

Auszug aus: Emmanuel Lévinas

Totalität und Unendlichkeit

Versuch über die Exteriorität

Freiburg/München 1993 2002

I. Das Selbe und das Andere

A. Metaphysik und Transzendenz

1. Begehren des Unsichtbaren

„Das wahre Leben ist abwesend.“ Aber wir sind auf der Welt. In diesem Alibi erhebt und hält sich die Metaphysik. Sie ist dem ‚Woanders‘ zugewandt, dem ‚Anders‘ und dem ‚Anderen‘. In ihrer allgemeinsten Form, die sie in der Geschichte des Denkens angenommen hat, erscheint die Metaphysik in der Tat als eine Bewegung, die ausgeht von einem ‚Zuhause‘, das wir bewohnen, von einer uns vertrauten Welt - mögen auch an ihren Randzonen noch unbekannte Gebiete liegen oder verborgen sein - und die hingeht zu einem fremden Außersich, zu einem ‚Da drüben‘.

Das Ziel dieser Bewegung - das Woanders oder das Andere - heißt anders in einem ausgezeichneten Sinne. Keine Reise, keine Veränderung des Klimas oder der Umgebung vermöchte das dorthin strebende Begehren zu befriedigen. Das Andere des metaphysischen Begehrens ist nicht ‚anders‘ wie das Brot, das ich esse, das Land, das ich bewohne, die Landschaft, die ich betrachte; es ist nicht anders, wie ich mir selbst manchmal anders bin, das ‚ich‘, dieser ‚Andere‘. An diesen Dingen kann ich mich ‚weiden‘, an ihnen kann ich mich in einem sehr hohen Maße sättigen, so als ob sie mir nur gefehlt hätten. Gerade dadurch geht ihre Andersheit in meiner Identität, der Identität des Denkenden oder Besitzenden, auf. Das metaphysische Begehren strebt nach ganz Anderem, nach dem absolut Anderen. Seinem einzig-

-36-

artigen Anspruch vermag die übliche Analyse des Begehrens nicht gerecht zu werden. Die gewöhnliche Deutung findet auf dem Grunde des Begehrens ein Bedürfnis; sie sieht das Begehren als Kennzeichen eines bedürftigen oder unvollständigen Seienden oder als Kennzeichen eines Wesens, das von seiner ehemaligen Höhe herabgestürzt ist. Für diese Deutung fällt das Begehren mit dem Bewußtsein des Verlorenen zusammen. Ihr gemäß ist es seinem Wesen nach Nostalgie, Heimweh. Aber ein solches Begehren hätte nicht einmal eine Ahnung dessen, was das wahrhaft Andere ist. Das metaphysische Begehren trachtet nicht nach Rückkehr; denn es ist Begehren eines Landes, in dem wir nicht geboren sind; eines Landes, das aller Natur fremd ist, das nicht unser Vaterland war und in das wir nie den Fuß setzen werden. Das metaphysische Begehren gründet auf keiner vorgängigen Verwandtschaft. Es ist Begehren, das man nicht zu befriedigen

vermöchte. Denn man spricht leichthin von befriedigten Begierden oder von sexuellen Bedürfnissen oder auch von moralischen oder religiösen Bedürfnissen. So wird selbst die Liebe als die Befriedigung eines sublimen Hungers betrachtet. Diese Sprache ist möglich, weil ein Großteil unseres Begehrens, ja auch die Liebe, nicht rein ist. Die Begierden, die man befriedigen kann, ähneln dem metaphysischen Begehren nur in der Enttäuschung der Befriedigung oder in der Erregung der Nichterfüllung und des Verlangens, die das Eigene der Lust ausmacht. Das metaphysische Begehren hat eine andere Intention — es begehrt, was jenseits alles dessen liegt, wodurch es nur ergänzt werden kann. Das Begehren ist wie die Güte — es wird vom Begehrten nicht erfüllt, sondern vertieft.

Die Freigebigkeit nährt sich vom Begehrten; in diesem

-37-

Sinne ist sie eine Beziehung, die nicht das Verschwinden des Abstandes, nicht Annäherung bedeutet; oder, um das Wesen der Freigebigkeit und die Güte enger zu fassen: Sie ist eine Beziehung, deren Positivität darin liegt, daß die Ferne wächst, daß eine Trennung stattfindet; denn die Freigebigkeit, könnte man sagen, nährt sich von ihrem Hunger. Die Ferne ist nur radikal, wenn das Begehren nicht das Vermögen hat, das Begehrenswerte vorwegzunehmen, wenn es das Begehrenswerte nicht im Vorhinein denkt, wenn es auf Gutglück auf es zugeht, d.h., wenn es auf es zugeht wie auf eine absolute, nicht Vorwegnehmbare Andersheit, wie auf den Tod. Das Begehren ist absolut, wenn das Seiende, das begehrt, sterblich und das Begehrte unsichtbar ist. Die Unsichtbarkeit bezeichnet keine Abwesenheit der Beziehung; sie impliziert Beziehungen zu dem, was nicht gegeben ist, zu dem, wovon es keine Idee gibt. Das Sehen ist eine Angleichung zwischen der Idee und der Sache: Begreifen, das vereinnahmt. Die Inadäquatheit bezeichnet nicht eine bloße Verneinung oder eine Verdunklung der Idee; sondern, unabhängig von Licht und Dunkel, unabhängig von der Erkenntnis, die den Seienden das Maß gibt, meint sie die Maßlosigkeit des Begehrens. Das Begehren ist Begehren des absolut Anderen. Unabhängig vom Hunger, den man sättigt, vom Durst, den man löscht, von den Sinnen, die man befriedigt, begehrt die Metaphysik das Andere jenseits aller Befriedigung; um diese Sehnsucht zu mildern, kennt der Leib keine Geste, verfügt er über keine bekannte Zärtlichkeit, kann keine neue erfunden werden. Begehren ohne Befriedigung, das gerade darum das Wachsen der Ferne, die Andersheit und die Exteriorität des Anderen versteht. Für das Begehren hat diese Andersheit, die der Idee inadäquat ist, einen Sinn. Sie wird verstanden als die Andersheit des Anderen und des Erhabenen. Das

-38-

metaphysische Begehren öffnet die eigentliche Dimension des Hohen (1) Daß nicht mehr der

Himmel diese Höhe ist, sondern das Unsichtbare, gerade darin besteht das Erhebende am Hohen und sein Adel. Für das Unsichtbare sterben — das ist die Metaphysik. Das soll indes nicht heißen, das Begehren könne darauf verzichten, zu handeln. Allein, dieses Handeln ist weder Verzehr noch Liebkosung noch Liturgie.

Verrückter Anspruch auf das Unsichtbare, da doch im 20. Jahrhundert eine hellhörige Erfahrung des Menschlichen lehrt, daß es Bedürfnisse sind, die den Gedanken der Menschen zugrundeliegen und Gesellschaft wie Geschichte erklären, daß der Hunger und die Angst über allen menschlichen Widerstand und alle Freiheit Herr zu werden vermögen. Es geht nicht darum, an diesem menschlichen Elend, an dieser Herrschaft, die von den Dingen und den Bösen über die Menschen ausgeübt wird, an dieser Tierheit, zu zweifeln. Aber Menschsein heißt zu wissen, daß es so ist. Die Freiheit besteht darin zu wissen, daß die Freiheit in Gefahr ist. Aber Wissen und Bewußtsein bedeuten, Zeit haben, um dem Augenblick der Unmenschlichkeit auszuweichen und zuvorzukommen. Dieser ewige Aufschub der Stunde des Verrats, dieser winzige Unterschied zwischen dem Menschen und dem Nicht-Menschen, setzt das Desinteresse der Güte voraus, das Begehren des absolut Anderen oder den Adel, die Dimension der Metaphysik.

2. Bruch mit der Totalität

Es ist diese absolute Exteriorität des metaphysischen Terminus, die Unreduzierbarkeit der Bewegung auf ein inter-

--1) „Denn ich kann wieder nicht glauben, daß irgendeine andere Kenntnis die Seele nach Oben schauen mache als die des Seienden und des Unsichtbaren.“ Platon, Polit. 529b (Übers. Schleiermacher).

-39-

nes Spiel. auf eine bloße Gegenwart bei sich selbst, die das transzendierende Wort behauptet, wenn nicht gar beweist. Die metaphysische Bewegung transzendiert, und als Begehren und Ungleichheit ist die Transzendenz notwendig eine Transszendenz (2). Die Transzendenz, durch die der Metaphysiker das äußere Sein charakterisiert, hat das Bemerkenswerte, daß die Distanz, die sich in der Transzendenz ausdrückt - im Unterschied zu jeder anderen Distanz - in die Seinsweise des äußeren Seins eingeht. Sein formales Charakteristikum - anders zu sein - macht seinen Inhalt aus. Dergestalt, daß der Metaphysiker und das Andere kein Ganzes bilden. Der Metaphysiker ist absolut getrennt.

Der Metaphysiker und der Andere stehen nicht in einer beliebigen Korrelation, die umkehrbar wäre.

Die Umkehrbarkeit einer Beziehung, in der sich die Termini ebenso von links nach rechts wie von rechts nach links lesen lassen, würde sie miteinander, den einen mit dem anderen, verknüpfen. Sie würden sich zu einem von außen sichtbaren System ergänzen. So würde die vermeintliche Transzendenz aufgehen in der Einheit des Systems, das die radikale Andersheit des Anderen vernichtet. Die Unumkehrbarkeit bedeutet nicht allein, daß das Selbe anders zum Andeuten steht als das Andere zum Selben. Diese Eventualität wird nicht in Betracht gezogen: Die radikale Trennung zwischen dem Selben und dem Anderen bedeutet gerade, daß das unmöglich ist, außerhalb der Korrelation von Selben und Anderem zu stehen, um von hier aus die Entsprechung oder Nicht-Entsprechung dieses Hin und Her zu registrieren. Wäre dies möglich, dann fänden sich das Selbe und das Andere unter einem gemeinsamen Blick vereint,

--2) Wir bedienen uns eines Ausdrucks von Jean Wahl. Vgl. *Sur l'idée de transcendance*, in: *Existence humaine et transcendance*, Neuchâtel: éd. de la Bâconnière 1944. Die in dieser Studie behandelten Themen haben einen großen Einfluß auf uns gehabt.

-40-

und der absolute Abstand, der sie trennt, wäre aufgehoben. Die Andersheit, die absolute Heterogenität des Anderen, ist nur möglich, sofern der Andere anders ist im Verhältnis zu einem Terminus, der seinem Wesen nach an seinem Ausgangspunkt bleibt, dessen Wesen es ist, als Eingang in die Beziehung zu dienen, der nicht nur relativ, sondern absolut der Selbe ist. Absolut am Ausgangspunkt einer Beziehung bleiben kann ein Terminus nur als Ich.

Ich sein bedeutet, die Identität zum Inhalt zu haben, und zwar jenseits aller Individuation im Rahmen eines Systems von Verweisungen. Das Ich ist nicht ein Wesen, das immer dasselbe bleibt, sondern dasjenige Seiende, dessen Existieren darin besteht, sich zu identifizieren, seine Identität durch alle Begegnisse hindurch wiederzufinden. Es ist die Identität *par excellence*, die ursprüngliche Leistung der Identifikation.

Das Ich ist identisch bis in seine Veränderungen hinein. Es stellt sich seine Veränderungen vor und denkt sie. Die universale Identität, die das Heterogene aufzunehmen vermag, hat die Gestalt eines Subjekts, die Gestalt der ersten Person. Das universale Denken ist ein ‚Ich denke‘.

Noch in einem anderen Sinne ist das Ich identisch bis in eine Veränderung hinein. Das Ich, das denkt, hört sich nämlich denken oder erschrickt vor seinen Tiefen und ist sich selbst ein Anderer. Derart entdeckt es die berühmte Naivität seines Denkens, das ‚vor sich hin‘ denkt, wie man ‚vor sich hin‘ geht. Es hört sich denken und überrascht sich als einen Dogmatiker, der sich fremd ist. Aber angesichts dieser Andersheit ist das Ich das Selbe, es verschmilzt mit sich und ist unfähig,

sich von diesem überraschenden ‚Sich‘ zu distanzieren. Die Hegelsche Phänomenologie — in der das Selbstbewußtsein der Unterschied des Nicht-Unterschiedenen ist — drückt die Universalität des Selben aus; das Selbe identifiziert sich in der Andersheit der gedachten

-41-

Gegenstände und trotz seines Gegensatzes zu sich selbst. „Ich unterscheide mich von mir selbst, und es ist darin unmittelbar für mich, daß dies Unterschiedene nicht unterschieden ist. Ich, das Gleichnamige, stoße mich von mir selbst ab; aber dies Unterschiedene, ungleich Gesetzte ist unmittelbar, indem es unterschieden ist, kein Unterschied für mich.“ (3) Der Unterschied ist kein Unterschied, das Ich als Anderer ist kein ‚Anderer‘. Wir übergehen in diesem Zitat den vorläufigen Charakter, den für Hegel die unmittelbare Evidenz hat. Das Ich, das sich im Erlebnis des Widerwilles von sich abstößt, und das Ich, das im Erlebnis der Langeweile an sich gekettet ist, sind Modi des Selbstbewußtseins und beruhen auf der unzerreißbaren Identität des Ich mit dem Sich. Gerade weil sie nur das Spiel des Selben sind, vermag die Andersheit des Ich, das sich für einen Anderen hält, die Einbildung des Dichters zu frappieren: Die Negation des Ich durch das Sich ist nichts als einer der Modi der Identifikation des Ich. Die Identifikation des Selben im Ich geschieht nicht als eine monotone Tautologie: ‚Ich bin Ich.‘ Damit würde die Originalität der Identifikation, die nicht auf den Formalismus des A ist A zurückgeführt werden kann, der Aufmerksamkeit entgehen. Um sie zu fixieren, darf die Reflexion nicht die abstrakte Vorstellung des Ich durch sich selbst zugrundelegen; die Reflexion muß von der konkreten Beziehung zwischen einem Ich und einer Welt ausgehen. Nach der Logik müßte die fremde und feindliche Welt das Ich verändern. Nun gestaltet sich die wahre und ursprüngliche Beziehung zwischen dem Ich und der Welt als Aufenthalt in der Welt, und in dieser Beziehung erweist sich das Ich gerade als das Selbe par excellence. Die Weise des Ich gegen das ‚Andere‘ der Welt besteht darin, zu verweilen, sich zu iden-

3. Hegel, Phän.d.Geistes, ed. Hoffmeister, p. 128

-42-

tifizieren, indem das Ich in der Welt bei sich zu Hause ist. In einer zunächst anderen Welt ist das Ich gleichwohl autochthon. Das Ich ist die eigentliche Umkehr dieser Veränderung. Es findet in der Welt einen Ort und ein Haus. Die eigentliche Weise, sich zu halten, ist das Wohnen; nicht wie die berühmte Schlange, die sich ergreift, indem sie sich in den Schwanz beißt, sondern wie der Leib, der sich in einer ihm äußeren Welt hält und vermag. Das ‚Bei-sich-zu-Hause‘ ist kein Behälter, sondern ein Ort, an dem ich kann, an dem ich, obwohl abhängig von einer anderen Realität, trotz

dieser Abhängigkeit oder dank ihrer, frei bin. Es genügt zu gehen, zu tun, um jedes Ding zu ergreifen, zu nehmen. In einem gewissen Sinne ist alles am Ort, genau betrachtet ist alles zu meiner Verfügung; selbst die Sterne sind zu meiner Verfügung, wenn ich nur rechne, wenn ich nur die Zwischenräume oder die Mittel kalkuliere. Der Ort, die Mitte, hält Mittel und Wege bereit. Alles ist hier, alles gehört mir; mit der ursprünglichen Einnahme des Ortes ist alles im voraus genommen, alles ist be-griffen. Die Weise des Ich besteht in der Möglichkeit zu besitzen; das heißt, sie besteht in der Möglichkeit, sogar die Andersheit dessen aufzuheben, was nur auf den ersten Blick anders ist und anders im Verhältnis zu mir. In der Welt bin ich bei mir zu Hause, weil sie sich dem Besitz bietet oder verweigert. (Was absolut anders ist, wehrt sich nicht nur gegen den Besitz, sondern stellt ihn in Frage und kann ihn eben dadurch auch sanktionieren.) Diesen Umschlag der Andersheit der Welt in Identifikation des Selbst muß man ernst nehmen. Die ‚Momente‘ dieser Identifikation — der Leib, das Haus, die Arbeit, der Besitz, die Ökonomie — dürfen nicht als empirische und kontingente Gegebenheiten angesehen werden, die an das formale Gerüst des Selben angeheftet sind. Sie

-43-

sind die Artikulation dieser Struktur. Die Identifikation des Selben ist weder das Leere einer Tautologie noch ein dialektischer Gegensatz zum Anderen, sondern das Konkrete des Egoismus, Dies ist wichtig für die Möglichkeit der Metaphysik. Wenn das Selbe sich kraft des bloßen Gegensatzes zum Anderen identifizierte, wäre es schon Teil einer des Selbe und das Andere umfassenden Totalität. Der Anspruch des metaphysischen Begehrens, von dem Wir ausgegangen sind - Beziehung mit dem absolut Anderen -, wäre Lügen gestraft. Nun ist jedoch die Trennung des Metaphysikers von dem Metaphysischen, die auch inmitten der Beziehung - in Gestalt des Egoismus - erhalten bleibt, nicht die einfache Umkehr dieser Beziehung.

Wie aber kann das Selbe, das als Egoismus auftritt, eine Beziehung mit einem Anderen eingehen, ohne es sogleich seiner Andersheit zu berauben? Welcher Art ist diese Beziehung?

Die metaphysische Beziehung kann nicht im eigentlichen Sinne des Wortes eine Vorstellung sein; denn dann würde sich das Andere im Selben auflösen: Alle Vorstellung läßt sich wesentlich als transzendente Konstitution deuten. Das Andere, mit dem der Metaphysiker in Beziehung ist und das er als Anderes anerkennt, ist nicht nur an einem anderen Ort. Mit ihm verhält es sich wie mit den Ideen Platons, die nach der Formulierung des Aristoteles an keinem Ort sind. Das Können des Ich überwindet nicht den Abstand, der mit der Andersheit des Anderen angezeigt ist. Dewiß, meine innerste Innerlichkeit erscheint mir als fremd und feindlich; die Gebrauchsgegenstände, die Nahrung, selbst die Welt, die wir bewohnen, sind andere im Verhältnis zu uns. Aber die Andersheit des Ich und der bewohnten Welt ist nur formal. In einer Welt, in der ich mich aufhalte, fällt die Andersheit - wir haben es schon gesagt unter meine Vermögen. Das metaphysische Andere ist

-44-

anders in einer Andersheit, die nicht formal ist, in einer Andersheit, die weder die bloße Umkehr der Identität noch das Ergebnis des Widerstandes gegen das Selbe ist, es ist vielmehr von einer Andersheit, die aller Initiative, aller Herrschaft des Selben vorausgeht. Anders in einer Andersheit, die den eigentlichen Inhalt des Anderen ausmacht. Anders in einer Andersheit, die das Selbe nicht begrenzt; denn in der Begrenzung des Selben wäre das Andere nicht streng anders: Im Inneren des Systems wäre es dank der Gemeinsamkeit der Grenze noch das Selbe.

Das absolut Andere ist der Andere. Er bildet keine Mehrzahl mit mir. Die Gemeinsamkeit, in der ich ‚Du‘ oder ‚Wir‘ sage, ist nicht ein Plural von ‚Ich‘. Ich, Du sind nicht Individuen eines gemeinsamen Begriffs. An den Anderen bindet mich weder der Besitz noch die Einheit der Zahl noch auch die Einheit des Begriffs. Es ist das Fehlen eines gemeinsamen Vaterlandes, das aus dem Anderen den Fremden macht, den Fremden, der das Bei-mir-zu-Hause stört. Aber Fremder, das bedeutet auch der Freie. Über ihn vermag mein Vermögen nichts. Eine wesentliche Seite an ihm entkommt meinem Zugriff, selbst wenn ich über ihn verfüge. Er ist nicht ganz an meinem Ort. Aber ich, der ich mit dem Fremden keinen gemeinsamen Begriff habe, ich bin, wie er, ohne genus. Wir sind der Selbe und der Andere. Die Konjunktion und zeigt hier weder Addition der Termini noch Macht des einen Terminus über den anderen an. Wir werden versuchen zu zeigen, daß die Beziehung des Selben und des Anderen - die wir so außerordentlichen Bedingungen zu unterstellen scheinen - die Sprache ist. Die Sprache realisiert in der Tat eine Beziehung von der Art, daß die Termini sich in dieser Beziehung nicht gegenseitig begrenzen, sondern der Andere trotz der Beziehung zum Selben dem Selben transzendent bleibt. Die Beziehung des Selben zum Anderen - oder die metaphysische Beziehung

-45-

- vollzieht sich ursprünglich als Rede; in der Rede geht das Selbe, das in seine Selbstheit als ‚ich‘ - die Selbstheit eines besonderen, einzigen und autochthonen Seienden -- versammelt ist, aus sich heraus.

Eine Beziehung, deren Termini keine Totalität bilden, kann sich also in der allgemeinen Ökonomie des Seins nur zwischen mir und dem Anderen ereignen, als Von-Angesicht-zu-Angesicht, als Vorzeichnung einer Tiefendistanz, der Distanz der Rede, der Güte, des Begehrens. Diese Beziehung kann nicht zurückgeführt werden auf die Verknüpfung, die die synthetische Tätigkeit des Verstandes zwischen den verschiedenen Termini herstellt; diese Termini sind zwar anders im Verhältnis zueinander, aber sie kommen der synoptischen Operation des Verstandes entgegen. Das Ich ist keine zufällige Bildung, dank derer der Selbe und der Andere - als logische Bestimmungen des Seins sich zusätzlich in einem Denken widerspiegeln können. Es bedarf eines

„Denkens“ und es bedarf eines Ich, damit sich die Andersheit im Sein ereignen kann. Die Unumkehrbarkeit der Beziehung kann sich nur ereignen, wenn die Beziehung von einem der Termini als die eigentliche Bewegung der Transzendenz vollzogen wird, wenn sie vollzogen wird als das Durchlaufen dieses Abstandes und nicht als protokollierendes Aufnehmen dieser Bewegung oder als psychologische Erfindung. ‚Das Denken‘, die ‚Innerlichkeit‘ sind die eigentliche Zertrümmerung des Seins; sie sind das Ereignis der Transzendenz (nicht der Widerschein). Wir kennen diese Beziehung nur - und das macht sie bemerkenswert in dem Maße, in dem wir sie ausführen. Die Andersheit ist nur möglich im Ausgang von mir.

Die Rede bewahrt den Abstand zwischen mir und dem Anderen; sie hält an der radikalen Trennung fest, welche die

-46-

Wiederaufrichtung der Totalität verhindert und in der Transzendenz vorausgesetzt ist; aber gerade darum kann die Rede nicht auf den Egoismus ihrer Existenz verzichten; die Tatsache, Teilnehmer einer Rede zu sein, besteht indes gerade darin, dem Anderen ein Recht über diesen Egoismus einzuräumen und sich so zu rechtfertigen. Die Apologie, in der das Ich sich zugleich bestätigt und vor dem Transzendenten beugt, gehört zum Wesen der Rede. Die Güte, zu der, wie wir weiter unten sehen werden, die Rede führt, und in der sie eine Bedeutung gewinnt, wird das apologetische Moment nicht verlieren.

Das Aufbrechen der Totalität ist keine Operation des Denkens; es wird nicht erreicht durch die einfache Unterscheidung von Termini, die sich gegenseitig bedingen oder zumindest sich nebeneinander aufreihen. Das Leere, das die Totalität aufbricht, kann sich gegen das seiner Bestimmung nach totalisierende und synoptische Denken nur halten, sofern sich das Denken im Angesicht eines Anderen findet, der der Kategorie widersteht. Statt mit ihm wie mit einem Gegenstand ein Ganzes zu bilden, besteht das Denken im Sprechen. Das Band, das zwischen dem Selben und dem Anderen entsteht, ohne eine Totalität auszumachen, schlagen wir vor, Religion zu nennen.

Aber die These, daß der Andere absolut Anderer bleiben könne, daß er nur in die Beziehung der Rede eintrete, besagt zugleich, daß nicht einmal die Geschichte -- als Identifikation des Selben - sich anmaßen kann, den Selben und den Anderen in einem Ganzen zusammenzunehmen. Der absolut Andere, dessen Andersheit die Philosophie der Immanenz auf der vermeintlich gemeinsamen Ebene der Geschichte überwindet, bewahrt seine Transzendenz inmitten der Geschichte. Das Selbe ist wesentlich Identifikation inmitten des Verschiedenen - oder Geschichte oder System. Nicht ich bin es, der sich dem

-47-

System verweigert, wie Kierkegaard dachte, sondern der Andere.