz erstellt? Welchen Ort würde darin das Kapitel zur Ökonomie in TU einnehmen?

Ich gebe der Arbeit die Note „1“ (16/20).

Hans Rainer Sepp