

„Ich bin ein Fremdling auf Erden ...“ Zum Begriff des Fremden bei Emmanuel Levinas

Reinhold ESTERBAUER (Graz)

Levinas' Rede vom Anderen ist oft verknüpft mit den Begriffen des „Fremden“ und der „Entfremdung“. Während er in seiner frühen Philosophie das Kind als den „Fremden“ oder die „Fremde“ bezeichnet, wird dieser Ausdruck in seiner späteren Philosophie auf den radikal Anderen übertragen, der das Ich „besessen“ macht. Aber auch das verantwortliche Ich selbst wird als „der Fremde“ bezeichnet. Im folgenden gehe ich dem Begriff des „Fremden“ bei Levinas nach und weise auf einige Konsequenzen seines Begriffs des „Fremden“ für Soziologie und Pädagogik hin.

1. Anderes – Fremdes

In der Rede über das Fremde oder den Fremden wird oft gesagt, diese seien *anders* im Vergleich zu etwas oder zu jemand Bestimmtem. Doch das andere ist nicht gleich dem Fremden, und der andere ist noch nicht der Fremde. Der Ausdruck „das andere“ kann nämlich einmal etwas meinen, das von etwas verschieden ist, also als Gegenbegriff zu „dasselbe“ verwendet werden. Das andere, in diesem Sinne verstanden, muß nicht schon das Fremde, sondern kann auch das Vertraute sein, das von etwas abgetrennt ist.¹ Ein andermal freilich meint der Begriff „das andere“ möglicherweise das Fremde, das im Gegensatz zum Eigenen steht.² In dieser Bedeutung sind das eine und das andere nicht bloß Diverses und Unterschiedenes, vielmehr ist zwischen ihnen eine besondere Differenz gesetzt, die eine Trennung bezeichnet, durch die das eine zu etwas Besonderem wird. Die „Besonderheit“³ des einen macht das andere zu etwas Fremdem, dem die „Besonderheit“ des einen nicht zukommt. Das Besondere an dem einen, das dem Fremden gegenübersteht, ist, daß es etwas Eigenes ist. Für das Fremde als den Gegenbegriff zum Eigenen unterscheidet Bernhard Waldenfels drei Verwendungsweisen.⁴ Zum einen wird der Ausdruck „fremd“ örtlich verwendet und bezeichnet dann die *Gegend* außerhalb des eigenen Bereiches. Beide Örter sind nicht nur voneinander abgegrenzt wie zwei verschiedene Stellen, sondern zeichnen sich dadurch aus, daß das Eigene eingegrenzt und das Fremde ausgegrenzt sind. Sie sind nicht bloß *unterschieden*, sondern voneinander *geschieden*.⁵ Zum zweiten kann sich „fremd“ auf den *Besitz* beziehen. Aus der Position des eigenen Ortes wird das Fremde entweder angeeignet, es wird also versucht, den fremden Ort unter die eigene Einflußsphäre zu bringen, oder es wird enteignet, d.h. von der möglichen Berührung mit dem eigenen Ort abgehalten. Zum dritten kann „fremd“ auch die *Art* des Andersseins des anderen genauer bezeichnen, es also als Außergewöhnliches oder Fremdartiges apostrophieren. Ist dieses Fremdartige Teil des Alltäglichen, so gehört es zum Normalen. Widerspricht es hingegen der normalen Ordnungsstruktur, so wird es als

¹ Vgl. Sommer M., Fremderfahrung und Zeitbewußtsein. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, in: ZPhF 38 (1984) 3–18, 9.

² Waldenfels B., Das Selbst im Schatten des Anderen und Fremden, in: Waldenfels B., Deutsch-Französische Gedankengänge, Frankfurt/M. 1995, 284–301, 288.

³ Figal G., Übersetzungsverhältnisse. Vom rechten Umgang mit dem Fremden im Eigenen, in: Mesotes 4 (1994) 417–422, 417.

⁴ Zum folgenden siehe Waldenfels, Das Selbst, 288–291.

⁵ Waldenfels, Das Selbst, 289.

strukturell Fremdes zum Außerordentlichen. Während das alltäglich Fremde und das strukturell Fremde noch in der Spannung von Normalisierung und Anomalisierung oszillieren, entzieht sich das radikal Fremde jeder eigenen Ordnung.

Als Außerordentliches erweist sich das Fremde als befremdend. Das bedeutet, daß es dazu veranlaßt, sich mit ihm auseinanderzusetzen und zu ihm Stellung zu beziehen. Die erfolgende Stellungnahme wird durch zwei differenzierende Weisen, wie das Fremde den Betroffenen anspricht, evoziert. Das Fremde ist nämlich verlockend und bedrohlich zugleich.⁶ Das Befremdende an ihm reizt zu einem Einlassen auf es, zugleich schreckt es als das Unbekannte aber auch ab. Auf diese beiden Weisen herausfordernd, ist das Fremde etwas Anziehendes, dem man nicht neutral gegenüberstehen kann. Während das andere als das bloß Verschiedene eine einfache Unterscheidung benennt, die bloßes Konstatieren zuläßt, fordert das Fremde zu seiner Bewältigung heraus. Das Fremde verlangt eine Reaktion beziehungsweise sogar eine Gegenreaktion. Solche Antworten auf die Herausforderung des Fremden bewegen sich zwischen den beiden Polen der „Aneignung“ und der „Enteignung“,⁷ sie schildern im Bereich von Vereinnahmung und völliger Ablehnung beziehungsweise Ausgrenzung.

2. Zur Soziologie des Fremden

Wenn der Umgang mit dem Fremden vornehmlich durch die Begriffe „Aneignung“ und „Enteignung“ gekennzeichnet ist, so scheint sich zunächst ein soziologischer Zugang zum Begriff des Fremden nahezulegen. Es geht dabei vor allem darum zu zeigen, welche Formen im Wechselspiel von Vereinnahmung und Ausgrenzung das Ineinander von Eigenem und Fremdem annimmt. Unterscheidet man zwischen dem Wilden als dem Fremden im Eigenen und dem Heimischen als dem Eigenen ohne das Fremde,⁸ so wird sich eine soziologische Untersuchung vor allem mit der „Verwilderung“ des Heimischen und mit dem „Heimischwerden“ des Wilden auseinanderzusetzen haben.

Von phänomenologischer Seite hat Alfred Schütz einen solchen Versuch unternommen. In seinen beiden 1944 gehaltenen Vorträgen „Der Fremde“⁹ und „Der Heimkehrer“¹⁰ reflektiert er über das Fremde anhand der Beispiele des Immigranten, der im Einwanderungsland fremd ist, und desjenigen, der aus dem Krieg wieder nach Hause kommt. Es geht in beiden Fällen darum aufzuzeigen, wie der Einwanderer in einem ihm bislang fremden Land heimisch werden kann beziehungsweise wie der Heimkehrer nach der Entfremdung durch den Krieg *wieder* heimisch wird. Zu beachten ist, daß Schütz in beiden Aufsätzen nicht aus der Perspektive dessen schreibt, der sein Eigenes durch etwas Fremdes bedroht sieht, sondern aus der Sicht desjenigen, der gewöhnlich als der Fremde apostrophiert wird, für den aber die übermächtige Mehrheit, zu der er (wieder) Zugang finden möchte, selbst fremd ist. Aus der Perspektive des gewöhnlich „fremd“ Genannten erscheint das herkömmlich als das Eigene Betrachtete seinerseits als fremd. Weiterhin ist zu berücksichtigen, daß Schütz in seinen bei-

⁶ Waldenfels B., Fremderfahrung zwischen Aneignung und Enteignung, in: Waldenfels B., *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt/M. 1990 (= stw 868), 57–71, 60.

⁷ Ebenda.

⁸ Tengelyi L., Das Eigene, das Fremde und das Wilde. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität und der Interkulturalität, in: *Mesotes* 4 (1994) 423–432, 424 und 427.

⁹ Schütz A., *Der Fremde*, in: Schütz A., *Gesammelte Aufsätze. 2. Studien zur soziologischen Theorie*, Den Haag 1972, 53–69.

¹⁰ Schütz A., *Der Heimkehrer*, in: Schütz A., *Gesammelte Aufsätze. 2. Studien zur soziologischen Theorie*, Den Haag 1972, 70–84.

den Studien nicht mehr allgemein über *das* Fremde, sondern über *den* Fremden spricht, den er als „einen Erwachsenen unserer Zeit und Zivilisation“ definiert, „der von der Gruppe, welcher er sich nähert, dauerhaft akzeptiert oder zumindest geduldet werden möchte“. ¹¹ Die angesprochene Gruppe ist nach Schütz die „in-group“, die ganz bestimmte „Zivilisationsmuster“ ¹² aufweist, die dem Immigranten fremd sind. Durch solche Muster wird die Welt nach Maßgabe ihrer „Relevanz“ ¹³ für die Gruppe geordnet. Obwohl das gesellschaftlich in der jeweiligen Sozietät akzeptierte Wissen inkohärent, nur teilweise klar und nicht konsistent ist, wird es in der Gruppe zu einem standardisierten Schema, das kohärent, klar und konsistent genug ist, um als Anweisungs- und als Auslegungsschema zu fungieren. ¹⁴ Nun kennt der Fremde aber genau diese Schemata nicht, und zusätzlich ist auch die Geschichte der Gruppe nicht Teil seiner eigenen Biographie. ¹⁵ Dies gilt auch für den Veteranen, denn durch seine Abwesenheit von der ihm heimischen Gruppe hat er die Gemeinsamkeit von Raum und Zeit und folglich auch der Geschichte verloren. In seinem Heimweh äußert sich der Wunsch, die ursprüngliche Identität wiederherzustellen. Dies ist umso schwerer, als sich nicht bloß der Heimkehrer in seiner Absenz verändert hat, sondern während dieser Zeit auch die „in-group“, in der er wieder heimisch werden möchte. ¹⁶

Den Prozeß des neu oder wieder Heimisch-Werdens in einer Gruppe nennt Schütz „Annäherung (approaching)“, ¹⁷ und er beschreibt diesen Vorgang als das Bestreben des Fremden, einzelne Elemente des vorherrschenden Zivilisationsmusters zu erkennen, um es schließlich annehmen zu können. Freilich findet er dort Elemente, die er nur schwer akzeptieren kann, weil sie mitunter dem „common sense“ der Gruppe, aus der er stammt, widersprechen. ¹⁸ So gelangt der Fremde in Zwischenpositionen, die er nach Schütz im Laufe des Anpassungsprozesses jedoch verlassen kann, um schließlich Teil der „in-group“ selbst zu werden. Mit der Übernahme der Zivilisations- und Kulturmuster der Gruppe, zu der der Fremde Zugang erhalten möchte, endet für Schütz die Phase des Fremdseins, die Zivilisationsmuster sind für den ehemals Fremden sogar „Schutz und Obdach“ geworden. ¹⁹ Mit anderen Worten: „... dann ist der Fremde kein Fremder mehr, und seine besonderen Probleme wurden gelöst.“ ²⁰

Für Schütz ist das Fremdsein offenbar ein vorübergehender Zustand, der sich mit der nötigen Anstrengung beenden läßt. Bereits im Begriff „Anpassung (approaching)“ ist eine Bewegung angezeigt, die zu einem Ende kommen kann, so daß Fremdsein als zu behebende Differenz vorgestellt wird, die dann ausgeglichen wird, wenn der Fremde das ihm Fremde übernommen hat. Ob Fremdsein aber auf diese Art und Weise schon hinreichend beschrieben ist, wage ich zu bezweifeln. Denn die Aufhebung des Fremdseins eines Immigranten beziehungsweise der Entfremdung eines Veteranen bloß als einen „Prozeß der sozialen Anpassung“ zu beschreiben, ²¹ fällt hinter die Problemstellung zurück, die Schütz zum Beispiel mit seinen Hinweisen im Auge hat, daß der Fremde aus der Sicht der „in-group“ keine Geschichte hat und als solcher, also gleichsam von außerhalb der Geschichte einer mehr oder

¹¹ Schütz, *Der Fremde*, 53.

¹² Schütz, *Der Fremde*, 54.

¹³ Schütz, *Der Fremde*, 55.

¹⁴ Schütz, *Der Fremde*, 56 f.

¹⁵ Schütz, *Der Fremde*, 59.

¹⁶ Schütz, *Der Heimkehrer*, 77 f.

¹⁷ Schütz, *Der Fremde*, 54.

¹⁸ Schütz, *Der Fremde*, 68 f.

¹⁹ Schütz, *Der Fremde*, 69.

²⁰ Ebenda.

²¹ Sommer, *Fremderfahrung und Zeitbewußtsein*, 11.

minder geschlossenen Gruppe, deren möglicherweise gerade heraufkommende Krise in den Blick bekommt.²² Des weiteren erwähnt Schütz die zweifelhafte Loyalität des Fremden gegenüber den kulturellen „patterns“ der Großgruppe, der er sich anpassen sollte.²³

Schütz bedenkt die Schwierigkeit zu wenig, die darin besteht, geschichtliche Horizonte zu verschmelzen. Die Einverleibung des Fremden in die Ordnungsstruktur der Gruppe ist nämlich nicht nur ein Vorgang sozialer Anpassung. Eine solche Anpassung bleibt an die Differenz verwiesen, die zwischen den beiden Geschichten, also der der Gruppenmitglieder und der des Fremden, besteht und die nicht nivelliert werden kann. Denn es kann die Nichtübereinstimmung zwischen den beiden Geschichten nicht ungeschehen gemacht werden, da sich ihre differenten Vergangenheiten dem Zugriff entziehen. Selbst für die neuerliche Aneignung durch Internalisierung in einem gemeinsamen *Gegenwartshorizont* bleibt der Ausgangspunkt die geschichtliche Geschiedenheit. Das *bleibend* Fremde und die Endlosigkeit der Anpassung verliert Schütz aus den Augen.

3. Der Andere als der Fremde im Ich

3.1 Das Kind als der oder die Fremde: Selbstsein im Fremden

Die Sozialisation des Fremden stellt sich in der Pädagogik aus einer anderen Perspektive dar, als sie Schütz in seiner Soziologie des Fremden eingenommen hat. Zwar ist auch hier nicht *das*, sondern *der* oder *die* Fremde Gegenstand der Untersuchung. Aber im Gegensatz zu Schütz, der die soziale Anpassung aus der Sicht des Fremden, also dessen, der (noch) nicht sozialisiert ist, beschreibt, ist in der Pädagogik von der Sozialisation aus dem Blickwinkel derer die Rede, die dem oder der Fremden zu einer Eingliederung in die bestehende Sozietät verhelfen wollen. Darüber hinaus unterscheidet sich Erziehung als „Sozialisationsvorgang“²⁴ auch dadurch von der Situation, die Schütz beschreibt, daß nicht von Erwachsenen, sondern von Kindern die Rede ist.²⁵

Wird Erziehung als Integration des Kindes in die sprachliche Ordnung der Erwachsenen verstanden, so wird das Bild eines einseitigen Sozialisationsvorgangs zum Beispiel für ein interpersonales Geschehen genommen. Erziehung heißt dann nur mehr *Aneignung* eines oder einer Fremden in die eigene Sphäre der Erwachsenen. Was eine solche Sicht freilich unterschlägt, ist der gemeinsame Bezug von Erzieher und Kind auf die Dingwelt, deren Widerstand beide herausfordert und zu gemeinsamer Sozialisation fordert.²⁶ Als gegenteiliges Extrem erweist sich die Hochstilisierung des Kindes zum „Retter“ beziehungsweise zum „Prototypen nicht-entfremdeter Erfahrung“.²⁷ Erzieherisches Handeln heißt dann nicht mehr Aneignung des Kindes in die eigene sprachliche Ordnung, sondern Verständigung durch Schweigen, also *Enteignung*. Das Kind soll in seiner sprachlichen Unverdorbenheit möglichst bewahrt und vor übermächtiger Beeinflussung verschont bleiben. Abgesehen da-

²² Schütz, *Der Fremde*, 68.

²³ Schütz, *Der Fremde*, 69.

²⁴ Meyer-Drawe K./Waldenfels B., *Das Kind als Fremder*, in: *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik* 64 (1988) 271–287, 280.

²⁵ Vgl. die oben erwähnte Definition des Fremden von Schütz, in deren Anschluß er betont, daß er gerade nicht über Kinder sprechen möchte (Schütz, *Der Fremde*, 53).

²⁶ Meyer-Drawe/Waldenfels, *Kind*, 282.

²⁷ Meyer-Drawe/Waldenfels, *Kind*, 283.

von, daß Enteignung im strengen Wortsinn nicht erfüllt werden kann, treten Enteignung und Aneignung nie allein auf, sondern miteinander verflochten. Käte Meyer-Drawe und Bernhard Waldenfels zeigen im Anschluß an Roland Barthes, daß Fremdheit und Eigenheit, auf deren Grundlage Aneignung und Enteignung ablaufen, zusammengehören. Sie verweisen darauf, daß beim Betrachten von Photos, die einen selbst als Kind zeigen, ein Riß in der eigenen Subjektivität sichtbar und anschaulich wird. „Wenn ich auf mich als Kind zurückkomme, habe ich mich *als* Kind längst verloren.“²⁸ Eigenes und Fremdes verschränken sich.

Ein solcher Riß in der eigenen Subjektivität ist auch für Emmanuel Levinas Anlaß, über die Eltern-Kind-Beziehung nachzudenken und dort das Fremdsein zu verorten. Nicht jedoch geht Levinas von der Kindheit eines Subjektes aus, das sich insofern auf sich bezieht, als es auf die eigene Kindheit zurückkommt. Vielmehr unterläuft er den von Schütz beschriebenen Prozeß der Sozialisation als Anpassung an Zivilisationsmuster und die Aneignung oder Enteignung im pädagogischen Handeln. Er stellt das Ich in Bezug zum eigenen Kind und untersucht diese Relation nicht als einen zu bewältigenden Bezug, sondern fragt, was Vaterbeziehungswise Mutterschaft und Sohnbeziehungswise Tochterschaft eigentlich bedeuten.²⁹ Levinas behauptet, daß der Bezug eines Elternteiles zu seinem Kind das Verhältnis zu einem Fremden sei: „Die Vaterschaft ist das Verhältnis zu einem Fremden, der, obwohl er der andere ist, Ich ist; das Verhältnis des Ich zu einem Ich-selbst, das mir dennoch fremd ist.“³⁰

Grundlegend anders als bei Schütz und den Versuchen, Pädagogik als sprachliche Sozialisation oder unmögliche Enteignung des Kindes zu verstehen, geht Levinas so vor, daß er das Eltern-Ich immer schon ein gebrochenes sein läßt. Logisch vor jeder Aneignung oder Enteignung ist Vater- oder Mutterschaft nach Levinas der Bruch mit der eigenen Identität. Vater- und Muttersein sind geprägt von einem Selbst, das nicht mehr eine Identität aufweist, in der das Ich in einem reflexiven Bogen auf sich zurückkommt. Vielmehr bricht die reflexive Struktur des Ich auf, nämlich auf den Sohn oder die Tochter hin. Das heißt, daß das Ich seiner selbst verlustig geht. Das Ich ist nicht mehr ein Selbes, also ein Ich, das mit sich identisch ist, sondern wird aus der Enge des Dasselbe-Seins befreit. Dennoch bleibt es nach Levinas Ich. „In der Vaterschaft befreit sich das Ich von sich selbst, ohne darum aufzuhören, ein Ich zu sein; denn das Ich *ist* sein Sohn.“³¹

Den Grund dafür, daß im Aufbrechen der Struktur, die das Selbst auf sich zurückkommen läßt, das Ich nicht verschwindet, sieht Levinas darin, daß die Dualität des Ich auf das Kind gespannt wird. Das Ich ist es selbst und das Kind zumal. Die Reflexionsbewegung endet schon beim Kind als einem Fremden und kehrt nicht von ihm als einem bloß unterschiedenen anderen zu seinem Ausgangspunkt zurück. Da aber das eigene Kind selbst Vater oder Mutter ist, richtet sich der Bezug der Elternschaft auf ein Ich, das die Eltern sowohl sind als auch nicht sind. In der „Fruchtbarkeit/fécondité“ ist ein Bezug eröffnet, der weder durch Kausalität noch durch Herrschaft über das Kind gekennzeichnet ist.³² Das Kind entzieht sich

²⁸ Meyer-Drawe/Waldenfels, Kind, 285.

²⁹ Levinas geht meist vom Vater-Sohn-Verhältnis aus.

³⁰ Levinas E., Die Zeit und der Andere, Hamburg² 1989, 62: Franz.: Levinas E., Le temps et l'autre, Paris 1979, 85: „La paternité est la relation avec un étranger qui, tout en étant autrui, est moi; la relation du moi avec un moi-même, qui est cependant étranger à moi.“

³¹ Levinas E., Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg/Br. 1987 (= Alber-Broschur Philosophie), 406. Franz.: Levinas E., Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité, La Haye 1961 (= Phaenomenologica 8), 255: „Le moi s'affranchit de soi-même dans la paternité sans, pour cela, cesser d'être un moi, car le moi *est* son fils.“

³² Levinas, Totalität und Unendlichkeit, 405. Franz.: Levinas, Totalité et Infini, 254.

dem Ich, so daß dieses nicht in seiner Identität mit seinem Sich über sich selbst verfügen kann. Das Kind als der Abbruch der Reflexionsbewegung des Ich zurück zu sich ist nicht mehr in der Selbstverfügung des Ich, sondern ist eine Freiheit, die nicht bloß neben dem Ich existiert, also in der Form der Anderheit als bloßer Unterschiedenheit. Über die Freiheit des Kindes hat das Ich nämlich gleichsam ein Vermögen, worin ihm diese Freiheit „absolut fremd/absolument étrangère“ bleibt und zu ihm keine Beziehung hat.³³ Sie läßt sich weder auf einen kollektiven Willen noch auf ein bloßes Nebeneinander reduzieren.

Die Grenze zwischen Eigenem und Fremdem, die auch Schütz betont hat, wird nicht in dessen Sinn so aufgelöst, daß das Fremde zum Eigenen oder das Eigene zum Fremden wird. Levinas zeigt, daß in der Eltern-Kind-Relation das paradoxe zugleich von Eigenem und Fremdem sichtbar wird, das als „Selbstsein im Anderen“³⁴, genauer als Eigensein im Fremden gekennzeichnet ist. Das Kind ist zwar nicht in meiner Verfügung, dennoch bin ich mein Kind: „Ich *habe* mein Kind nicht; ich *bin* auf gewisse Weise mein Kind.“³⁵ „Haben“ würde bedeuten, daß das Ich über sein Kind verfügen kann wie über alles, das es mit Hilfe der Identifizierung mit sich selbst in seine Verfügungsgewalt gebracht hat. „Sein Kind sein“ heißt hingegen, seine Identität zu verlieren: „Sein Sohn *sein*, bedeutet, Ich sein in seinem Sohn, substantiell in ihm sein, ohne sich indes identisch in ihm zu bewahren.“³⁶ Das Kind ist das Kind des Ich, und dieses ist sein Kind. Die Einheit ist eine substantielle. Sie ist aber durchkreuzt durch die Differenz, daß das Kind, obwohl es das eigene Kind ist, seine Freiheit hat und daher der Verfügung des Ich entzogen bleibt. Das Kind, das das Ich ist, befindet sich jenseits des Verfügungsbereiches des Ich. Da aber Vater und Mutter dennoch ihr Kind sind, sind sie sich selbst fremd. In der Eltern-Kind-Relation wird sich das Ich selbst fremd.

Das Kind entzieht den Eltern deren Sich, das heißt den Ort, durch den Identität mit sich selbst und Verfügung über sich selbst möglich werden. Das Kind verweigert den Eltern deren Sich. Sowohl ist es selbst seine Eltern als auch realisiert es diese in seiner eigenen Freiheit. In diesem Sinn ist das Kind einzig. Es ist auf Grund seines Sohn- oder Tochterseins auserwählt, in seiner eigenen Freiheit Vater oder Mutter fortzuleben. „Der Sohn nimmt die Einzigkeit des Vaters auf und bleibt dennoch dem Vater äußerlich: Der Sohn ist einziger Sohn. Nicht kraft der Zahl! Jeder Sohn des Vaters ist einziger Sohn, auserwählter Sohn.“³⁷ Die Einzigkeit eines jeden Kindes, auch wenn es Geschwister hat, besteht darin, daß es selbst auf seine Weise, also geschieden von der Verfügungsmacht von Vater oder Mutter, dessen oder deren Selbst lebt. Dazu sind Sohn oder Tochter dadurch erwählt, daß sie in der Eltern-Kind-Relation stehen. Sohn beziehungsweise Tochter sein heißt erwählt und deshalb jeweils einzig sein.

Wie die Stellen zum Begriff der Kindschaft aus „Le temps et l'autre“ (1947) und aus „Totalité et Infini“ (1961) zeigen, hat Levinas in seiner frühen Philosophie den Begriff des Fremden als Entfremdung des Selben konzipiert. Nicht das Selbst wird sich fremd, sondern das Ich, insofern es nicht mehr auf sich zurückkehren kann, weil sein Kind die Selbstverdoppe-

³³ Levinas, Die Zeit und der Andere, 63. Franz.: Levinas, Le temps et l'autre, 87.

³⁴ Waldenfels B., Verflechtung und Trennung. Wege zwischen Merleau-Ponty und Levinas, in: Waldenfels B., Deutsch-Französische Gedankengänge, Frankfurt/M. 1995, 346–382, 373.

³⁵ Levinas, Die Zeit und der Andere, 62. Franz.: Levinas, Le temps et l'autre, 86: „Je n'ai pas mon enfant; je suis en quelque manière mon enfant.“

³⁶ Levinas, Totalität und Unendlichkeit, 407. Franz.: Levinas, Totalité et Infini, 255f.: „Être son fils, signifie être moi dans son fils, être substantiellement en lui, sans cependant s'y maintenir identiquement.“

³⁷ Levinas, Totalität und Unendlichkeit, 407. Franz.: Levinas, Totalité et Infini, 256: „Le fils reprend l'unicité du père et cependant demeure extérieur au père: le fils est fils unique. Non pas par le nombre. Chaque fils du père est fils unique, fils élu.“

lung des Ich aufbricht. Das Selbst wird im Prozeß der Aneignung alles dessen, was außerhalb seiner selbst besteht, gehindert, im Ausgriff auf die Welt zu sich zurückzufinden. Die Selbstverdopplung gelingt nicht mehr in der Selbstfindung und Selbstidentifizierung, vielmehr ist das verdoppelte Selbst das Ich des Kindes. Dieses muß zwar als Selbst des Identität suchenden Ich angesprochen werden, weil der Vater oder die Mutter ihr Kind ist. Doch dieses Eltern-Selbst ist diesen gerade entzogen, insofern das Kind in seiner eigenen Freiheit agiert. Weder Vater noch Mutter sind in der Eltern-Kind-Relation in der Lage, ihre Identität in der eigenen Freiheit zu vollziehen und damit mit sich identisch zu werden. Weder sind sie derselbe oder dieselbe in bezug auf das Kind noch in bezug auf sich selbst. Sie verfehlen sich im Kind.

3.2 Das Antlitz des Anderen als Antlitz des Fremden: Der Fremde im Ich

Abgesehen von der Eltern-Kind-Beziehung sieht Levinas auch im Antlitz des anderen Menschen, der nicht unbedingt ein Kind sein muß, die Reflexionsidentität unterlaufen. Genausowenig wie er die Eltern-Kind-Relation als eine symmetrische Beziehung ansetzt, erkennt Levinas im Gegenüber von Ich und Anderem³⁸ ein dialektisches Begriffspaar, dessen eines Glied auf das andere zurückgeführt werden kann und umgekehrt. Weder kann der Fremde auf Eigenes reduziert werden, noch ist es möglich, beide in eine übergeordnete Struktur einzuordnen.³⁹ Im Gegensatz zu Paul Ricœur, der zwar eine dialektische Reduktion des Fremden auf das Eigene ablehnt,⁴⁰ aber gegen Levinas eine „überkreuzte Dialektik zwischen sich selbst und dem Anderen als man selbst“⁴¹ in der gegenseitigen Wertschätzung ansetzt, besteht Levinas darauf, daß der Bezug zwischen Anderem und Ich weder umkehrbar noch dialektisch integrierbar ist.

Gegen die Gleichheit der Freundschaft, die Ricœur durch das wechselseitige Verhältnis zwischen der ethischen Autorität des Anderen und der Sympathie des Ich bestimmt,⁴² setzt Levinas die unhintergehbare ethische Autorität des Antlitzes des Anderen an, das die Umkehrung dieses Verhältnisses unmöglich macht. Der Andere und das Ich haben nichts miteinander gemeinsam, sie befinden sich in nicht-überbrückbarer Differenz.

Levinas widersetzt sich auch Versuchen, zwischen dem fremden und dem eigenen Ich eine gemeinsame Zeit zu akzeptieren. Solches hat beispielsweise Manfred Sommer im Anschluß an Edmund Husserl versucht. Er bemüht sich, die Theorie des Fremden und dessen zum Ich differenter Geschichte bei Schütz so zu unterlaufen, daß er auf das gemeinsame Altern von beiden rekurriert. Das Ich und der Fremde gelangen, wenn sie jeder für sich in Retention in die jeweils eigene Geschichte zurückgehen, die von der Geschichte des je anderen völlig differiert, zu einem Punkt, an dem beide Retentionen konvergieren. Es ist dies die der frühesten Erinnerung vorhergehende Retention, die eine leere Retention ist. Das Ich erkennt, daß es eine Vergangenheit hat, die nie seine Gegenwart war.⁴³ Sommer bestimmt dieses

³⁸ Mit Majuskel geschrieben, bedeutet dieser Begriff den anderen Menschen, der das Ich in Verantwortung einsetzt, er verweist also auf die spezifische Verwendung bei Levinas.

³⁹ Vgl. dazu auch Petricek M., Eigene Welt – fremde Welt – die eine Welt, in: Mesotes 4 (1994) 413–416, 415.

⁴⁰ Ricœur P., *Soi-même comme un autre*, Paris 1990 (= *L'ordre philosophique*), 382.

⁴¹ Ricœur, *Soi-même*, 393: „dialectique *croisée* du soi-même et de l'autre que soi“. Dt. Übersetzung nach: Waldenfels, *Das Selbst*, 294.

⁴² Ricœur, *Soi-même*, 225.

⁴³ Sommer, *Fremderfahrung und Zeitbewußtsein*, 15.

apriorische Bewußtsein als ein dem Ich fremdes Bewußtsein. Als transzendentes Ich ist dieses Bewußtsein der bleibend Fremde im Ich. Insofern aber auch der andere, der dem Ich wegen der differenten kategorialen Geschichte fremd ist, ein solches ihm selbst fremdes Bewußtsein hat, haben beide eine „präexistente Vergangenheit“, die beiden gemeinsam ist.⁴⁴ Diese Geschichte, die für jeden unaufhebbar fremd bleibt, ist der Grund für eine gleichsam transzendente Sozialisation.

Levinas hingegen lehnt eine Gemeinsamkeit – und sei es eine transzendente wie bei Sommer – ab. Ihm kommt es darauf an, die Unableitbarkeit und die unaufhebbare Differenz des Antlitzes des Anderen aufzuschließen. Die „Subjektivität des Alterns/subjectivité du vieillissement“⁴⁵ ist dadurch gekennzeichnet, daß das Altern nicht vollzogen wird, sondern sich in der „passive[n] Synthese“ der Zeit/synthèse passive du temps⁴⁶ selbst vollzieht. Es geht Levinas nicht um die Entzogenheit der eigenen transzendentalen Geschichte, sondern um die Unmöglichkeit, mit Hilfe der Erinnerung kategorial Vergangenes wiederherzustellen. Schon in der kategorialen Geschichte geht das Ich seiner selbst verlustig, wie im schon erwähnten Faktum, daß man sich als Kind längst verloren hat, wenn man auf sich als Kind reflektiert.

Der wesentliche Unterschied zum Entwurf einer gemeinsamen transzendentalen Geschichte liegt in Levinas' Behauptung, daß diese Geschichte vom Anderen immer schon so unterwandert ist, daß Ich und Anderer nicht innerhalb ein und derselben Zeit gedacht werden können. Vielmehr hat jeder seine eigene Zeit. Deshalb ist der Andere der Fremde, der vom Ich geschieden ist und den sich das Ich nicht aneignen kann. Die Konfrontation des Ich durch den Anderen von jenseits seines eigenen Zeitbereichs versetzt das Ich in die Verantwortung für ebendiesen Fremden, dessen Antlitz dem Ich gegenübersteht. Das bedeutet, daß das Ich nicht fähig ist, den Anderen zu vereinnahmen oder ihm in der Ordnung der eigenen Welt einen Ort zuzuweisen, der seine Verfügbarkeit garantiert. Vielmehr hat der Andere sogar die Freiheit des Ich hintergangen, weil er sachlich vor jeder Willensentscheidung die Freiheit auf die Verantwortung für den Anderen verpflichtet hat. Die Forderung des Anderen ist in diesem, aber nicht im transzendentalen Sinn „älter“ als alles, was die Retention des Ich fassen kann. Die „Intrige“ des Antlitzes des Anderen hintergeht sowohl das Wissen als auch den Willen des Ich von jenseits des verfügbaren Raumes und der in Protention und Retention einholbaren Zeit. Diesen ethischen Bezug, der keine Relation mit zwei Relata auf derselben Bezugsebene darstellt, nennt Levinas „Nähe/proximité“.⁴⁷

In diesem Bezug oder besser Un-Bezug der „Nähe“, die ein ethisches Verhältnis darstellt, ist der Andere nach Levinas der absolut Andere, das heißt der Fremde, der losgelöst ist vom Ausgriff des Ich auf die Welt. „In der Nähe habe ich den absolut Anderen, den Fremden, ... schon auf dem Hals ...“⁴⁸ Anders als in seiner Frühphilosophie, in der er das Kind als den Fremden vorstellt, durch den zwar die Reflexionsidentität des Ich aufgebrochen wird, der aber trotz der Differenz der zwei Freiheiten mit dem Eltern-Ich gleichgesetzt wird, denkt Le-

⁴⁴ Sommer, Fremderfahrung und Zeitbewußtsein, 16.

⁴⁵ Levinas E., Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg/Br. 1992 (= Alber-Reihe Philosophie), 129. Franz.: Levinas E., Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, La Haye 1974 (= Phänomenologica 54), 69.

⁴⁶ Levinas E., Vom sorg-losen Versagen zum neuen Sinn, in: Levinas E., Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg/Br. 1985, 79–95, 92. Franz.: Levinas E., De la déficience sans souci au sens nouveau, in: Levinas E., De Dieu qui vient à l'idée, Paris 1992 (= Bibliothèque des textes philosophiques), 77–89, 87.

⁴⁷ Z. B. Levinas, Jenseits des Seins, 204. Franz.: Levinas, Autrement qu'être, 115.

⁴⁸ Levinas, Jenseits des Seins, 204. Franz.: Levinas, Autrement qu'être, 115: „Dans la proximité, l'absolument autre, l'Etranger ... je l'ai déjà sur les bras ...“

vinas den Fremden in seinen späteren Werken als den völlig, das heißt absolut, Anderen. Dieser ist weder in das Ich integrierbar noch besteht irgendeine substantielle Gleichheit zwischen Ich und Anderem. Der Andere zwingt das Ich, auf sich zurückzukommen, um für ihn die Verantwortung zu übernehmen. „Gezungen sein, auf mich zurückzukommen, genau das ist die Heimatlosigkeit oder die Fremdheit des Nächsten. Ich habe für sie aufzukommen.“⁴⁹

Der angesprochene erzwungene Rekurs auf das Ich darf allerdings nicht als Rückkehr des Selbst auf sich mißverstanden werden, wie sie in einem Konzept der Reflexionsidentität gedacht wird. Diese Rückkehr besteht vielmehr in der Ausrichtung des Selbst auf den Anderen, und zwar ohne Rückhalt. Die Verdoppelung des Selbst wird dadurch gerade verhindert, so daß die Identität im Sinne von „mit sich selbst identisch sein“ ebenso destruiert wird wie in der Eltern-Kind-Relation. „... in der Annäherung an den Anderen, in welcher der Andere schon immer unter meiner Verantwortung steht, hat ‚etwas‘ meine frei getroffenen Entscheidungen überschritten, es hat sich ‚etwas‘ ohne mein Wissen in mich eingeschlichen und entfremdet so meine Identität.“⁵⁰ Der Andere als Fremder („étranger“) dringt so in die Identität des Ich ein, daß diese entfremdet („aliéner“) wird.

Der Verlust der Identität ereignet sich im Gegenüber des Antlitzes, im „face-à-face“, und zwar so, daß der Andere als absolut Fremder das Ich sich selbst entfremdet. Die Lösung der Identität wird als Vorgang der Entfremdung vorgestellt, bei dem das Selbst vom anderen auf sich zurückverwiesen wird, aber nicht bei sich ankommt. Die Bewegung des „Auf-sich-selbst-Zurückkommens“/der „récurrence“ wird gleichsam auf den Anderen umgeleitet, für den das Ich Verantwortung zu übernehmen hat.⁵¹ Der Anspruch des Anderen als des absolut Fremden entfremdet das mit sich identische, selbstbewußte Ich so, daß dieses ein sich selbst gegenüber Fremder wird. „Sich selbst fremd, besessen von den Anderen, un-ruhig, ist das Ich Geisel, Geisel gerade in seiner Rück-bezogenheit eines Ich, das sich unablässig selbst verfehlt.“⁵²

Die Bewegung, die in den drei angeführten Bedeutungen von „fremd“ – nämlich „Fremder/étranger“ als absolut Anderer, „Entfremdung/Aliénation“ als Sich-selbst-Verfehlen im ethischen Rekurs auf sich und das „Sich-selbst-Fremdsein/étranger à soi“ der Geisel – ausgesagt wird, beschreibt den Identitätsverlust des Ich. Dieser besteht nicht in einer Selbstentfremdung im herkömmlichen Sinn, also etwa in einer Spaltung des Ich, die dieses verdoppelt und in solcher Differenz beläßt. Vielmehr bricht im ethischen Un-Bezug zwischen Ich und Anderem dieser selbst als grenzenlos Fordernder in das Ich ein und besetzt das Ich. Levinas nennt diese Besetzung „Besessenheit/obsession“⁵³. Der Andere als Fremder hat ethisch herausfordernd so vom Ich Besitz ergriffen, daß das Ich seine „Geisel“ ist. „Besessenheit“ und „Geisel-Sein“ bedeuten im Gegensatz zu bloßer Spaltung, daß das Ich vom Anderen in die Pflicht genommen ist, die Verantwortung dieses Anderen, dessen Antlitz es gegenübersteht, zu übernehmen. An die Stelle der Spaltung tritt die „Stellvertretung/substi-

⁴⁹ Levinas, *Jenseits des Seins*, 205. Franz.: Levinas, *Autrement qu'être*, 116: „En être réduit à recourir à moi, c'est cela l'apatridie ou l'étrangeté du prochain. Elle m'incombe.“

⁵⁰ Levinas E., *Ohne Identität*, in: Levinas E., *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989, 85–104, 92. Franz.: Levinas E., *Sans identité*, in: Levinas E., *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972, 83–101, 91: „... dans l'approche d'autrui, où autrui se trouve d'emblée sous ma responsabilité, quelque chose a débordé mes décisions librement prises, s'est glissé en moi à *mon insu*, aliénant ainsi mon identité.“

⁵¹ Levinas, *Ohne Identität*, 100. Franz.: Levinas, *Sans identité*, 98.

⁵² Levinas, *Ohne Identität*, 100. Franz.: Levinas, *Sans identité*, 98: „Étranger à soi, obsédé par les autres, inquiet, le Moi est otage, otage dans sa récurrence même d'un moi ne cessant de faillir à soi.“

⁵³ Levinas, *Jenseits des Seins*, 187. Franz.: Levinas, *Autrement qu'être*, 105.

tution“⁵⁴. Die Differenz innerhalb des Ich bedeutet nicht nur eine Trennung.⁵⁵ Dagegen richtet der Andere als der absolut Fremde das Ich darauf hin aus, sich für ihn als Fremden zu verzehren. Das Sich als Ort der Rückkehr des Selbst wird zur Stelle der Stellvertretung: Das Ich steht nämlich für den Fremden ein, der an die Stelle des Sich tritt. Indem es vermeintlich auf sich selbst ausgerichtet ist, hat es für den Fremden dazusein. Dem Für-Sich ist das Für-den-Fremden zuvor. „Insofern ist das Sich Güte oder unter der Forderung, alles Haben, alles ‚Auf-sich-hin‘ und alles ‚Für-sich‘ preiszugeben, bis hin zur Stellvertretung.“⁵⁶ In der Stellvertretung ist der absolut Andere, also der Fremde, im Ich.

Die oben zitierte Entfremdung der Identität, die nicht als bloße Ich-Spaltung mißzuverstehen ist, präzisiert Levinas an anderen Stellen. Er grenzt die Bedeutung des Wortes „Entfremdung/aliénation“ ein und stellt sie dem Begriff der „Fremdheit/étrangeté“ gegenüber. „Entfremdung/aliénation“ kann anscheinend nach Levinas als gänzliche Zerstörung des Selbst mißverstanden werden. Während der Begriff „Fremdheit/étrangeté“ und dessen Derivate nicht ohne ein bestehendes Selbst eingeführt werden, hält Levinas den Ausdruck „Entfremdung/aliénation“ offenbar für erklärungsbedürftig. Er legt ihn so fest, daß er den Selbstverlust als Bedeutungsvariante ausschließt. Das Selbst ist in der Stellvertretung nicht so entfremdet, daß es verschwindet. Vielmehr ist es als „Sub-jekt/sujet“⁵⁷ so eingesetzt, daß es ganz auf den Anderen als Fremden ausgerichtet ist. Der Andere dringt in das Selbe ein, so daß das Selbst in Verantwortung an die Stelle dieses Anderen tritt. Das Ich ist so für den Anderen da.

Levinas stellt fest, daß man nicht an „die Entfremdung einer betrogenen Identität/l'aliénation d'une identité trahie“⁵⁸ denken darf. Also nicht die Täuschung ist gemeint, durch die das Selbst nur vermeintlich auf sich zurückkommt und sich falsch identifiziert. Noch wichtiger dürfte Levinas aber die Abwendung des Mißverständnisses sein, wonach der Andere bloß an die Stelle des Ortes tritt, wo das Selbst das Ziel seiner Reflexionsbewegung finden sollte. So bliebe die Bewegung des Selbst im Binnenraum des Ich und wäre schizophoren: Das Selbst verfehlt sich *im Ich*. Levinas hingegen meint, daß das Selbst durch den Anderen in das Stellvertretertum gezwungen ist, das das Selbst auf den Anderen hin ausrichtet, also das Ich aufsprengt und es zu einem verantwortlichen macht. Durch den Anderen als Fremden wird die Identität des *Selben* aufgebrochen, so daß das Ich in seiner Freiheit auf den Anderen hin ausgerichtet ist. „Durch den Anderen und *für* den Anderen, aber ohne Entfremdung: inspiriert.“⁵⁹ Diese „Anderheit im Selben ... , ohne zu entfremden“, bezeichnet Levinas auch als „Inkarnation“, als „In-seiner-Haut-sein“, als „Den-Anderen-in-seiner-Haut-haben.“ Er meint damit nicht bloß eine innere Gespaltenheit, sondern die in der Verantwortung gebündelte Ausrichtung des vom Anderen besessenen Ich auf den Anderen als den Fremden.⁶⁰

⁵⁴ Vgl. Levinas, *Jenseits des Seins*, 251 ff. Franz.: Levinas, *Autrement qu'être*, 144 ff.

⁵⁵ Der Begriff der „Trennung/séparation“ ist ein Grundbegriff innerhalb von „Totalität und Unendlichkeit“/ „Totalité et Infini“.

⁵⁶ Levinas, *Jenseits des Seins*, 262. Franz.: Levinas, *Autrement qu'être*, 151: „Dans ce sens le Soi est bonté ou sous l'exigence d'un abandon de tout avoir, de tout à soi et de tout pour soi, jusqu'à la substitution.“

⁵⁷ Levinas denkt diese Subjektivität vom Begriff der „Unterwerfung/sujétion“ her. Vgl. z.B. Levinas, *Jenseits des Seins*, 282. Franz.: Levinas, *Autrement qu'être*, 163.

⁵⁸ Levinas, *Jenseits des Seins*, 253. Franz.: Levinas, *Autrement qu'être*, 146.

⁵⁹ Levinas, *Jenseits des Seins*, 254. Franz.: Levinas, *Autrement qu'être*, 146: „Par l'autre et pour l'autre, mais sans aliénation: inspiré.“

⁶⁰ Levinas, *Jenseits des Seins*, 254. Franz.: Levinas, *Autrement qu'être*, 146; der gesamte Satz lautet:

Levinas verdeutlicht den Begriff der „Entfremdung/aliénation“ weiter, indem er ihn mit einer Briefstelle von Arthur Rimbaud konfrontiert.⁶¹ Er übernimmt den Satz „Ich ist ein anderer/Je est un autre“, der in zwei Briefen Rimbauds vom Mai 1871 vorkommt. Um seinen Begriff der Stellvertretung zu erklären, möchte er diesen Satz aber „ohne die Rimbaudsche Entfremdung/sans l'aliénation rimbaldienne“⁶² verstanden wissen. In seinem Aufsatz „Sans identité“ erwähnt er in rhetorischen Fragen, was er damit meint. Levinas fragt, ob es sicher sei, daß der erwähnte Satz von Rimbaud „nur Veränderung, Entfremdung, Verrat seiner selbst, Fremdheit gegenüber sich selbst und Unterwerfung unter dieses Fremde“ bedeute.⁶³ Hier verwendet Levinas die oben gegenübergestellten Begriffe „Entfremdung/aliénation“ und „Fremdheit/étrangeté“ parallel und grenzt ihr Verständnis gegen die Auffassung ab, die sie nur zur Beschreibung der Destruktion des mit sich identischen Ich verwendet. Levinas geht es wesentlich darum aufzuzeigen, daß es gerade die mit diesen Begriffen beschriebene „Unfähigkeit [des Subjekts; R. E.], sich von innen her einzuschließen“, ist, die ihrerseits positiv etwas „bedeutet/signifie“.⁶⁴ Das Fremde im Ich zerstört dieses nicht, sondern ist Garant seiner „Offenheit/ouverture“, die sich als „Verwundbarkeit einer Haut/vulnérabilité d'une peau“ zeigt. In dieser Verwundbarkeit ist das Ich ausgerichtet auf den Fremden, und zwar in Verantwortung für ihn.

3.3 Die Weltfremdheit der Geisel: fremd gegenüber dem Sein

Die Entfremdung, durch die ein mit sich selbst identisches Ich aufbricht, in das der Andere als der absolut Fremde eingebrochen ist, versetzt das verantwortliche Ich in eine weitere Fremdheit. Levinas verweist darauf, daß sich das vom Anderen als Fremden besessene Ich, das sich selbst fremd ist, in einer Unruhe befindet. Das Verfehlen des Sich in der Reflexionsbewegung und die zu keinem Ende kommende und unbegrenzte Verantwortung für den Anderen machen das Ich „un-ruhig/in-quiet“⁶⁵. Da die Rückkehr auf sich vom Anderen vereitelt ist, so daß das Selbst nicht zum Selben werden kann, findet das Ich keine Ruhe in sich.⁶⁶ Die Ruhelosigkeit des Verlustes des eigenen Sich schlägt sich so nieder, daß das Ich ohne Identität auch seine Position in der intentional überschaubaren Welt verliert. Als stets auf den Anderen ausgerichtetes kann das Ich keine Stelle einnehmen, von der aus der Ausgriff auf die Welt möglich wird, der die Sammlung der Dinge und Menschen um das Ich als Zentrum erlauben würde. Da das Ich nicht bei sich, sondern „außer sich“ ist und sich beständig selbst verfehlt, bleibt es „ohne Ruhestätte in der Welt/sans assise dans le monde“⁶⁷.

„Mais psychisme qui peut signifier cette altérité dans le même sans aliénation, en guise d'incarnation, comme être-dans-sa-peau, comme avoir-l'autre-dans-sa-peau.“

⁶¹ Vgl. das Rimbaud-Zitat und die Bemerkungen von Thomas Wiemer dazu in: Levinas, *Jenseits des Seins*, 262 Anm. 1.

⁶² Levinas, *Jenseits des Seins*, 261f. Franz.: Levinas, *Autrement qu'être*, 151.

⁶³ Levinas, *Ohne Identität*, 92. Franz.: Levinas, *Sans identité*, 91; der gesamte Satz lautet: „Est-il-certain que la formule de Rimbaud: 'Je est un autre', signifie seulement altération, aliénation, trahison de soi, étrangeté à soi et asservissement à cet étranger?“

⁶⁴ Levinas, *Ohne Identität*, 92f. Franz.: Levinas, *Sans identité*, 92; der gesamte Satz lautet: „La subjectivité ne signifie-t-elle pas précisément de par son incapacité de s'enfermer du dedans?“

⁶⁵ Levinas, *Ohne Identität*, 100. Franz.: Levinas, *Sans identité*, 98.

⁶⁶ Vgl. Levinas, *Ohne Identität*, 101: „[o]hne Ruhe in sich selbst“. Franz.: Levinas, *Sans identité*, 98: „[s]ans repos en soi“.

⁶⁷ Levinas, *Ohne Identität*, 101. Franz.: Levinas, *Sans identité*, 98.

Die Beunruhigung, die vom Fremden ausgeht, versetzt das Ich in eine neue Fremdheit, nämlich in die „Fremdheit gegenüber jedem Ort/étrangeté à tout lieu“⁶⁸. Die Ortlosigkeit, die eine jede Selbstverwurzelung verhindert, die ihrerseits wiederum das Zentrum für das Verfügen über anderes bildet, meint die Stellvertretung des Ich für den Anderen, die nicht topologisch faßbar ist, sondern sich an einem „Nicht-Ort/non-lieu“ befindet und die „Utopie des Menschlichen/utopie de l'humain“ ausmacht.⁶⁹ Gerade diese Ortlosigkeit läßt es nicht zu, daß sich der Mensch in der Welt verortet. Auch diese Situation des Menschen bezeichnet Levinas als Fremdheit, nämlich als die „Fremdheit des Menschen in der Welt/étrangeté de l'homme au monde“⁷⁰.

Dieser Begriff des Fremdseins beschreibt das Herausgenommen-Sein des ethischen „Subjekts“ aus der Sphäre des intentionalen Umgangs mit der Welt und grenzt die Levinassche Position gegen die Heideggers ab. Das verantwortliche Ich ist nicht in einer Ontologie zu fassen, sondern ist von ihr geschieden. In diesem Sinn spricht Levinas auch von einer „Fremdheit gegenüber dem Sein/étrangeté à l'être“⁷¹. Auf der einen Seite erinnert dieser Begriff an den der „Seinsvergessenheit“ bei Heidegger, er soll auf der anderen Seite aber gerade den Gegenbegriff dazu abgeben. Die von Heidegger mit der „Seinsvergessenheit“ angesprochene Fremdheit des Menschen in der Welt, die den Verlust der vorsokratischen Öffnung des Seins von Platon an über Aristoteles und Descartes meint, hält Levinas nicht dadurch für beendbar, daß die Seinsgeschichte eine neue Epoche heraufführt. Auch das Ende der Metaphysik kann die von Levinas intendierte Fremdheit nicht beheben, genauso wenig wie das Erreichen der Selbstgewißheit im Sinne von Descartes das Ich wieder heimisch machen kann.⁷² Vielmehr setzt er die Fremdheit als ethischen Begriff jeder Konzeption des Fremden als eines metaphysischen Begriffs gegenüber. Gegen letzteren zeichnet Levinas den ethischen Begriff der Fremdheit dadurch aus, daß er mit ihm eine Heimatlosigkeit meint, die nicht aufgehoben werden kann. Als „Sub-jekt“ beziehungsweise als eine Geisel, die vom Anderen als einem Fremden besessen ist, bleibt der Mensch ein „Heimatloser/apatride“, dem „die Rückkehr in ein Vaterland auf der Erde/le retour à une patrie sur terre“ prinzipiell versagt bleibt.⁷³

Dieser Begriff des Fremden ist nun kein Selbstsein im Fremden mehr, wie es Levinas in der Eltern-Kind-Relation entwickelt hat. Vielmehr ist das Ich selbst als Fremder bestimmt. Seine Fremdheit dem Sein gegenüber ist jedoch undenkbar, ohne daß das Ich als Geisel bestimmt wird, das heißt als Ich, in das der fremde Andere eingebrochen ist. Erst dadurch, daß der Fremde als der absolut Andere das Ich zu seinem Stellvertreter macht und das Selbst in einem ethischen Un-bezug auf den Fremden ausrichtet, wird das Ich ein Fremder in der ontologisch bestimmten und intentional zu erobernden Welt. In diesem Sinn ist das ethisch bestimmte „Sub-jekt“ ein Fremder in der Welt des Seins.

⁶⁸ Ebenda.

⁶⁹ Levinas, *Jenseits des Seins*, 58. Franz.: Levinas, *Autrement qu'être*, 110. Vgl. dazu auch Waldenfels B., *Singularität im Plural*, in: Waldenfels B., *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt/M. 1995, 302–321, 312.

⁷⁰ Levinas, *Ohne Identität*, 98. Franz.: Levinas, *Sans identité*, 96.

⁷¹ Ebenda.

⁷² Ebenda.

⁷³ Ebenda.

4. Der Fremde als Grundlegung der Freiheit

Wie die obigen Untersuchungen gezeigt haben, verwendet Levinas den Begriff des Fremden mit verschiedenen Bedeutungen. Zum einen ist das Kind der oder die Fremde. Das bedeutet für das Ich Selbstsein im Fremden. Zum anderen betont er in seinem späteren Denken die Fremdheit des Anderen im Ich, die durch weitere drei Schattierungen des Begriffs des Fremden gekennzeichnet ist: der absolut Andere als Fremder, die Entfremdung und das Sich-selbst-fremd-Sein. Zum dritten redet er von der Fremdheit gegenüber jedem Ort und gegenüber dem Sein, die das ethische Ich auszeichnet. Gegenüber der ersten Verwendung stehen die zweite und die dritte im Zusammenhang mit der Radikalisierung des Subjektsbegriffs in seiner späteren Philosophie hin auf die Unterwerfung unter den unendlichen ethischen Anspruch des Anderen, dessen Stellvertreter das Ich ist („Sans identité“ 1970; „Autrement qu'êtré“ 1974). Dabei hat die Fremdheit gegenüber dem Sein den Anderen als den absolut Fremden im Ich zur Voraussetzung. Denn nur die „Besessenheit“ richtet das Ich in Verantwortung auf den Anderen aus und macht es dadurch zum ethischen Subjekt, das seinerseits in der ontologisch verstandenen Welt ein Fremder ist.

Fremdheit wird so zur Grundbestimmung des Menschen. Freilich ist diese Fremdheit vom Anderen her grundgelegt. Denn dieser macht das Ich erst zum ethischen Subjekt. Ein solches ist das Ich nicht von sich aus. Die eigene Fremdheit liegt nicht in seiner Initiative, sondern wird vom Anderen als Fremdem bestimmt. Genau dieser Bezug des fremden Anderen zum Ich, der eigentlich als Bruch zu denken ist, ist jedoch problematisch. Die Relation des Fremden zum Ich, die im strengen Sinn keine Relation ist, wird von Levinas so festgelegt, daß er den Anderen, den er als Fremden bezeichnet, den *absolut* Anderen nennt. Die völlige Losgelöstheit des Anderen und die unhintergehbare Differenz zwischen ihm und dem Ich lassen die Frage aufkommen, wie eine solche Absolutheit überhaupt noch zu denken sei.

Paul Ricoeur wirft in seiner Kritik Levinas vor, daß er die Anderheit univok ansetze. Ricoeur selbst hingegen unterscheidet zwischen der Anderheit, die dem Selbst/même als idem, und der, die dem Selbst/même als ipse gegenübersteht.⁷⁴ Da Levinas nicht nur das Selbst als idem, also auf sich selbst zurückkommend, mit einer Ontologie der Totalität verbinde, sondern auch das Selbst als ipse, also auch insofern es von sich aus initiativ werden kann,⁷⁵ werde das Ich als nur noch vom Anderen bestimmt gedacht. Ein eigener Anfang des Ich sei unmöglich gemacht, so daß eine Unterscheidung zwischen soi/sich im Akkusativ und moi/ich im Nominativ obsolet werde. Ricoeur fragt, wie eine solche enggeführte radikale Anderheit im Moment ihrer „Ab-lösung/ab-solution“ denn überhaupt zu denken sei, da der Andere jenseits aller Relation angesetzt werde.⁷⁶ Auch wenn Levinas die reflexive Struktur des Ich auflöst und den Anderen zum ethischen Anspruch an das Ich macht, müsse das Ich noch immer mit zwei *Fähigkeiten* ausgestattet gedacht werden, nämlich mit der „Fähigkeit der Aufnahme/capacité d'accueil“ und der „Fähigkeit der Unterscheidung und der Erkenntnis/capacité de discernement et de reconnaissance“.⁷⁷ Ohne das Verständnis und ohne die Annahme des Appells von Seiten des Fremden könne dieser das Ich gar nicht erreichen. Levinas hingegen besteht auf der Radikalität der Differenz, da er erst dann den ethischen An-

⁷⁴ Siehe dazu und zum Folgenden: Ricoeur, *Soi-même*, 382 und 387–391. Vgl. auch Waldenfels, *Das Selbst*, 285 und 287. Waldenfels wirft Ricoeur vor, er habe die zwei Formen der Anderheit nur angedeutet, aber nicht konsequent durchgeführt.

⁷⁵ Ricoeur, *Soi-même*, 387.

⁷⁶ Ricoeur, *Soi-même*, 388.

⁷⁷ Ricoeur, *Soi-même*, 391.

ruf für gegeben hält, wenn er das Ich von jenseits des Seins trifft. Das Hören des Appells ist bei Levinas folgerichtig nicht als Akt des Subjekts selbst gedacht, sondern ist die Konstitution des freien Subjekts in Verantwortung. Durch den Anruf des Fremden ist das Ich erst befähigt, selbst frei zu handeln. Der Andere setzt in diesem Sinn das Ich allererst in verantwortliche Freiheit ein. Nur als so eingesetztes kann das Ich aktiv annehmen oder erkennen.

Auch für das Konzept der „Verflechtung/entrelacement“ oder des „Geflechts/entrelacs“, das Bernhard Waldenfels im Anschluß an Norbert Elias und Maurice Merleau-Ponty zur Diskussion stellt,⁷⁸ würde Levinas wohl fürchten, daß das Verhältnis symmetrisch gedacht wird und somit die Anderheit des Anderen nur mehr eine relative sein kann. Dem setzt Waldenfels entgegen, daß die Verflechtung asymmetrisch denkbar sei, und zwar als „*Abhebung im gemeinsamen Feld*“⁷⁹ oder „*Abhebung von einem Hinter- oder Untergrund*“ beziehungsweise als „*Abweichung von einem maßgebenden Niveau oder einer Normrichtung*“⁸⁰. „Abhebung“ und „Abweichung“ sind für ihn nämlich nicht symmetrisch faßbar. Eine solche Verflechtung von Eigenem und Fremden ist aber auch für Waldenfels nicht ohne das radikal Fremde zu denken, da seiner Meinung nach sonst die Gefahr bestünde, daß es zu einem Ausgleich von Eigenem und Fremdem kommt. „Das radikal Fremde stünde dann für jenen nicht einzuverleibenden Anspruch, der verhindert, daß Eigenes sich im Fremden und Fremdes sich im Eigenen spiegelt und daß eines im anderen zur Ruhe kommt.“⁸¹

Da es genau dieser Anspruch des radikal Fremden ist, der das Ich zu einem in Verantwortung freien Ich macht, ist das Wechselspiel zwischen Aneignung und Enteignung nochmals hintergangen, das am Anfang dieser Überlegungen stand. Sachlich vor den Bemühungen eines Immigranten, daß er sich die Sozialisationsmuster einer ihm fremden Gesellschaft aneignet, wird er in seiner Freiheit, aus der heraus er solches Aneignen erst bewerkstelligen kann, als Ich eingesetzt. Umgekehrt können die Mitglieder einer Majorität, die Einwanderer oder andere Fremde und Menschen aus Randgruppen aneignen, das heißt assimilieren, oder enteignen, also gettoisieren oder abschieben, möchten, dies nur tun, weil jeder von ihnen von einem Anderen als freies Ich konstituiert worden ist. Ebenso stehen Eltern nur angesichts der ethischen Herausforderung durch die Antlitze ihrer Kinder in der pädagogischen Spannung zwischen Aneignung und Enteignung. Wer aber in der Diskrepanz von Aneignung und Enteignung steht, ist in diese Differenz nur durch den absolut Anderen, sei es das Kind oder der Einwanderer, gebracht, also durch einen Fremden. Daher ist die unmenschliche Entfremdung, die die Grenze zwischen Eigenem und Fremdem entweder durch Einverleibung oder durch Ausgrenzung aufheben möchte, immer schon vom Fremden unterlaufen. Und gerade als ein in Verantwortung frei entscheidendes ist das Ich immer schon ein „Fremdling auf Erden“⁸². Levinas mahnt, dies nicht zu vergessen.

⁷⁸ Waldenfels, *Fremderfahrung*, 65, und Waldenfels, *Verflechtung und Trennung*, 358.

⁷⁹ Waldenfels, *Fremderfahrung*, 65.

⁸⁰ Waldenfels, *Verflechtung und Trennung*, 363.

⁸¹ Waldenfels, *Verflechtung und Trennung*, 382.

⁸² Ps 119,19a. Levinas zitiert diesen Psalm-Vers in: Levinas, *Ohne Identität*, 99. Franz.: Levinas, *Sans identité*, 97.