

Karls-Universität Prag
Fakultät für Humanwissenschaften

Ass.-Prof. Dr. Christian Rößner
Fakultät für Theologie
Institut für Theoretische Philosophie
Bethlehemstraße 20
A-4020 Linz

0043 732 784293 4147
c.roessner@ku-linz.at

Zweitgutachten
zur Masterarbeit von
Frau Shiwen Wang:

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

1/7

„Dem Utopismus als Vorwurf – sofern Utopismus ein Vorwurf und überhaupt ein Gedanke von Utopismus frei ist – entgeht unser Buch, indem es daran erinnert, daß *das, was menschlich statt-fand, seinen Ort hatte, niemals an seinem Ort hat eingeschlossen bleiben können*. Es ist durchaus nicht nötig, sich dafür auf ein Geschehen zu beziehen, mit dem der Ort werdende Nicht-Ort unter außergewöhnlichen Umständen in den Raum der Geschichte eingetreten sein soll.“¹ Vor dem Hintergrund dieser Levinas'schen Selbstinterpretation seines zweiten Hauptwerkes *Anders als Sein oder Jenseits des Wesens* ist das Thema der von Frau Shiwen Wang vorgelegten Masterarbeit, die eine „neue Form der Utopie bei Emmanuel Levinas“ zu erörtern sucht, als eine Forschungsfrage von fachlicher Relevanz und auch aktuellem Interesse zu begrüßen.

A. Anliegen und Ziel der Arbeit

Erklärtes Ziel der Arbeit ist es, im Rückgriff auf Levinas' Phänomenologie des Ethischen, „eine neue Dimension der Utopie über Phänomene der Andersheit und Menschlichkeit zu entwerfen“ (S. 3), dadurch „den Wert der Ethik als [...] erste[r] Philosophie“ (S. 2) in einer als „Zeitalter des Materialismus und Konsumismus (ebd.) charakterisierten Gegenwart herauszustellen und im Ausgang von dieser nicht allein akademischen Aktualität eines alteritätstheoretisch-alternativen Philosophierens schließ-

¹ Levinas, E.: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, trad. Wiemer, Th., Freiburg/München 1992, 393.



lich auch eine interkulturell-kosmopolitische „Erweiterung des philosophischen Denkens von Levinas nach außen“ (S. 4) vorzunehmen. Mit Levinas soll „die Dichotomie zwischen ‚uns‘ und ‚ihnen‘ in der menschlichen Welt“ (ebd.) aufgehoben werden in einer neuen Form der Utopie, die vor der Gefahr einer totalisierenden Vereinnahmung durch „eine homogenisierend sich verhaltende Gesellschaft [...], die zur Auslöschung der Eigenheit ihrer Mitglieder und zur Abgrenzung gegenüber Anderen außerhalb der Gruppe neigt“ (ebd.), dadurch sich gefeit sieht, daß „diese Utopie [...] die Individualität der getrennten Existenzen [bewahrt]“ (ebd.). Als dorthin leitendes Idealbild wird „die Praxis einer Kultur des Redens“ (ebd.) postuliert, in welcher „sich das Zusammen-Stimmen differenter existenzieller Positionen vollziehen kann“ (ebd.).

Auch wenn die Arbeit „mit Geduld zu Levinas’ eigenen Schriften zurückkehrt“ (S. 1), ist deren rein immanente Interpretation also ausdrücklich nicht angestrebt: die Arbeit „will [...] kein Beitrag zum besseren Verständnis von Levinas’ Philosophie sein“ (S. 3). Vielmehr soll Levinas’ wiederholte Rede vom Utopischen „als roter Faden dienen“ (S. 1; vgl. S. 4), um „den gegenwärtigen Zustand der menschlichen Existenz und Mentalität in der heutigen Gesellschaft“ (S. 1) beschreiben und analysieren zu können.

2/7

B. Aufbau und Inhalt der Arbeit

Nachdem diese Intention und Zielsetzung in einer „Einleitung“ (S. 2-5) skizziert worden ist, widmet sich die Arbeit in einem zweiten Kapitel (S. 5-13) zwei ausgewählten historischen und als „Vorläufer“ präsentierten Figuren utopischen Denkens: Während die *Utopia* des Thomas Morus nur en passant Erwähnung findet, gelangt Francis Bacons *Nova Atlantis* (S. 5-9) ebenso zu eingehenderer Darstellung wie der utopische Gehalt des Marx’schen Denkens (S. 9-13). Die argumentationsstrategische Funktion dieser beiden Unterkapitel wird freilich erst in einer relativ unvermittelten Überleitung zum utopischen Denken von Levinas im dritten Kapitel ersichtlich: Denn die beiden „Vorläufer“ sind weit weniger im Sinne einer Antizipation der Levinas’schen Utopie zu verstehen, als sie vielmehr eine Art Kontrastfolie aufspannen, vor deren Hintergrund sich dessen Denken im Folgenden umso profilschärfer zu konturieren vermag. So „leidet die kommunistische utopische Theorie des Marxismus“ (S. 13) unter genau „dem großen Problem“ (ebd.), das Levinas mit Entschiedenheit kritisieren wird: Eine Theorie im Sinne der klassischen utopistischen Entwürfe neigt nämlich dazu, „zur Geburt einer Totalität zu führen“ (ebd.), wohingegen die „wahre‘ Utopie eine solche ist, die nicht gesellschaftlich verordnet werden kann“ (ebd.; vgl. S. 59 u. 64).

Das dem utopischen Denken von Levinas gewidmete und für die Thematik der Arbeit also zentrale dritte Kapitel untergliedert sich nun sinnvollerweise in zwei, in den Umfängen allerdings sehr un-



gleich gewichtete Teile: Zunächst wird auf der Grundlage des ersten Hauptwerkes *Totalität und Unendlichkeit* die „Utopie‘ als die Innerlichkeit des Ich“ (S. 13-26) ausführlich entfaltet, bevor daran anschließend die in *Anders als Sein oder Jenseits des Wesens* niedergelegte Konzeption einer „Utopie‘ als Menschlichkeit“ (S. 26-29) nur mehr recht knapp dargestellt wird (man vermisst in diesen Zusammenhängen nicht zuletzt das hier einleitend wiedergegebene Zitat, das aus Levinas’ Auseinandersetzung mit dem „Nicht-Ort“ kaum wegzudenken ist).

Weitere wichtige Momente und Motive des Denkens von Levinas werden in den folgenden Kapiteln ergänzend herangezogen und erläutert: Levinas’ „Kritik an der Ontologie“ (S. 30-36) wird im vierten Kapitel in drei Unterpunkten kenntnisreich (und doch ohne Verweis auf den einschlägigen Primärtext zur Frage: „Ist die Ontologie fundamental?“) verhandelt, Levinas’ *Humanismus des anderen Menschen* im fünften Kapitel als „Utopie des Menschlichen“ eingehend beschrieben (wodurch auch das genannte Ungleichgewicht des dritten Kapitels aufgewogen sein mag). So sind mit der „Trennung“, dem „Genuß“ in seiner spezifischen Intentionalität und der „ökonomischen Existenz“ einerseits, der „Transzendenz“, der von bloßer Negativität abzusetzenden „Unendlichkeit“ und dem „Antlitz“ als dem epiphanischen Ereignis des Ethischen andererseits wesentliche „Topoi“ von Levinas’ Utopismus zur Sprache gekommen, um im abschließenden sechsten Kapitel die gewonnenen Resultate und Erträge für die gesuchte „neue Figur der Utopie“ (S. 54-65) fruchtbar machen zu können.

Dabei wird zunächst unsere „aktuelle Situation“ (S. 55-58) als eine solche präsentiert, die im Zeichen der Globalisierung und Migrationsbewegungen keine bequeme Abgrenzung zwischen dem Eigenen und dem Fremden mehr erlaubt: „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“ (S. 57). Daß die kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Antworten auf diese Herausforderungen allzu oft auf allergischen Abwehrreaktionen basieren, in denen sich „die instinktive Kampflust und die unbremste Feindseligkeit“ (S. 55) Bahn bricht, verleiht dem argumentativen Anliegen der Arbeit eine geradezu tagesaktuelle Dringlichkeit. Die von Levinas inspirierte „mögliche Lösung“ (S. 59-64) wird als eine sich in der zwischenmenschlichen „Rede“ (S. 61-63) aussprechende „fortdauernde ethische Bewegung“ (S. 59) betrachtet, welche auf den totalisierenden und potentiell totalitären Anspruch Verzicht leistet, die Utopie je intentional einholen oder antizipierend vorwegnehmen zu können. Levinas’ Utopie hat keinen Ort, nirgends, und findet nicht statt, indem sie zu jener „dynamische[n] Kohärenz“ (S. 60f.) findet, die einen endlosen Prozeß der Annäherung an das Unendliche beschreibt: „Wenn wir glauben, dass wir das Land des Überflusses erreicht haben, sollten wir uns nicht zufrieden geben und

3/7



dabei verweilen, sondern wieder zum fernsten Horizont blicken, ja den bisherigen Bezug auf das horizontale Undsoweniger 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“ (S. 60). Dem korrespondiert die „Unruhe“ (S. 63) einer originär dialogischen Dynamik, die das Paradox nicht scheut, daß damit „diese neue Utopie [...] nach einer Art Nicht-Finalität [strebt]“ (S. 60). Postuliert wird ein „neue[r] Kosmopolitismus“ (S. 64), der sich zum klassischen so verhält wie die neue Utopie zu ihren „Vorläufern“: Es geht um „ein neues kosmopolitisches Bild der Utopie“ (ebd.), die „nicht das vorausgesetzte Ganze eines humanen Daseins [...] geltend macht“ (ebd.), sondern als „erwachte Menschheit [...] sensibel für das Leiden des Anderen ist“ (S. 63) und in dieser nicht „homogenisierend“ (S. 64) aufzuhebenden Differenz eben jene Levinas'sche Non-in-differenz zu wahren versteht, die das Gegenteil von Gleichgültigkeit ist.

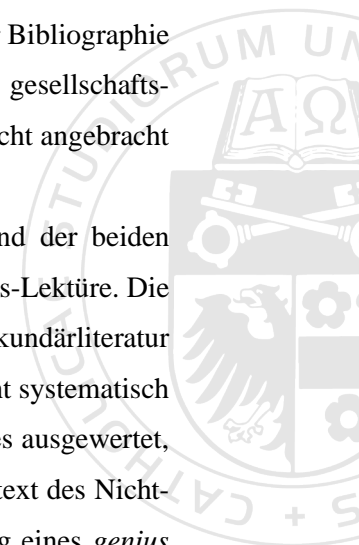
C. Kritische Würdigung von Konzeption und Durchführung

Durch die referierte Gliederung erhält die Arbeit einen grundsätzlich übersichtlichen Aufbau. Besonders zu begrüßen sind die einzelne Abschnitte zusammenfassenden „Resümees“, wobei zu bedauern bleibt, daß diese Einschaltung von Zwischenfazit nicht konsequent durchgehalten wird. Auch entspricht der äußere Umfang einzelner Teilabschnitte nicht immer ihrem logischen Gewicht in der Gliederung: So umfaßt etwa mit dem Abschnitt „Im-Element-Sein: eine andere Intentionalität“ (S. 16-22) ein Unterpunkt der vierten Gliederungsebene (3.1.1.2) fast doppelt so viele Seiten wie die gesamte, auf zweiter Gliederungsebene (3.2) erfolgende Darstellung der Utopie in Levinas' zweitem Hauptwerk (S. 26-29).

Bei der Zitation Marx'scher Texte fällt auf, daß diese nicht durchgängig nach den in der Bibliographie verzeichneten Werkausgaben angeführt werden, sondern mehrmals unter Verweis auf gesellschafts- oder gar parteipolitisch motivierte Internetquellen, die im wissenschaftlichen Kontext nicht angebracht scheinen.

Die referierende Wiedergabe von Levinas' Denken erfolgt in der Hauptsache anhand der beiden Hauptwerke und zeugt im Allgemeinen von einer eingehenden und verständigen Levinas-Lektüre. Die Konzentration auf den Primärtext ist zu loben, auch wenn die Forschungs- und Sekundärliteratur womöglich in stärkerem Maße hätte herangezogen werden können. Es wurden auch nicht systematisch alle für eine Diskussion des Utopischen bei Levinas einschlägigen Stellen seines Werkes ausgewertet, was über die Levinas-Konkordanz² möglich und aufschlußreich gewesen wäre. Im Kontext des Nicht-Ortes wäre etwa der für Levinas in vieler Hinsicht typische und in der Zurückweisung eines *genius*

² Ciocan, C. & Hansel, G.: *Levinas Concordance*, Dordrecht 2005.





loci geradezu als „topophobisch“³ zu bezeichnende Text „Heidegger, Gagarin und wir“ anzuführen: „[W]as [...] mehr als alles andere zählt, ist die Tatsache, den *Ort* verlassen zu haben“.⁴

Diese Kritik ist freilich dadurch zu relativieren, daß die vorgelegte Arbeit methodisch erklärtermaßen keinen Beitrag zum engeren Fachdiskurs der Levinas-Forschung leisten will, sondern mit Levinas ein eigenes systematisches Ziel verfolgt, das allerdings erst im sechsten und letzten Kapitel angegangen wird. Dies wird mit Levinas nachvollziehbar vorbereitet. Prinzipiell sinnvoll erscheint es auch, dessen gegenüber der Tradition radikal anderes Denken der Utopie durch eine kontrastierende Gegenüberstellung zu profilieren. Die Anbindung dieses Vorspanns der beiden gewählten „Vorläufer“ an den Levinas gewidmeten Hauptteil der Arbeit erfolgt jedoch allzu abrupt und unvermittelt. Hermeneutisch anspruchsvoller, aber wohl auch einträglicher wäre es gewesen, als Gesprächspartner Autoren zu wählen, mit denen Levinas sich entweder direkt auseinandersetzt oder zu denen er nicht nur in einer dichotomischen Ferne, sondern sachlich auch in einer dialektischen Nähe steht. Zu denken wäre hier vielleicht vornehmlich an Ernst Bloch und seinen *Geist der Utopie* sowie nicht zuletzt an das Utopische in Theodor W. Adornos *Negativer Dialektik* (oder gar deren beider 1964 gemeinsam geführtes Gespräch über „Möglichkeiten der Utopie heute“).

5/7

Die Möglichkeit einer neuen Form der Utopie sucht die vorgelegte Arbeit aus dem Geist des Levinas'schen „Humanismus der Ver-antwortung“ (S. 53) zu gewinnen. An diesem – in vielem zu unterstützenden – Ansatz erscheint eine fehlende Differenzierung problematisch, die bei Levinas durch die Einführung der Figur des „Dritten“ relevant wird: Versteht man Levinas' Denken nämlich nicht unvermittelt einfach als „Ethik“, sondern als den phänomenologisch-quasitranszendentalen Entwurf einer affirmativen Genealogie ethisch inspirierter – oder in seiner Diktion: „gastlicher“ – Subjektivität, so kommt es erst mit dem „politischen“ Einbezug des Dritten (als des Anderen des Anderen) zu einem „gerechten“ Ausgleich des radikal asymmetrischen, unverhältnismäßigen Verhältnisses des Ethischen. Zwischen diesen beiden, sehr wohl zu unterscheidenden, wenn auch nicht zu trennenden Ebenen scheinen die systematischen Schlußüberlegungen der Arbeit zu schwanken: Einerseits wird Levinas mit gutem Grund und auch ganz zu Recht als kritisches Korrektiv angeführt gegen ein von Marx und noch mehr vom Marxismus durchexerziertes Verständnis der Utopie, der es finaliter um „die homogenisierende Integration in ein Ganzes“ (S. 61) zu tun ist, worin der Einzelne, Andere, Nicht-Identische sich zwar im dreifach Hegel'schen Sinne (und mehr schlecht als recht) „aufgehoben“ finden mag, dadurch aber seiner Individualität, Partikularität und unverrechenbaren Unizität (Levinas: *unicité*) verlustig zu gehen droht. Vor dem Hintergrund dieser klar und deutlich zurückgewiesenen Konzeption der

³ Liebsch, B.: *Für eine Kultur der Gastlichkeit*, Freiburg/München 2008, 90.

⁴ Levinas, E.: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, trad. Moldenhauer, E., Frankfurt am Main 1996, 175f.



Utopie als einer sozialen oder politischen muß es irritieren, daß andererseits auch die eigentlich „ethische“ Utopie, die in dem Augenblick verwirklicht wird, wo man sie verwirklicht glaubt, weiterhin in den Termini eines gesellschaftlichen Ganzen vorgestellt wird, als wäre mit Levinas sozusagen ein Staat zu machen: Die Rede ist von einer „Staatsform“ (S. 60ff.), die noch nicht gefunden sei – als wäre das Ethische im strengen und engeren Sinne Levinas’ (d. h. ohne den Dritten) auch nur ansatzweise „staatsförmig“.

Auch das Konzept einer „kosmopolitisch integrierten Menschheit“ (S. 62) weist die gleiche Spannung und Schwierigkeit auf: Gesucht wird eine Integration, die keine Integration *sensu stricto* sein darf, weil eine solche gegenüber der Exteriorität des transzendenten Anderen immer auch vereinnahmende, identifizierende und nivellierende Züge der „Vergleichgültigung“ hat und haben muß. Und auch wenn betont wird, daß die von Levinas inspirierte originäre Dialogik einer „Kultur des ‚Redens‘ [...] die Kluft zwischen mir und den Anderen überbrücken“ (S. 62) kann und soll, wäre kritisch anzufragen, was den „in diesem neuen menschlichen Ganzen, in dem es keine Trennung zwischen ‚uns‘ und ‚ihnen‘ gibt“ (S. 63), praktizierten Dialog dann noch davor bewahren kann, wiederum zu einem bloßen „Monolog mit verteilten Rollen“⁵ zu werden. Wie das „ethische“ Ich-Du sich nicht unvermittelt in ein „politisches“ Wir-Sie übersetzen läßt, wäre hier noch stärker zu differenzieren zwischen *dem* Anderen und *den* Anderen. Wenn man mit den Griechen den Kosmos als dasjenige versteht, was eine schöne Ordnung repräsentiert, die kein Draußen kennt und kennen kann, müßte man den „neuen Kosmopolitismus“ (S. 64) im Sinne Levinas’ darum wohl letztlich in Anführungszeichen setzen, gerade weil damit nämlich „nicht das vorausgesetzte Ganze eines humanen Daseins (wie das klassische kosmopolitische Anschauungen vertreten) geltend“ (S. 64) gemacht wird: Gesucht wird ein Kosmopolitismus, der kein Kosmopolitismus *sensu stricto* sein darf.

All dies formuliert freilich weit weniger einen Einwand gegen die vorgebrachten Überlegungen, als es vielmehr eine prinzipielle Paradoxie des Levinas’schen Denkens reflektiert: Eine in seinem Sinne radikal entwurzelte Utopie zu denken, mit der kein Staat jemals zu machen ist, erfordert nicht weniger, als im Denken über das Denken hinauszudenken (zur „Struktur eines Denkens, das mehr denkt, als e[s] denken kann“, vgl. S. 40), im Widersagen des Gesagten ein Sagen unablässig zu erneuern, das von der wachen „innere[n] Unruhe in Bezug auf die Anderen“ (S. 63) lebt und die Utopie nicht anders zu verwirklichen vermag als in der unaufhörlichen Annäherung an ihre Uneinholbarkeit. Solch eine „dynamische Kohärenz“ (S. 60f.) bei allen notwendigerweise offenen Fragen erreicht zu haben, mag man der hier kritisch zu würdigenden Arbeit gerne bescheinigen, die ins akademische Werk setzt, wovon sie theoretisch spricht, und darin praktiziert, was sie abschließend postuliert: „So kann sich durch die

⁵ Waldenfels, B.: *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt am Main 1990, 44 u. 50.

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“ (S. 64).

D. Anfragen und Bewertung

Folgende Fragen möchte ich ausgehend von der vorliegenden Arbeit zur weiteren Diskussion stellen:

- Levinas beschreibt seine Philosophie als einen Versuch der Übersetzung „biblischer“ Erfahrung in die Kategorien des „griechischen“ Denkens. Seine Formel dafür lautet: „Die Bibel und die Griechen“.⁶ Repräsentiert diese Denkform eine Form des Eurozentrismus oder erlaubt sie eine originäre interkulturelle Öffnung?
- „Die Verwirklichung der Utopie sollte immer in Bewegung sein, oder wir können sagen, dass unaufhörlicher Fortschritt die Verwirklichung der Utopie ist.“ (S. 60) – Inwieweit läßt sich hier eine Parallele ziehen zu jenem „ins Unendliche gehenden Progressus“ (*Kritik der praktischen Vernunft*, A 220), den Kant in der „Postulatenlehre“ als nur möglich unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele annimmt? Welche Rolle spielt „Hoffnung“ bei Levinas?
- Läßt sich Levinas’ Denken der Utopie auch durch die Figur des abrahamitischen Exodus illustrieren, der ohne Nostalgie aufbricht in ein gelobtes Land der Verheißung, das er selbst aber nicht erreichen wird? Erhält dadurch die Bedeutung der Utopie neben der quasi-räumlichen Dimension der Negation des Ortes nicht auch eine genuin zeitliche Komponente, nämlich die der Zukunft als einer „Zeit ohne das Ich“⁷? Oder läßt sich dies nicht denken, ohne wiederum „Levinas aus einer religiösen Perspektive zu lesen“ (S. 4)?

7/7

Ich gratuliere der Verfasserin und bewerte die von Frau Shiwen Wang vorgelegte Masterarbeit mit der Note: **1 (16/20)**.

Christian Rößner

22. Juni 2020

⁶ Vgl. etwa Levinas, E.: *Humanismus des anderen Menschen*, trad. Wenzler, L., Hamburg 1989, 140.

⁷ Levinas, E.: *Die Spur des Anderen*, trad. Krewani, W. N., Freiburg/München ⁴1999, 217.

