

Die Frage der Alterität. Chiasmus, Differenz und die Wendung des Bezugs

Dieter Mersch

1.

Die Beziehung zu Anderem hat die Philosophie seit je beunruhigt. Die Unruhe hat zwei Pole: *erstens* den Anderen bzw. das Andere und *zweitens* den Bezug selbst, die Art seiner Relation. Der Andere bzw. das Andere verweist auf Andersheit überhaupt – Andersheit in der Bedeutung von *Alterität*, was einerseits jegliches von woanders Herkommende meint, insbesondere auch alles, was nicht Ich ist, was mir gegenüber tritt oder der eigenen Subjektivität entgegensteht, sowie andererseits dasjenige, was meine Begrifflichkeit, mein Verstehen oder Bezeichnen übersteigt. Die Bedeutung des Ausdrucks „Alterität“ beschränkt sich darum nicht nur auf die Beziehung zu einem „Du“, wie es Martin Buber privilegierte,¹ das stets schon *alter ego* und damit ein anderes „Ich“, ein Ähnliches, also auch Verwandtes einschließt, dem ich mich zuwende, sondern zielt auf *Anderes, Fremdes schlechthin*: den Nächsten, Dinge, Tiere eine fremde Kultur, Jenen, der achtlos vorübergeht und mich ignoriert usw. Beschrieben wird so eine *Erfahrungsweise*.

Entscheidend bei der philosophischen Untersuchung dieser Erfahrungsweise ist die Analyse ihrer *Bezugsform*. So hat Georg Friedrich Hegel das Verhältnis zwischen Ich und Anderem in eine Dialektik von *Herr und Knecht* eingesponnen, bei der weniger die implizite Hierarchie von Belang ist, als vielmehr die Tortur eines Martyriums, die sich um die vergebliche *Logik von Selbstbehauptung und Anerkennung* dreht.² Hegels Problem bleibt dabei das „Ich“ – genauer: *die Frage nach der Konstitution von Selbstbewußtsein und Identität*. Von vornherein betont er den Ort von Subjektivität und unterstellt damit die Dialektik von Subjekt und Objekt als primär. Der Fokus ist allein die Bildung des Selbst im Sinne der Konstitution des Selbstbewußtseins, weshalb Richard Rorty ironisch die *Phänomenologie des Geistes* als einen „Bildungsroman“ charakterisiert hat, wobei das derart konzipierte Selbst allererst die Möglichkeit von Begegnung eröffnet. Diese wird entwickelt *als Kampf*. Der Kampf hat seine Logik im Konflikt wechselseitiger *Anerkennung*. Ich und Anderer begegnen sich folglich im Modus eines Ringens um

¹ Vgl. M. Buber, *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg 1973. 7ff, 188ff., 215ff., 271ff.

² Vgl. G. F. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. In: *Werke in 20 Bänden*, Bd. 3, Frankfurt/M 1970. 145ff. – Dazu auch: A. Kojève, *Zusammenfassender Kommentar zu den ersten sechs Kapiteln der ‚Phänomenologie des Geistes‘*. In: H.F. Fulda/D. Henrich (Hg.), *Materialien zu Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘*. Frankfurt/M 1973. 133- 188, hier 145ff. O. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg/München 1973. 231ff. U. L. Siep, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Frankfurt/M 1992. 172ff.

Akzeptanz, die kraft einer *gemeinschaftlichen Auseinandersetzung* austariert werden muß; doch besteht die Grenze dieser Auseinandersetzung nicht in der einseitigen Unterwerfung des Anderen unter das Eigene oder umgekehrt im Triumph des Fremden über das Selbst, vielmehr ist nach Hegel der absolute Herr der Tod, d.h. die *Zeit*. Beide verwandelt er, Herr wie Knecht, in Knechte, die sich ihr Gesetz, ihre gemeinsame Ordnung durch die *Arbeit* erst schaffen müssen³ – ein Motiv, das bekanntlich Karl Marx zur Grundlage seiner Theorie des Sozialen erklären sollte. Anders ausgedrückt: die eigentliche Beziehung zwischen Ich und Anderem bildet nicht der Streit, sondern das durch die Arbeit gestiftete Kollektiv – die Gesellschaft im Sinne einer unter die Gerechtigkeit, das Recht und die Gesetzgebung versammelten Integrität.⁴

Indessen erscheint das Recht, das Gesetz oder die gesetzte Ordnung der Legalität, die alle unter die gleiche Norm und das gemeinsame Joch kollektiver Arbeit spannt, seiner Natur nach *repressiv*.⁵ Davon handeln seit je die Rechtsphilosophien, die die Differenz zwischen Singularität und Allgemeinheit, zwischen individueller Gerechtigkeit und generellem Recht auszugleichen trachten. Dem hat allerdings Jürgen Habermas in seiner Philosophie der Verständigung und des Dialogs eine nichtrepressive Version von Sozialität entgegengesetzt.⁶ Anstelle des Prinzips der Arbeit rückt er das *Prinzip der Kommunikation*, der Reziprozität, d.h. auch der symmetrischen Wechselseitigkeit von „Beteiligten“, die einander schon anerkannt haben, ins Zentrum. Die Sprache bildet danach das *Konstituens sozialer Integrität*. Weder reicht die Normativität des Sozialen auf Verträge zurück, noch auf instrumentelle Strukturen oder Recht und Gerechtigkeit, vielmehr wird sie wesentlich durch Verständigungen gestiftet. Zwar erweist sich Gemeinschaft als stets prekär und mit gesellschaftlichen Unterschieden, mit Macht- und Herrschaftsansprüchen durchsetzt; doch ist die eigentliche Quelle von Freiheit und Gewaltlosigkeit eine *konsensuelle, auf Einverständnis zielende Praxis diskursiver Auseinandersetzungen*, die, weil sie immer schon an gegenseitige Akzeptanz gekoppelt ist, Verzerrungen prinzipiell auszuräumen vermag. Habermas hat dies auf die bündige Formel gebracht, daß die Opposition – die in Wahrheit keine sei – letztlich „zwischen Verständigung oder Gewalt“ verlaufe: Jene gestatte den Ausgleich, diese verharre in der

³ G. F. W. Hegel, s. Anm. 3, 152ff.

⁴ Jüngere Gerechtigkeitstheorien haben hier ihr Motiv – vgl. J. Habermas, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates. Frankfurt/M 4. Aufl. 1994. R. Forst, Kontexte der Gerechtigkeit. Frankfurt/M 1994. A. Honneth, Die zerrissene Welt des Sozialen. Frankfurt/M 1990. 182ff. J. Vogl (Hg.), Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen. Frankfurt/M 1994. 7-27.

⁵ Zum Zusammenhang von Gewalt und Gerechtigkeit – M. Heidegger, Der Spruch des Anaximander. In: Ders., Holzwege. Frankfurt/M 5. Aufl. 1972. 296-343, hier: 326ff. J. Derrida, Gesetzeskraft. Der mystische Grund der Autorität. Frankfurt/M 1991 und die Diskussion in A. Haverkamp (Hg), Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin. Frankfurt/M 1994.

⁶ Vgl. J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde. Frankfurt/M 1981. Bd. 1, 367ff. Ders., Erläuterungen zur Diskurstheorie. Frankfurt/M 1991. Ders., Rationalität der Verständigung. Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität. In: Ders., Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze. Frankfurt/M 1999. 230-270. Ders., Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt. In: Ders., Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze. Frankfurt/M 1988. 63-104. – Zu Habermas Kommunikationsphilosophie vgl. insbesondere Th. McCarthy, Kritik der Verständigungsverhältnisse. Frankfurt/M 1980. A. Honneth/H. Joas (Hg.), Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas ‚Theorie des kommunikativen Handelns‘. Frankfurt/M 3. Aufl. 2002.

Disparität, dem Dissens.⁷ Wir haben es also mit einer Umkehrung der Hegelschen Position zu tun: Verständigung gibt es zuallererst auf der Basis der Akzeptanz von Ich und Anderem; darum sei, wo miteinander kommuniziert werde, der Andere, wie Habermas sich ausdrückt, je schon mit „einbezogen“:⁸ Er sei als Fremder kein Fremder mehr, sondern ein formal *Gleicher* und damit auch grundsätzlich ein *Gleichberechtigter*. Kurz: Verständigung erweist sich als Grund möglichen Verstehens, in dessen Struktur jene ursprüngliche Reziprozität eingelassen ist, die so sehr *unverzichtbar* wie *unvernichtbar* ist; sie ist nicht die *Folge* einer Auseinandersetzung, sondern deren Supposition, mithin auch die transzendente Bedingung der Möglichkeit jeder Diskursivität, die in sich bereits ein Stück weit die *Zurücknahme*, den *Verzicht* auf absolute Souveränität birgt.

Man könnte daher sagen: Verständigung setzt Identifikation, Gleichheit und Symmetrie voraus, und erst auf deren Folie kann ein Gemeinsames aufscheinen. Folglich hat gegenseitiges Verstehen seine Logik in einem *tertium comparationis*, einem Vergleich, der gleichsam die Mitte, den Austausch zwischen Ich und Anderem ermöglicht. Das Zentrum der Kommunikation ist diese Mitte – sie kommt der Bewegung eines wechselseitigen *Anverwandeln*s gleich, um zwischen einer Differenz, einer Inkommensurabilität von Positionen, Anschauungen und Selbstverständnissen zu *vermitteln* und eine *Versöhnung* herzustellen. Nichts anderes bedeutet der für die Habermasche Philosophie leitende Ausdruck des „Konsenses“: Der Bezug zwischen Ich und Anderem ist als ein durch Vermittlungsarbeit zu leistender Versöhnungsprozess zu charakterisieren, der zwar die Differenzen nicht aus der Welt schafft, wohl aber deren Diskutierbarkeit und damit auch deren prinzipielles Recht garantiert.

Man hat dieser Auffassung Idealismus vorgeworfen, doch wird damit unterschlagen, daß Habermas keine Wirklichkeit beschreibt, sondern eine „Kontrafaktizität“.⁹ Sie formuliert kein Utopisches, sondern eine *regulative Idee*, die das Geschehen von Verständigung unter ein Kriterium, ein allgemeines Maß stellt. Der entscheidende Punkt ist, daß auf diese Weise ein *Prinzip gelingender Sozialität* formuliert wird, worin der Unterschied zwischen Ich und Anderem, zwischen Eigenen und Fremden schwindet. Nicht die Realität eines solchen Ausgleichs ist das Thema, sondern die *mögliche Rationalität von Vermittlungen und damit der Freiheit jenseits von Herrschaft oder Gewalt*. Dennoch erlaubt dann nicht von sich her Kommunikation eine Begegnung, vielmehr bedarf diese des immerwährenden *Ereignisses der Vermittlung*, das in der Versöhnung verschiedener

⁷ J. Habermas, Diskussionsbeitrag in: W. Ölmüller (Hg.), *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*. Paderborn 1978. 114.

⁸ J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*. Studien zur politischen Theorie. Frankfurt/M 1996. – Dazu: A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*. Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* Bd. 42 (1994), Heft 2, 195-220.

⁹ Vgl. J. Habermas, *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*. In: Ders./N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Frankfurt/M 1971. 101-141, hier: 136ff. K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*. Frankfurt/M 2. Aufl. 1992. 103ff., 154ff.

Interessen allererst statthat.¹⁰ Das Schwierige des Ansatzes besteht zudem darin, daß er überall von einer Identitätsfigur ausgeht, um in einer gemeinschaftlichen Versöhnung, sei es als Anverwandlung, als Ausgleich von Interessen oder glückender Reziprozität, ihre *Erfüllung* zu finden. Das Gelingen von Sozialität erweist sich als der illokutiven Struktur der Kommunikation selbst eingelassen.¹¹ Habermas begeht sozusagen eine *Petitio principii*: Sein Begriff der Verständigung setzt die Identität bereits voraus, die aus der Untersuchung der Rationalität der Kommunikation wiederum als Ideal herausdestilliert wird. Das Rationale ist schon das Identische – soziologisch gesprochen: die „Integration“, oder psychologisch ausgedrückt: die „gelungene Sozialisation“ –, aber Integration und Anpassungen können, ebenso wie Versöhnung und Ausgleich, Differenzen verhüllen und gerade dadurch eine repressive Dynamik entwickeln, daß sie deren Recht tilgen. Gleichsam legen sie über nicht ausgetragene Konflikte eine Maske und verwandeln das Unvereinbare, Traumatische und folglich auch den Riss der Fremdheit, also das, was man die „Wunde der Alterität“ nennen könnte, in ein *Bekanntes* oder *zumindest Erkennbares*. Das wird besonders plausibel anhand solcher Figuren, die – wie das Paradox oder das *double bind*, die schlechterdings keine Identität zulassen, aber produktiv wirken können – durch rational erpreßten Ausgleich immunisiert werden. Anders ausgedrückt: Verständnis oder Versöhnung wie die Fortsetzung des Dialogs können ihrerseits zur Gewalt werden: Sie zensieren die Kluft, zähmen das Unlösbare und glätten die Unterschiede. Sie nivellieren ein Stück weit die Andersheit des Anderen, die sich als *Spaltung*, als *Abgrund* zeigt und sich *nicht* versöhnen läßt. Die Intelligibilität des Verstehens zerbricht daran.

¹⁰ Zwar wird Sprache bei Habermas *genuin dialogisch* konzipiert, doch basiert diese Dialogizität analytisch auf einem *Paar Sprecher/Hörer* sowie auf *Verständigungsakten*, die wiederum intentional von Sprechern vollzogen werden. So wird Kommunikation zugleich wieder subjektiviert. So hält sich innerhalb der Habermasschen Interaktions- bzw. Verständigungstheorie durchaus noch eine subjektivistische Restproblematik.

¹¹ Zur ausführlichen Kritik – D. Mersch, Kommunikative Identitäten und performative Differenzen. Einige Bemerkungen zu Habermas' Theorie der kommunikativen Rationalität. In: Die Rolle der Pragmatik in der Gegenwartsphilosophie. 20. Internationales Wittgenstein Symposium, 2 Bde., Bd. 2. Kirchberg am Wechsel 1997. 638-645. Ders., Ereignis und Respons. Elemente einer Theorie des Performativen. In: J. Kertscher/D. Mersch (Hg.), Performativität und Praxis. München 2003. 69-94.

2.

Das Modell des rationalen Diskurses, der konsensuellen Einigung, wie es neben Habermas auch Karl-Otto Apel, Wolfgang Kuhlmann und Dietrich Böhler und andere vortreten, findet seine Grenze, wie sich resümieren läßt, in einer voreiligen Festlegung auf die heilenden Kräfte der Identität. Es ist an einem *Begriff des Verstehen* bemessen, der sich auf die Ideale der Klassik beruft, um im buchstäblichen „Ein-Verständnis“ seine Erfüllung zu finden.¹² Einverständnis ist jedoch keineswegs eine unschuldige Kategorie. Am ihm bricht sich das *Schicksal der Hermeneutik*, der eigentlichen Lehre von der Auslegung eines Sinns, welche noch da eine Sinnunterstellung hegt, wo sich ein Nicht-Sinn oder ein Widersinn zeigt.¹³ Habermas' Kommunikationsphilosophie bleibt diesem Schicksal verpflichtet. Es enthüllt sich an der *Dialektik von Verständnis und Mißverständnis*. Denn offenbar bleibt uns nichts anderes als das Verstehen, als die Deutung, sogar dort, wo wir *nicht verstehen* – denn es gibt kein „Außerhalb“ der Sprache, kein Außerhalb des Sinns, wie Roland Barthes gesagt hat: „Der Sinn klebt am Menschen: Selbst wenn er Unsinniges oder Außersinniges schaffen will, bringt er schließlich den Sinn des Unsinnigen oder des Außersinnigen hervor.“¹⁴

Wie also einem Anderen begegnen, wie einem Heterogenen, einem fremden Blick oder einer unbekanntem Gebärde standhalten, ohne sie zunächst *als solche* interpretieren und damit aneignen zu wollen – d.h. auch: deuten zu wollen, was unverständlich bleibt, um so das Nichtverständliche *als* Nichtverständliches aufzulösen und zu integrieren? Die Geste des Verstehens sucht dabei das Beunruhigende oder – im Wortsinne – Un-Heimliche auf dem Umwege des Verständnisses in ihre Nähe zu ziehen, es am Beispiel des Eigenen zu prüfen und anzuerkennen. Sie folgt darin offensichtlich einem ethischen Impuls. „Unrecht zu behalten“, nannte Hans-Georg Gadamer diesen Impuls¹⁵ – aber *wer* entscheidet zwischen Recht- und Unrechthaben, *was* schließt der Akt des Verstehens selbst aus, *wie* wissen wir, wann eine Deutung trifft und nicht bloß einer Projektion geschuldet bleibt, und *wann* gewahrt sich Einverständnis als Einverständnis und nicht als eine Illusion, als Phantasma, so daß die Bemühung zu verstehen sich am Ende in dem Maße verfehlt, wo sie sich einem Verständnis am nächsten glaubt, weil der Andere zur Spiegelfläche wird, an deren Brechungen wir bestenfalls unsere eigenen Vorurteile reflektieren?

¹² Dies schon bei H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*. Tübingen 1960. 277f. – In wesentlichen Teilen handelt es sich bei Habermas um eine Reformulierung der Gadamerschen Hermeneutik des Gesprächs in Begriffen der Austinschen und Searleschen Performativitätstheorie, vgl. ders., *Was heißt Universalpragmatik*. In: Ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/M. 353-440, hier: 362. Ders., *Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns*. In: Ebd. 571-606.

¹³ Zur Kritik der Hermeneutik: D. Mersch, *Kunst und Sprache. Hermeneutik, Dekonstruktion und die Ästhetik des Ereignisses*. In: *Interventionen*, hg. v. Jörg Huber. Zürich (im Erscheinen 2004).

¹⁴ R. Barthes, *Der entgegenkommende und der stumpfe Sinn*. Frankfurt/M 1990. 193.

¹⁵ Vgl. H.-G. Gadamer, „Die Kunst, Unrecht haben zu können“. Ein Gespräch mit Hans-Georg Gadamer. In: I. Breuer/P. Leusch/D. Mersch, *Welten im Kopf*. 3 Bde. Bd. 1: Deutschland. Hamburg 1996. 105-115.

Die Fragen führen zurück zur klassischen Hermeneutik. Verstehen, so heißt es schon in den ersten Entwürfen bei Friedrich Schleiermacher und Wilhelm Dilthey, nährt sich am Mißverständnis, doch besagt dies vor allem, daß, um überhaupt zu verstehen, es zuvor noch der *Überwindung des Vorurteils* bedarf, das zugleich die *Bedingung* gelingenden Verstehens darstellt. Verständnis beginnt beim Negativen¹⁶ – so daß ein Verstehen nur dort problematisch erscheint, wo es sich als Einseitigkeit erweist, wo es, wie wiederum Habermas sich ausdrückte, *monologisch* verfährt, d.h. im Prozeß der Verständigung *von sich ausgeht und von sich her spricht* und entsprechend sich laufend fortzeugt und bespiegelt, ohne je den Anderen zu hören, mithin auch: ohne vom Hören her zu sprechen. Denn die Negativität des Vorurteils verharrt in ihrer Position, solange sie nicht durch den Anderen korrigiert wird, so daß im Verständigungsgeschehen eine genuine Dialogizität eingelassen sein muß. Erfordert ist eine Öffnung zum Anderen hin, eine Offenheit oder Transparenz, die sich von ihm buchstäblich „angehen“ und irritieren läßt, weshalb Verstehen zuletzt nur da glückt, wo es sich – und das ist der tiefere Sinn des Gadamerischen Diktums von der „Kunst, Unrecht behalten zu können“¹⁷ – im Verlauf der eigenen Interpretation beständig *vom Anderen anleiten* läßt.

Deutung erweist sich also als ein unendliches Geschäft, ein nie ankommendes Zwiegespräch, das seinen Horizont gleich konzentrischen Kreisen fortwährend zu erweitern sucht.¹⁸ Nichts anderes bedeutet die bekannte Figur vom hermeneutischen Zirkel: Wie eine Spirale nimmt er seinen Ausgang bei sich, dem eigenen Ressentiment, um dieses schließlich am Anderen zurückzunehmen und umkehren zu lassen. In der Bewegung zurück zum Selbst, zum Subjekt erfährt der Zirkel seine beharrliche Ausweitung, seine Entgrenzung, die sich als *Lernprozeß*, als *Evolution der eigenen Verständnisse* beschreiben läßt. *Das Telos des Verstehens liegt in dieser Evolution, diesem anhaltenden Lernprozeß* – zwar nicht, wie Dilthey es formulierte, und hier verschrieb er sich ganz der modernen Illusion einer Steigerung, eines Fortschrittspathos, nämlich daß es nur darauf ankomme, *den Anderen besser zu verstehen, als er sich selbst versteht*, vielmehr genügt es, wie Gadamer ihm zu Recht entgegengehalten hat, daß man „*anders versteht, wenn man überhaupt versteht*“.¹⁹ Anders gewendet: Verstehen kommt einer Anstrengung gleich, die sich zwar nirgends erfüllt, *die aber ebenso wenig aussichtslos ist*, wie es den *Inbegriff oder die Verkörperung eines Ethos* darstellt, das bereit ist, such am Anderen korrigieren zu lassen und zu lernen, indem es sich unablässig vom ihm verunsichern läßt.

¹⁶ H.-G. Gadamer, *Ästhetik und Hermeneutik*. In: *Gesammelte Werke* 8. Tübingen 1999. 1-8, hier: 3-5. – Dies entspricht ebenfalls der Position des Interpretationalismus von G. Abel, *Interpretationswelten*. Frankfurt/M 1993.

¹⁷ Vgl. Anm. 15.

¹⁸ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*. S. Anm. 12. 250ff.

¹⁹ Ebd. 280.

Verstehen mündet dann keineswegs in einer Befriedigung und damit auch Befriedung, *sondern es bedeutet vor allem eine Haltung, eine ethische Tat*. Sie leitet den Dialog erst an. Doch bleibt – und darauf kommt es an dieser Stelle an – die Ethik des Verstehens im Falle des Dialogs genauso wie im Falle der Hermeneutik sowohl an eine Ethik der Identität, der Identifizierung eines Ein-Verständnisses, als auch eine „Sinnerwartung des Ganzen“ gebunden, die in bezug auf den Anderen sich von vornherein auf das kapriziert, was Gadamer den „hermeneutischen Vorrang der Frage“ nannte.²⁰ Hermeneutik postuliert immer schon diese Sinntotalität, der ein Primat des Verstehens korreliert und sowohl ihre Zugangsweise als auch ihren moralischen Anspruch trifft, sofern die Frage nach dem Anderen stets schon die Antwort seiner Deutung, seiner Interpretation und demnach auch die Entscheidung über Sinn und Unsinn seiner Äußerungen und Handlungen einschließt. Zwar impliziert die *Ethik des Verstehens* die immerwährende Bereitschaft zum Neuverstehen, zur Revision, die dem Sinn kein *Telos* zuschreibt, sondern allenfalls dem Zuverstehenden Respekt zollt, gleichwohl bleibt diese einzig an jenem „Vorgriff auf Vollkommenheit“ orientiert, wie ihn in jüngster Zeit besonders analytische Theorien unter dem Titel eines „principle of charity“ reformuliert haben und der erneut, wenn auch als Präsupposition, als regulative Idee, das Ideal einer Verstehensidentität unterstellt.²¹

Kurz, *der Bezug zum Anderen zeigt sich beherrscht von einer Praxis des Sinns*, die den Nichtsinn von vornherein exemtiert und damit sein eigenes Format absolut setzt. Die Begegnungsweise, die ihr zugrunde liegt und die es philosophisch zu befragen gilt, gibt sich dabei als *ethischer Vollzug* zu erkennen, der jedoch auf die Wahl einer Moralität, ja sogar auf die Kondition eines *Moralischseinwollens* gegründet ist, welche sich zuletzt selbst disziplinieren und in Ansehung des Anderen unter eine selbstgewählte Askese stellen muß. Verstehen und Verständigung setzen in diesem Sinne *Souveränität*, die *Kontrolle des eigenen Ich* und die *Domestikation der Begierden*, mit einem Wort: *Intentionalität* in allen Bedeutungen ihres Wortes voraus, die ihre Begrenzung aus sich herausbringt. Präsumiert wird – kantisch gesprochen – eine Selbstverpflichtung, gewissermaßen ein Sittengesetz aus Einsicht, das freilich dem Anderen immer schon zuvorgekommen sein wird. Wir haben es also mit einer Moralisierung zu tun, einer Ethik des Verzichts, die zwar den Anderen zu akzeptieren und ihm einen moralischen Vortritt zu lassen versucht, die trotzdem dem Selbst weiterhin den Primat erteilt, weil das Selbst diejenige Instanz bezeichnet, die die Anerkennung der Grenze, die Zurückhaltung erst *wollen* muß. Nach wie vor bleibt das Ich das Zentrum des Bezugs und die Freiheit dessen Orientierungspunkt.

²⁰ Ebd. 344ff.

²¹ Vgl. bes. D. Davidson, *Wahrheit und Interpretation*. Frankfurt/M 2. Aufl. 1994. 261ff. – Dazu die Untersuchung von O. Scholz, *Verstehen und Rationalität*. Frankfurt/M 2. Aufl. 2001. 81ff.

3.

Allerdings sind die Möglichkeiten einer solchen Moral der Selbstverpflichtung bereits durch die Erfahrungen und die Geschichte der Psychoanalyse in Zweifel gezogen und ein für allemal diskreditiert worden. Wenn hier von Psychoanalyse die Rede ist, dann nicht in der Version Freuds, sondern in der durch Jacques Lacan radikalisierten Gestalt.²² Sie läßt sich als Dekonstruktion sämtlicher subjektphilosophisch fundierter Kategorien wie Intentionalität, Identität des Selbstbewußtseins, Einheit des Gedächtnisses sowie Rationalität und Wahrheit des Verstehens lesen. In gewisser Hinsicht bedeutet sie ein Ende der Naivität und gestattet insofern einen Blickwechsel. Zwar verdankt sich die Psychoanalyse selber einer Hermeneutik des Unbewußten, insofern sie Tabus und Brüche des Subjekts zu rekonstruieren und den Winkelzügen seines Tribschicksal nachzugehen trachtet; doch ist hier der Prozess des Verstehens derart mit seinen Verstehenshemmnissen verquickt, daß die *Form der Auslegung*, ihr *methodisches Gerüst* selber zum Problem wird, ja in ihrer Grundlage chronisch prekär erscheint. Denn wie läßt sich verstehen, was sich *nicht* artikuliert, was sich bestenfalls nur *zeigt* und in dessen *Zeigen* sich eine Symbolik oder Symptomatik verschlüsselt, die der Dialektik eines *Zeigens im Verhüllens* und eines *Verhüllens im Zeigen* gehorcht – und es ist *in nuce* diese Dialektik, die die Begegnung mit Anderem so schwierig macht.

Trotzdem birgt – und das macht das Problematische des Manövers aus – die Psychoanalyse, die noch das Unverständliche zu verstehen sucht, indem sie die Phantasmen eines Nichtgewußten ans Licht zu bringen behauptet, selber einen tendenziell verfolgenden Zug, der die Beziehung, die sie herstellt, zugleich vereitelt – so daß die Naivität, die sie zersprengt, nur zum Preis einer impliziten Gewalt aufgelöst werden kann. Denn was die Psychoanalyse zu entdecken erlaubt, büßt sie sofort wieder ein: Das Rätsel des Unbewußten besteht ja gerade darin, daß es *per definitionem* keine Sprache hat; die Spur der Leiden und Einschreibungen, die Male der Erinnerungen äußern sich allenfalls indirekt in Form neurotischer Verzerrungen, die zudem die Eigenart besitzen, sich *als diese* zu verhüllen und als normal auszugeben. Wird dann nicht jedes Verstehen, welches das Symptom als Krankheitsbild und das Krankheitsbild als Ausdruck eines verdrängten Triebes, eines deplazierten Wunsches oder einer gescheiterten Ödipus-Konstellation begreift, zur *Zuschreibung*, die *eo ipso* diktatorisch verfährt? Man hat entsprechend von der „Wut“ des Verstehens gesprochen:²³ Im Nächsten herumstochern, um ihm seine

²² Lacans und Freuds Psychoanalyse werden besonders von den Vertretern der Lacanianischen Schule in eins gesetzt; tatsächlich hat Lacan die Psychoanalyse jedoch allererst philosophisch fundiert und damit deren Grundlage ebenso freigelegt wie verschoben. – Vgl. J. Lacan, Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse. In: Ders., Schriften I. Frankfurt/M 1975. 71-169. Ders., Das Drängen des Buchstabens im Unbewußten oder die Vernunft seit Freud. In: Schriften II. Olten 1975. 17-55. Ders., Subversion des Subjekts und Dialektik des Begehrens im Freudschen Unbewussten. Ebd. 167-204. H. Lang, Die Sprache und das Unbewußte. Jacques Lacans Grundlegung der Psychoanalyse. Frankfurt/M 1973.

²³ Insbesondere J. Hörich, Die Wut des Verstehens. Frankfurt/M 1988.

sexuellen Neurosen nachzuweisen – und die Psychoanalyse läßt keinen Zweifel daran, daß es im Grunde nur sexuelle Störungen gibt –: das hat etwas von Anmaßung, von einem Herrschaftsgestus, dessen Zumutungen darauf beruhen, daß in der *vermeintlichen Ethik des Verstehens* dem Analysierten die erdrückende Last einer Theorie aufgebürdet wird, aus deren Gefängnis er sich kaum zu befreien vermag. Buchstäblich sieht er sich in einem umgekehrten hermeneutischen Zirkel befangen, einem Zirkel, der nicht öffnet, sondern verschließt, weil das Gesagte nicht *als* Gesagtes genommen wird, sondern als *Symptom*, als Zeichen für einen anderen, *verborgenen Sinns*, der unerkannt *mitspricht* und den es eigentlich zu dechiffrieren gilt.²⁴

Die Operation der Deutung, die der Logik einer *negativen Hermeneutik* folgt und die sich *cum grano salis* auch auf andere Deutungsschemata übertragen läßt, gewinnt so überhaupt etwas von einem Mal, einem *Stigma*, das sich dem Anderen wie eine Schrift aufprägt und seine subtile Macht entfaltet. Folglich bekommen wir es mit einem *Paradox* zu tun: Denn wenn das Verstehen und die Verständigung der alleinige und privilegierte Zugang zum Anderen sind, wenn diese aber von sich her schon eine Gewalt einschließen können, die der Prozedur einer Bemächtigung oder Ermächtigung gleichkommt, dann ist der Zutritt zum Anderen im selben Maße verwehrt, wie versucht wird, ihm Gerechtigkeit widerfahren zu lassen – ein Prozess, der die Ethik des Verstehens im selben Augenblick bereits von innen her aushöhlt. Anders gewendet: Jeder Versuch einer An-Näherung impliziert dann bereits eine Entfernung, so daß das Verstehen im gleichen Maße zu einer Repression gerät, die die Tür schon zugeschlagen hat, bevor sie öffnet. Um jedoch ein naheliegendes Mißverständnis zu vermeiden: Nirgends zielen diese Erörterungen auf eine Kritik der Psychoanalyse, auf ihre Karikatur, wohl aber auf etwas, was sich mit den Mitteln der Überpointierung am Beispiel der Psychoanalyse als ein generelles Dilemma entdecken läßt – gleichsam als bittere Konsequenz, die die theoretische Arbeit für das zu entrichten hat, was sie umgekehrt zu dekuvirieren weiß. Denn der Preis der Aufdeckung besteht in einer *wesentlichen Unentscheidbarkeit*, die die psychoanalytische Praxis gewissermaßen am eigenen Leibe erfährt und mit der sie fortwährend zu ringen hat: *die Unmöglichkeit nämlich, zureichend zwischen einem gelingenden und mißlingenden Verstehen bzw. einer Verständigung im Sinne einer Annäherung und einer Verständigung als Riß, als Abbruch oder Distanzsetzung unterscheiden zu können*. Nicht nur geht es um die Indifferenz zwischen Verstehen und Mißverstehen, sondern schärfer noch um eine Ununterschiedenheit zwischen Zugang, Zuschreibung und Zurichtung, denn

²⁴ Zur Kritik der Psychoanalyse: G. Deleuze/F. Guattari, *Anti-Ödipus*. Frankfurt/M 1974. – Ferner Konzepte des *double bind* und der Antipsychiatrie, wie sie in den 70er Jahren von Gregory Bateson, Ronald D. Laing und David Cooper entwickelt worden sind: G. Bateson, *Vorstudien zu einer Theorie der Schizophrenie*. In: Ders., *Ökologie des Geistes*. Frankfurt/M 2. Aufl. 1983. 270ff., R. D. Laing, *Mystifikation, Konfusion und Konflikt*. In: G. Bateson et al., *Schizophrenie und Familie*. Frankfurt/M 1972. 274ff., Ders., *Knoten*. Reinbek bei Hamburg 1972. D. Cooper, *Die Sprache der Verrücktheit*. Berlin 1978.

jeder Zugang läuft Gefahr, in eine Zurichtung umzuschlagen wie jedes Verstehen droht, zur Zuschreibung zu werden.²⁵

Keineswegs darf dies aber als eine Karikatur oder Einseitigkeit von der Hand gewiesen werden, vielmehr reicht die genannte Unentscheidbarkeit ins Zentrum der Problematik des Verstehens und der Verständigung – oder besser: ins Zentrums der Problematik des Sinns überhaupt. Das Unentscheidbare betrifft dabei das Problem des Zeichens und seiner Bedeutung selber, denn nicht nur gibt es keine Versicherung im Verstehen der Zeichen, weil niemals klar ist, was ein Zeichen besagt, sondern auch keine Garantie, ob ein Zeichen das besagen oder zu verstehen geben will, was es zu sagen scheint oder vorgibt auszudrücken – zuweilen unterliegt es einer subtilen Verschiebung, die seinen Sinn verkleidet und auf anderes weist als es zeigt bzw. von dem ablenkt, was es gerade darzustellen trachtet. Die Psychoanalyse – und darin liegt bei aller latenten Gewaltsamkeit der Deutung ihr unbestreitbares Verdienst – hat eindringlich immer wieder auf diesen widerspenstigen Punkt aufmerksam gemacht. Die Praxis der Therapie ist von seinen Fallstricken geradezu durchsetzt. Doch erweist er sich in bezug auf jede Interpretationsform als unausweichlich, weil jedem Sagen selbst ein Zeigen innewohnt, das es von sich selbst abtrennt, umwendet und in eine Richtung lenkt, die dem intentionalen oder präpositionalen Sinn radikal zu widersprechen scheint. Indem daher die Psychoanalyse die Zeichen als Symbole liest, in deren Mitte sich eine Kluft, eine Undarstellbarkeit oder Unerfüllbarkeit findet, sucht sie deren ursprünglichen Chiasmus zu entziffern – jene Tatsache, daß die Zeichen zeigen, was sie nicht sagen und sagen, was sie nicht zeigen.²⁶ Alles Symbolische offenbart sich in diesem Sinne als chiasmatisch, weil die Symbole selbst eine Außenseite besitzen, die sie nicht einzuschließen vermögen, die ihnen vielmehr fremd bleibt und sich der Deutbarkeit verweigert. Wir sind folglich mit einem wesentlichen Entzug konfrontiert, wie er durch die Materialität der Zeichen und das Ereignis ihrer Setzung manifest wird.²⁷ Er ist qua Entzug dem Mysterium des Fremden verwandt und fungiert auf diese Weise als Modell für den gleichfalls zu konstatierenden und gleichermaßen nicht auszuräumenden Chiasmus der Alterität.²⁸

Die These wäre dann: Jedes einfache Verstehen zerbricht an diesem Chiasmus und verfängt sich in eine undurchdringliche Duplizität von Verhüllung und Enthüllung. Der Zwiespalt verbietet, jemals irgend eine Interpretation für „wahr“ oder „angemessen“ zu

²⁵ Wir haben es hier mit einem genuinen philosophischen Dilemma der Psychoanalyse als theoretische Konzeption zu tun. – J. Derrida hat in: *Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse!* Frankfurt/M 1998. 176ff. eine ganze Reihe solcher Dilemmata thematisch gemacht.

²⁶ Vgl. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*. Frankfurt/M 1989. 4.1212. – Vgl. meine Auslegung in: D. Mersch, *Das Sagbare und das Zeigbare*. Wittgensteins frühe Theorie einer Duplizität im Symbolischen. In: *Prima Philosophia* Bd. 12, Hf 4 (1999). 85-94.

²⁷ Vgl. meine Untersuchung D. Mersch, *Was sich zeigt*. Materialität, Präsenz, Ereignis, München 2002. Einleitung.

²⁸ Ähnliche Gedanken habe ich in bezug auf die Sprache, den Begriff des Mediums und das Symbolische zu entwickeln versucht – D. Mersch, *Ereignis und Respons*. S. Anm. 11. Ders., *Medialität und Undarstellbarkeit*. In: S. Krämer, *Performativität und Medialität*. München 2004 (im Erscheinen 2004). Ders., *Paradoxien der Verkörperung*. Überlegungen zu einer negativen Semiotik des Symbolischen. In: F. Berndt/C. Brecht (Hg.), *Aktualität des Symbols* (im Erscheinen 2004).

halten und sich bei einer einmal erstellten Deutung zu beruhigen. Nicht nur entbehrt dem Verstehen ein erreichbares Telos, sondern überhaupt eine teleologische Struktur, eine Ankunft oder Richtung, vielmehr wäre das angemessenere Bild das *Enigma*, das Rätsel, das sich nirgends zu entschlüsseln weiß. Keinem Verstehen eignet je ein Gelingen, weil ihm stets eine Spaltung, ein Abstand vom Anderen inhärent bleibt. Mehr noch: Zu ihm gehört eine Selbstspaltung, eine Trennung von sich, die ebenso wohl durch die Sprache wie auch den Ausdruck oder das Zeichen geht. Vielmehr kommt ihnen eine Intransparenz, eine nicht zu klärende Opazität zu, was nicht nur für das Fremdverstehen gilt, sondern auch und gerade für die Selbstverständigung, die Selbstdeutung. Die Psychoanalyse hat daran ihr eigentliches Paradigma gefunden – denn man darf nicht vergessen, daß die „Kur“, die Therapie nicht darin besteht, daß der Analytiker dem Klienten eine Interpretation oktroyiert, sondern darin ihm zu lehren, sich *vermittels der Maieutik des Analytikers* selber auszulegen. Nichts anderes bedeutet „Durcharbeitung“ als Ethos der Analyse: Ihre Prozedur folgt dem Prinzip der Subsidiarität.

Doch ist dabei überall die *Aufdeckung einer Negativität* entscheidend, einem wesentlichen *Entgehen oder Verfehlen* in dem, was Kommunikation oder Selbsterkenntnis heißen können. Alles Verstehen – und dies bezeichnet die bleibende Einsicht der Psychoanalyse – ist signiert von solcher Verfehlung. Aporetischer formuliert: *Die Bezugsweise jedes Verstehens wurzelt in Entzogenheit*. Ihr eignet eine wesentliche Negativität. Nicht Vermittlung, Identität oder Ausgleich und Versöhnung regieren ihr Geschäft, sondern *Differenz*. So hat die Psychoanalyse den Sinn für die außerordentliche Ambiguität der Begegnung mit dem Anderen geschärft: für den Riß, der das vergebliche Verlangen nach ihm ebenso kennzeichnet wie für die Klüfte, die selbst noch in dessen nächster Nähe, in der Liebe hausen, oder für die Abgründigkeit, die wie ein Schlag mitten durch den sozialen Wunsch, dem Begehren nach Übereinstimmung, Reziprozität und Gleichberechtigung geht. Nicht die Erfahrung von Gemeinschaft, von Integration oder Wechselseitigkeit und Identität wären dann primär, sondern eine prinzipielle Gebrochenheit, eine *Unheilbarkeit* oder *Nicht-Identität*.

4.

Von vornherein untersteht damit die Begegnung mit Anderem einer unaufhebbaren *Differenzerfahrung*. Dann gilt es, den Aporien des Bezugs zu entkommen und den hartnäckigen Wunsch nach Identität, nach Ausgleich und Anerkennung umzukehren. Was aber hieße dann, einem Anderen begegnen? Die Frage erfordert einen erneuten, zweiten Durchgang. Denn „Begegnung“ ist ein dunkles und schwer auslotbares Wort. Es nährt zunächst das Vorurteil der Symmetrie, der Gegenüberstellung von Gleichen, d.h. auch einer, im Wortsinne, Indifferenz, woran sich die genannten Paradoxa entzündeten. Geht

man indessen von seinem Wortsinn aus, klingt ein *Entgegenkommen* an – doch hat solches nur statt, wo ebenfalls ein *Entgegenkommendes*, ein *Gegenstehendes* oder *Selbständiges* existiert, das für sich jedoch ebenso unbestimmt bleibt, wie es nicht zu vereinnahmen oder zu verrechnen ist. Als solches setzt es dem Verstehen einen *Widerstand* entgegen. Die *erste* Modalität der Begegnung wäre folglich die Aussetzung an ein Widerständiges, Unberechenbares. Sie gleicht einem Verfangen in ein Labyrinth von Beunruhigungen, einem Netz von Verwirrungen und Unklarheiten. Gleichzeitig klingt aber auch als *zweites* das *Be-gegenen* an, gleichsam das Offenhalten gegen den Widerstand, sowie das *Ent-gegenen* als *Antworten*. Von beiden Polen aus wäre die Logik des Bezug neu zu entwickeln. Statt also einer Identität, einer Bewegung „Auf-den-Anderen-zu“ den unbedingten Vorrang zu erteilen, wäre die Struktur der Begegnung weit eher von dieser Dopplung, der gleichzeitigen *Aussetzung* und *Respondierung* her zu entfalten. Die folgenden Überlegungen gelten daher der Struktur dieser doppelten Bewegung, gleichsam der „anderen Ethik“ des Bezugs, die sich der Logik der Identität und des Selbst widersetzt. Dazu bedarf es freilich zuvor noch der Reflexion der *Form des Bezugs*, ihrer spezifischen Relationalität selber. Derjenige, der diese Frage ins Zentrum seiner Untersuchungen gerückt hatte, war zweifellos Edmund Husserl.²⁹ Doch ist nach Husserl Bezug, als Relationsform des Denkens, schlechthin *intentional* terminiert: Bewußtsein ist stets Bewußtsein *von etwas*, Verstehen folglich *Gerichtetsein-auf* – und man kann den in der Folge formulierten Einspruch gegen Husserl, wie er von Martin Heidegger ebenso wie von Emmanuel Lévinas und Jacques Derrida und anderen erhoben wurde,³⁰ als eine Auseinandersetzung, als Verwerfung oder auch als *Umsturz in dieser Logik des Intentionalen* lesen, der auf den mehr oder weniger vagen oder ausgearbeiteten Versuch einer Formulierung alternativer Strukturen und damit auch die Möglichkeit eines anderen Denkens zuläuft. Es wäre – von vornherein – ein *Denken des Anderen*, des *Nichtintentionalen*, des *Bruchs* oder des *Ereignens von Differenz*, von *Heterogenität*. Dieser Bruch, diese „Exteriorität“ kommt, wie vor allem Lévinas immer wieder herausgestellt hat, der Begegnung mit Anderem insofern gleich, als diese, radikal gedacht, jede Form der *intentio*, des Verstehens wie des Sinns überhaupt entmächtigt, weil diese ihr allererst bedarf. Solches Bedürfen bedeutet keinen Zwang, sondern ist Bedingung der Möglichkeit des Handelns selbst. Der Andere/das Andere bzw. Andersheit schlechthin in der Bedeutung von *Alterität* fungiert dabei als Platz, der innerhalb des Systems der Deutungen oder der symbolischen Ordnung nicht besetzt werden kann, der in deren Zusammenhang lediglich als ein störendes oder haltloses Element auftaucht. Nirgends

²⁹ Vgl. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*. 2 Tle. Tübingen 5. Aufl. 1968. 1./5. Untersuchung, 23ff., 343ff.

³⁰ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe Bd. 65. Frankfurt/M 1989. E. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg/München 2. Aufl. 1992. J. Derrida, *Falschgeld. Zeit geben* 1. München 1993. Ders. *Den Tod geben*. In: A. Haverkamp (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*. Frankfurt/M 1994. 331- 445. – In dieselbe Reihe gehört im übrigen T. W. Adornos *Negative Dialektik. Gesammelte Schriften* Bd. 6. Frankfurt/M 1973.

wirklich habhaftbar, fluktuiert es in den Zeichenketten, findet keine Ruhe, keinen Aufenthalt – bleibt vielmehr ein permanent fluides oder *dezentriertes Ereignis*, das seine Synthese durch den Begriff, das Verstehen oder die vereinnahmende Integration verweigert.

Denn der oder das Andere – und dabei kommt es auf die strukturelle Verwandtschaft seiner Entzogenheit mit der Paradoxie von Sagen und Zeigen und dem Chiasmus der Interpretation in der Psychoanalyse an – erscheint stets dort, *wo das Verstehen nicht ist und nicht dort, wo verstanden wird*. Es erscheint als „absolute“ Differenz. Nichts anderes meint für Lévinas der Ausdruck „Alterität“: Er bezeichnet eine unwiderrufliche Fremdheit, die durch keinen Begriff und keine Erkenntnis verbürgt werden kann und im Wortsinne das Unfaßbare oder Undarstellbare schlechthin nennt – wobei der Rekurs auf Lévinas vor allem als Wegweiser dient, nicht als Referenz, die eine Folgenschaft bezeugt. Die Figur, die auf diese Weise aufgerufen wird, beschreibt insbesondere eine Konfrontation, die die kategorialen Raster, die Erklärungen und Vorstellungen sprengt, indem sie, so der Ausdruck von Lévinas, eine „Heimsuchung“ darstellt. Diese Heimsuchung bedeutet eine Passivität – oder genauer: eine „Passibilität“, denn sie zeigt an, daß einem Anderen begegnen nicht bedeuten kann, aktiv auf ihn zuzugehen, sondern sich von ihm in seiner ganzen Verletzlichkeit *angehen* zu lassen. Deswegen, fügt Lévinas hinzu, hält er dem Selbst, dem Subjekt seine Relativität vor: Er trägt, wie es in der *Spur des Anderen* heißt, „ein eigenes Bedeuten bei sich, das unabhängig ist von dieser aus der Welt empfangenen Bedeutung ... (E)r bedeutet sich selbst. Seine kulturelle Bedeutung, ... die sich offenbart von der historischen Welt her, der sie angehört ... – diese weltliche Bedeutung wird gestört und umgestoßen durch eine andere, abstrakte, der Welt nicht eingeordnete Gegenwart. Seine Gegenwart besteht darin, auf uns zuzukommen, *einzutreten*.“³¹

Wir sind so mit einer irreduziblen Asymmetrie konfrontiert, und das Wort „Eintreten“ gemahnt an die *Plötzlichkeit* einer Ruptur, der Unterbrechung gängiger Abläufe, während die Rede von einer „nicht einordenbaren Gegenwart“ auf das *Ereignis einer Präsenz* weist. Der Ausdruck Alterität meint dieses Ereignis, seinen Augenblick.³² Hat Derrida wiederholt auf die Paradoxien dieses Begriffs hingewiesen und die Phänomene der Gegenwart wie der Ereignishaftigkeit an eine „ursprünglich-nichtursprüngliche Nachträglichkeit“ gekoppelt,³³ gilt dies freilich nur solange, wie beide der Ordnung des Sagens unterworfen, d.h. diskursiv reflektiert werden, wie gleichermaßen die Kritik der Präsenz der Kritik der Bezeugung gehorcht, die noch einmal die ganze abendländische

³¹ E. Lévinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Freiburg/München, 2. Aufl. 1987. 221.

³² Die Vorgängigkeit des Anderen „verpflichtet mich“, wie Derrida ergänzt, „in einer strikt asymmetrischen Weise“. D.h. ich empfangen seinen Anspruch, ohne mich für ihn entschieden zu haben. – J. Derrida, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*. Wien 1989. 56.

³³ Ders., *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt/M 1972. 373ff. Ders., *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie*. München 1987. 201ff. – Das Motiv der Paradoxie des „Sprechens vom Ereignis“ hält sich durch und findet sich noch in der späteren Reflexion. Vgl. ders., *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*. Berlin 2003.

Präsenzmetaphysik beschwört, um sie gleichermaßen zu verwerfen. Hingegen beruft sich Lévinas auf eine andere Phänomenalität, die, obwohl die Sprache sie allein negativ oder aporetisch zu markieren vermag, gleichwohl die Erfahrung trifft – ja geradezu aufsprengt. Einen Wink erteilt der Begriff der „Doppelbelichtung“, der im Zusammenhang des Begriffs der „Spur“ entwickelt wird, der sich wiederum von seiner Verwendung durch Derrida unterscheidet, weil die Spur des Anderen, wie Lévinas betont, sich zieht „unabhängig von jeder Intention, ein Zeichen zu geben“. Und weiter: „Die authentische Spur ... ist eine Doppelbelichtung. Ihr ursprüngliches Bedeuten zeichnet sich ab in dem Abdruck dessen, der seine Spur hat auslöschen wollen Wer Spuren macht, indem er seine Spur hat auslöschen wollen, hat mit den Spuren ... nichts sagen oder tun wollen. Er hat die Ordnung auf irreparable Weise gestört.“³⁴ Die Betonung liegt hier nicht auf dem ungereimten Gebrauch von „wollen“, sondern auf der „Störung“. Sie weckt einen Nachhall gleichsam wider Willen und unabhängig davon, wie intensiv sie war oder was im einzelnen stattgefunden hat, doch verlöscht ihre Anwesenheit in dem Moment, wo wir versuchen, ihr habhaft zu werden und zu wissen, was sie war. Deswegen heißt es auch: „Die Spur ist die Gegenwart dessen, was eigentlich niemals da war, dessen, was immer vergangen ist.“³⁵ Entscheidend ist damit – und zwar im Gegensatz zu Derrida, dem es stets, wie es treffend ebenfalls Jean François Lyotard ausgedrückt hat, allein um eine abwesende Gegenwart ging und nicht um eine gegenwärtige Abwesenheit³⁶ – der Moment des Gegenwärtigwerdens selber, also das, was auch als Negativität, als Absenz, als Nichtverstehbares oder Unbegreifliches präsent werden kann. Solche Präsenz entzieht sich der Signifikanz, der Schrift, der Ordnungen des Sagens; sie geht dem Symbolischen voraus, weil sie nicht aufhört zu beunruhigen – auch da nicht, wo der Andere nicht länger fremd erscheint, wo er zum „Alltag“ gehört, „Mit-Mensch“ geworden ist oder wir glauben, ihn so gut zu kennen wie uns selbst. Nichts anderes meint auch Lévinas, wenn er den Umstand auf die Formel zu bringen sucht, „(e)inem Anderen begegnen bedeutet, von einem Rätsel wachgehalten zu werden“: „Diese Weise des Anderen, um meine Anerkennung nachzusuchen und dennoch zugleich das *Inkognito* zu wahren, die Zuflucht zum einverständlichen oder komplizenhaften Augenzwinkern zu verschmähen, diese Weise in Erscheinung zu treten, ohne zu erscheinen, nennen wir ... *Enigma*, Rätsel. ... (D)as Rätsel ist die Transzendenz selbst, die Nähe des Anderen als eines Anderen. ... Das Rätsel ist die Weise des Absoluten; das Absolute ist der Erkenntnis fremd.“³⁷ Dabei bedeutet „Wachgehaltensein“, daß es sowohl *kein Ende der Bestimmungen* und folglich auch *kein Ende der Beunruhigungen* gibt, als auch, daß von dort her zuallererst die

³⁴ E. Lévinas, Die Spur des Anderen. S. Anm. 30, 231.

³⁵ Ebd. 233.

³⁶ J.-F. Lyotard, Die Aufklärung, das Erhabene, Philosophie, Ästhetik. In: W. Reese-Schäfer, Lyotard zur Einführung. Hamburg 3. Aufl. 1993. 121-165 hier: 135.

³⁷ E. Lévinas, Die Spur des Anderen. S. Anm. 30, 246, 254f.

Signifikation, das Verstehen, die Bedeutung einsetzt und *induziert* wird, während das „Bleiben“ meint, daß das Rätsel perenniert: Es erweist sich als prinzipiell unlösbar, ganz wie jene Rätsel, von denen Theodor W. Adorno in bezug auf die Kunst gesprochen hat und die Wittgenstein allein als solche anzuerkennen mochte – um sie umstandslos einem *Mysterium des Sichzeigens* zuzuweisen.³⁸ Kein Verstehen im Sinne des „Auf-es-zu“ vermag ihnen gerecht zu werden, weil sie dessen Bezugsform je schon *zuvorkommen*.

5.

Es hat jedoch den Anschein, als würden sämtliche Bestimmungen allein auf eine absolute Negativität, eine absolute Differenz zulaufen – eine Differenz, die Maurice Blanchot als „unendliche“ bezeichnet hat, die eine „doppelte ... Trennung“ in sich trägt.³⁹ Und doch deuten die genannten Ausdrücke zugleich auf ein anderes hin. Es erscheint deshalb notwendig, noch einen Schritt weiterzugehen und die gewöhnlichen Bezugsformen ebenso *umzukehren* wie die *Phänomenalität des Sichzeigens* ernst zu nehmen und auf das zu achten, was Lévinas als „Blöße“ oder „Nacktheit“ des Antlitzes exponiert hat – Antlitz im literalen Sinne eines Anschauenden oder Entgegenblickenden, das seine Evidenz durch die *Wahrnehmung* empfängt. Der Rekurs auf Wahrnehmung gemahnt dabei insbesondere ans Asthetische. Lévinas exponiert es in der ur-sprünglichen Wechselseitigkeit eines „von Angesicht zu Angesicht“.⁴⁰ Die gesuchte Umkehrung des Bezugs, seine Verwandlung in ein Anderes, die im selben Maße Wandlung vom Anderen her wäre, gewinnt damit eine genuin ästhetische Dimension. Ihr Fundament bildet die ästhetische Erfahrung im Sinne der Erblickung eines Ant-Litzes, die, als solche durchgeführt und angenommen, zugleich eine ethische Kontur enthält.⁴¹ In diesem Sinne konnte Wittgenstein sagen, daß Ethik und Ästhetik gleich seien.⁴² Unabhängig davon, auf welche Weise der Bezug gesetzt wird, ob als Repräsentation (zweistellig), Symbolisierung (dreistellig) oder Performanz (vier- und mehrstellig), bedeutet die Verwandlung ihren Umsturz in eine inverse Struktur. Sie geht

³⁸ Ein Rätsel lösen „ist soviel wie den Grund seiner Unlösbarkeit angeben“, heißt es bei Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*. Frankfurt/M 1970. 185. – Ähnlich sagt Wittgenstein, daß ein „Rätsel etwas (ist), was keine Lösung kennt“. Ders., *Vorlesungen über die Philosophie der Psychologie 1946/47*. Frankfurt/M 1991. 554. Man müsste ergänzen: Kennte man seine „Lösung“, wäre es keines mehr: Seine Entschlüsselung tilgt sein Geheimnis.

³⁹ M. Blanchot, *Das Unzerstörbare*. München/Wien 1991. 133.

⁴⁰ E. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*. S. Anm. 29. 109ff.

⁴¹ Diese genuin ästhetische Dimension wird in der Rezeption von Lévinas häufig unterschlagen. Sie drückt sich vor allem aus in der Positivität der Erfahrung des Antlitzes: „Das Außergewöhnliche dieser Art, sich kundzutun“, schreibt Lévinas beispielsweise in *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, „ist ... kein Ausdruck negativer Theologie. Alle negativen Attribute, die das Jenseits-des-Seins aussagen, werden zu Positivität ...“. E. Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg/München 1992. 42f. – Doch gibt es solche Positivität nur, wo es eine Wahrnehmbarkeit gibt. Lévinas Ethik des Anderen gründet zuletzt in Phänomenologie, die ihr Fundament wiederum in einer „Asthetik“ findet.

⁴² L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*. S. Anm. 25. 6.421. – Dazu meine Darlegung in: D. Mersch, 'Es gibt allerdings Unausprechliches ...'. Wittgensteins Ethik des Zeigens. In: U. Arnswald/A. Weiberg (Hg.), *Der Denker als Seiltänzer. Ludwig Wittgenstein über Religion, Ethik und Mystik*. Düsseldorf 2001. 133-155.

ihren verschiedenen Logiken als Voraus-Setzung noch voran.⁴³ Gleichzeitig hebt sie diese in den Rang einer Bedingung der Möglichkeit aller Bezüge.

Allerdings bleibt die Frage, wie solche Wendung, Umkehrung oder Inversion sich stiften läßt. Denn wenn die leitende Bezugsform nach Husserl die „Intentionalität“ ist – und es lassen sich viele andere anführen, die der gleichen Apodiktizität gefolgt sind, namentlich die Vertreter der angloamerikanischen analytischen Philosophie wie John Searle, Donald Davidson oder Nelson Goodman⁴⁴ –, dann hätten wir es in bezug auf das Phänomen der Alterität mit einem Zirkel zu tun, der beim Selbst beginnt, um den Anderen in einen vollständigen Kreis einzuschließen, der zu sich zurückkehrt. Bezeichnenderweise hatte Lévinas diesen Zirkel als „Egologie“ denunziert, die Anfang und Ende im Selben verbindet.⁴⁵ Anderes, Neues, nicht einmal Unsicherheiten, Beunruhigungen oder Zweifel wären dann freilich vorstellbar. Demgegenüber meint ein „Denken des Anderen“ keineswegs, ihn verstehen oder begreifen zu wollen, auch nicht, ihn einem Begriff oder einem Sinn unterzuordnen, um ihn allererst „als“ Anderen zu gewahren oder erkennbar werden zu lassen – die Alternative mündet dahinein, ihn zu einem Objekt zu machen, *über* ihn zu sprechen oder zu richten, statt sich *von ihm angehen, berühren oder betreffen* zu lassen und die Rede auszusetzen, indem sie die Phänomenalität des Antlitzes im Sinne eines ebenso Anschauenden oder Entgegenblickenden wie Unbestimmbaren, ja *Unverfügbaren* auf sich nimmt.⁴⁶

⁴³ Man hat – im Hinblick auf das Symbolische – in die Beziehung zwischen Ich und Anderem auf die Notwendigkeit der Figur des Dritten hingewiesen. Doch folgt diese Frage den vorliegenden Überlegungen erst nach. Der elementaren Wendung des Bezugs vom Vorrang des Intentionalen zum Vorrang nichtintentionaler Alterität fügt sie nichts hinzu und zieht nichts ab: Sie verändert die analysierte Konstellation nicht, weil diese lediglich auf alternative Modi der Bezogenheit abhebt, auf den Übergang von einem Auf-zu zu einem Von-her. Die diskutierte Wendung bezieht sich daher zunächst nur auf die *formale* Struktur der Inversion, nicht schon auf die Frage der Symbolisierung oder des Bedeutens. Ähnlich auch: J. Derrida, *Adieu*. Nachruf auf Emmanuel Lévinas. München/Wien 1999. 48ff.

⁴⁴ J. R. Searle, *Intentionalität*. Frankfurt/M 1991. D. Davidson, *Wahrheit und Interpretation*. S. Anm. 20. N. Goodman, *Sprachen der Kunst*. Frankfurt/M 1995.

⁴⁵ Emmanuel Lévinas, *Die Spur des Anderen*. S. Anm. 30. 189.

⁴⁶ Dazu auch meine Überlegungen in: D. Mersch, *Das Paradox der Alterität*. In: M. Brocker/H. H. Nau (Hg.), *Ethnozentrismus*. Darmstadt, 1997. 27-45.

Letzteres verlangt einen Umschlag im Bezug, jene geforderte und zu vollziehende Wendung, die sich grammatikalisch sowohl als Übergang vom *genitivus objectivus* zum *genitivus subjectivus* kennzeichnen läßt wie vom Aktiv zum Passiv.⁴⁷ Folglich bedeutet „Denken des Anderen“, *von ihm her zu denken, sich ansprechen* zu lassen, mithin sich schon unter seinen *An-Spruch*, seine „Gabe“ zu stellen.⁴⁸ Im ersten Fall – dem *genitivus subjectivus aktiv* – haben wir es mit einer intentionalen Struktur zu tun, im zweiten mit dem, was sich als Struktur einer „Responsivität“ entwickeln läßt.⁴⁹ Sie gehorcht einem Zusammenhang von An-Spruch und Ant-Wort. Dabei beschreibt das Responsive keine Beziehung, die auf ein Anderes gerichtet wäre, nicht einmal eine, die auf ihn zugehen würde, die dem Anderen seine Andersheit gleichsam willentlich zu lassen trachtete, sondern eine Bewegung, die beim Anderen anfängt, es oder ihn aufnimmt, empfängt, um auf diese Weise seine „Gabe“, seine spezifische und unverwechselbare Weise zu Geben, entgegennimmt – die folglich im Gegenteil den bzw. das Andere *vorhergehen* und *sich*, d.h. das Selbst, die eigene Identität oder Souveränität *ent-wenden* läßt. Anders ausgedrückt: der/das Andere *kommt zuvor* in der doppelten Bedeutung des Ausdrucks „Zuvorkommenheit“. Solche Zuvorkommenheit nötigt zugleich zu dem, was man erneut mit einer Verschiebung des literalen Sinns die „Achtung“, den „Respekt“ nennen könnte, wenn „Achtung“ die eigentliche „Acht“ oder „Aufmerksamkeit“, das Aufmerken in der wörtlichen Bedeutung von Sich-Anblicken-lassen meint und „Respekt“ die „Rück-Sicht“, das „Zurücksehen“, worin erneut der phänomenologische Primat der Wahrnehmung, der *Aisthesis* konnotiert ist. Mit anderen Worten, der Wechsel vom *genitivus objectivus* zum *genitivus subjectivus* wie von der *actio* zur *passio* verlangt einen Blickwechsel, eine Inversion, die, statt das Selbst, das Subjekt oder das Bewußtsein zu bevorzugen, die nie aufgehende oder faßbare Alterität ins Zentrum rückt. Und nicht Reflexion, Identität oder Rückkehr wären dessen Ideale, sondern das Einbehalten einer *nicht zu tilgenden Differenz*.

Entsprechend gründet der Ausgang nicht im Verstehen, auch nicht im Begriff und seinen Bestimmungen, nicht einmal im moralischen Gesetz, sondern in einem ebenso *Unbestimmten wie Unbestimmbaren*, das sich gleichwohl als solches *aufdrängt*, in Bann

⁴⁷ Auf die Unerlässlichkeit einer solchen Umwendung des Genitivs hebt auch Derrida ab: „Das ‚des‘ kehrt hier seinen Genitiv um ...: die Sprache gehört dem Anderen, kommt vom Anderen, ist das Kommen des Anderen.“ J. Derrida, Die Einsprachigkeit des Anderen oder die Prothese des Ursprungs. In: A. Haverkamp (Hg.), Die Sprache der Anderen. Übersetzungspolitik zwischen den Kulturen. Frankfurt/M 1997. 15-41, hier: 39.

⁴⁸ Wiederum nach Derrida meint „Gabe“ kein Geben im Sinne des „Etwas geben“, d.h. transitiv, sondern gleichsam intransitiv mit Gegebenem als einem prinzipiell Uneinholbaren umgehen. In diesem Sinne ist der Andere gleichwie Anderes überhaupt immer Gabe. Deswegen spricht Derrida insbesondere vom „Versprechen“ und meint damit keinen performativen Sprechakt, sondern das Versprechen der Sprache im Sinne des Weitersprechens, der Fortsetzung des „Bündnisses“. Der Sprache kommt darin ein Vorsprung zu: sie ist immer schon da, noch bevor das erste Wort gesprochen ist, sie kommt in gewisser Weise zuvor, „vor allen Verträgen“; sie ist dasjenige, „dem wir schon zugestimmt, dem wir schon *ja* zugerufen haben, für das wir uns schon verbürgt haben müssen, gleichgültig, ob der dann folgende Diskurs problematisch oder mit Negativität behaftet ist oder nicht.“ – J. Derrida, Vom Geist. Heidegger und die Frage. Frankfurt/M 1988. 148, Anm. 105.

⁴⁹ Zum Begriff des Responsiven vgl. auch B. Waldenfels, Antwort-Register. Frankfurt/M 1994. Ferner meine Versuche in: D. Mersch, Was sich zeigt. S. Anm. 26. 403ff. Ders., Ereignis und Aura, Frankfurt/M 2002. 47ff.

zieht, *zeigt* – das folglich von sich her die *Kraft zur Nötigung* entfaltet, *hinzusehen und antworten zu müssen*. Man könnte sagen: Die erforderte Inversion, die Wendung des Bezugs besteht darin, sich allererst *von dem anblicken und angehen zu lassen*, worauf sich der Bezug bezieht. Formal ausgedrückt: Es gibt nicht lediglich *eine* Richtung von Beziehung, die gemäß der Logik der Intentionalität von A nach B verläuft, sondern diese Richtung, dieses Sich-richten-auf hat „ursächlich“ seinen *Grund im Anderen*, bedarf mithin seiner Möglichkeit nach noch der Stiftung durch ein fremdes (B), das freilich „als“ solches eingeklammert oder durchgestrichen bleiben muß, weil es keine Bestimmung duldet und von ihm auch keine Be-Deutung gegeben werden kann, das nicht einmal den Status eines „Was“ (*quid*), eines Aussagbaren erfüllt, obwohl es in seinem An-Spruch, seiner Präsenz gerade (als) das Unabweisbare er-scheint. Vielmehr behauptet es sich ausschließlich im Modus eines „Daß“ (*quod*), von dem vielleicht nichts anderes gesagt werden kann, als daß es „ekstatisch“ geschieht – eine Formulierung, die freilich insofern inadäquat bleibt, als nicht einmal ein solches „Als“ benannt werden kann, sondern alle Sagbarkeit schlechthin eliminiert werden muß. Als Möglichkeit ist sie von vornherein gegeben, aber als Notwendigkeit erlaubt sie keinen Beweis, keine diskursive Begründung – sie entspringt vielmehr jenen spezifischen Er-Fahrungsweisen des Bruchs oder Augenblicks, die Vladimir Jankélévitch als „Presque-rien“, als Fastnichts bezeichnet hat.⁵⁰ Dies führt zu einem letzten Schritt. Denn es scheint so, als hätten wir damit lediglich eine entscheidbare Alternative formuliert: Auf der einen Seite gibt es die *Intentionalität*, die ebenso willentliche wie bewußte Bezugnahme, die Lévinas der „Egologie“ gescholten hat, und auf der anderen Seite die *Responsivität*, die, wie es ebenfalls Lévinas ausgedrückt hat, einen „Umsturz in der Egologie“ erfordert.⁵¹ Beide stehen gegeneinander, scheinen gleichermaßen unentschieden wie frei wählbar, so daß wir uns nur für die eine oder die andere Seite entschließen müßten. Der Anschein trügt. Denn Wahl, Entscheidung und Freiheit berufen sich stets wieder auf die Figur der *intentio*, der Souveränität des Willens, so daß schon die Fragestellung selber auf die Struktur der Intentionalität oder Egologie zurückliefe, die als Frage zur Disposition stand.⁵² Dagegen zwingt die Erfahrung von Alterität, eben weil sie uns überhaupt erst zum Sprechen, zum Verstehen und Wahrnehmen im Sinne eines Aufnehmens bringt, entschieden in die *Unentscheidbarkeit* – unentscheidbar nicht im Sinne einer Indifferenz, sondern einer „In-In-Differenz“, wie es ebenfalls Lévinas formuliert hat, um anzudeuten, *daß uns keine Alternative gelassen ist*.⁵³

⁵⁰ V. Jankélévitch, Das ‚Beinahe-Nichts‘. In: Ders., Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie. Frankfurt/M 2003. 161-185.

⁵¹ E. Lévinas, Die Spur des Anderen. S. Anm. 30. 212ff.

⁵² Ähnlich bereits bei M. Heidegger, Gelassenheit. Pfullingen 6. Auflage, 1979. 24ff.

⁵³ E. Lévinas spricht genauer von der „Nicht-Gleichgültigkeit“ oder „Non-In-Differenz“ – Ders., Zwischen uns. Versuche über das Denken des Anderen. München/Wien 1995. 165.

Wir hatten diesen Punkt bis zur Unausweichlichkeit einer Differenz Erfahrung, einer absoluten Negativität verfolgt und dabei die Erfahrung von Alterität einer *Erfahrung des Entzugs* zugeschlagen. Die entscheidende These, die die Umkehrung impliziert, ist jetzt jedoch, daß dieser Entzug nicht nur beständig in eine Negativität zurückweicht, sondern daß ihm selbst etwas Unausweichliches anhaftet: einen Sog, eine affirmative Kraft oder *Wirksamkeit*, die jede Entscheidung aussetzt. Das läßt sich auch so ausdrücken: *Der Entzug stellt unter einen Zug* – so wie man sagen könnte, daß uns zuweilen der Appell eines Anderen, seine Anrede unter Zugzwang stellt. Das Phänomen ist elementar und schon im Begriff des Antlitzes als Entgegenblickendes beschlossen: Bereits die Anwesenheit des Anderen enthält eine *Affektion*, die zugleich Aufforderung ist, Stellung zu beziehen – etwa im Augenblick unerträglicher Stille oder dem lastenden Druck eines Schweigens, wie auch durch den Bann, den jemand nur durch seine schiere Präsenz auslöst, wenn er einen Raum betritt oder sich abwendet. Kurz: Der maßgebliche Einsatz für eine „Wendung des Bezugs“ ist, daß das *Sichentziehende* gleichzeitig das *Drängende* ist. *Es zwingt zur Reaktion*. Der Zwang ist eine Notwendigkeit: *Wir können nicht umhin zu antworten*.

Damit ist die wesentliche Stelle, auf sie es ankommt, erreicht: die Unmöglichkeit, sich entziehen zu können. *Denn weil der oder das Andere unter Zugzwang stellt, sind wir unausweichlich in die Responsivität gestellt*. Wir antworten nicht, weil wir antworten *wollen*, sondern wir antworten, weil wir, um es pointiert auszudrücken, als Menschen genuin antwortende Wesen sind. Das bedeutet auch: Allem, was wir sagen oder zu verstehen geben, auch aller Absicht oder unbestreitbaren *intentio* des Ausdrucks muß etwas vorhergegangen sein, eine *Be-Zogenheit*, die ihren Anfang bei dem nimmt, was nicht Wille oder Intention sein kann. Entsprechend ist Bedeutung weder eine Funktion der Rede noch der Intentionalität oder Performanz von Handlungen, sowenig wie die Struktur der Sprache in einer ontologischen Beziehung zur Welt wurzelt, vielmehr *geschieht* Sinn aus dem Zwischenraum eines Antwortens, das immer schon die Antwort einer Antwort enthält. Anders gewendet: Die Passion des Menschen, auch im Sinne seiner Leidenschaft, ist das Antworten, so daß wir hier mit derselben Situation einer Anfangslosigkeit konfrontiert sind, wie sie Hegel für die Logik des Denkens, Ferdinand de Saussure für die Sprache oder Derrida für die Schrift reklamiert haben. Deswegen gibt es keine wirkliche Wahl, keine Freiheit: Das leugnet nicht die Möglichkeit von Spontaneität, von subjektiver Inspiration oder Originalität, vielmehr erweisen diese sich immer schon in die Struktur einer Passivität eingewoben, der sie nicht zu entfliehen vermögen, selbst dort nicht, wo ihnen scheinbar nichts vorhergeht oder die Antwort einer Abwesenheit genügt, wie z.B. die Sehnsucht sie schmerzlich erträgt.

So ist auf diese Weise eine doppelte Figur gesetzt. Denn die Antwort der Antwort bedeutet *erstens*, daß ihr stets etwas zuvorkommt, soweit das Antworten primär ein *Antworten auf*

ist, nämlich einen Anspruch, eine Forderung, ein Begehren oder auch nur eine Leere, eine Absenz. D.h. ebenfalls, daß jedes Antworten ein Anderes voraussetzt, *worauf* es antwortet; es entspringt gleichsam einer Resonanz, die es ebenso sehr richtet wie relativiert. *Zweitens* setzt jedoch jede Antwort *als* Antwort einen Anfang, unterbricht die Kette und statuiert ein *Ereignis*.⁵⁴ Nichts anders nennt der Ausdruck *re-actio*. Er beinhaltet, daß die Performativität des Antwortens, soweit sie ihren Ausgang im Anderen findet, die jeweils Handelnden situativ konstituiert. Folglich erweist sich alle *intentio* als Fiktion, als Phantasma: Ich habe mich nicht als Antwort, sondern ich *werde* durch sie, was gleichermaßen heißt, *im selben Maße antworten zu müssen wie nie zu wissen, worauf man antwortet*. Darauf hatte auch Blanchot angespielt, wenn er von einem „Sprechen ohne Einverständnis“ sprach: die Aufgabe wäre, „jenem Sprechen zu antworten, das mein Verstehen übersteigt, ihm zu antworten, ohne es wahrhaft verstanden zu haben“.⁵⁵ Das impliziert freilich zuletzt, daß kein Antworten je gelingt, daß es keinem Maßstab oder Kriterium genügt, welche es als richtig oder falsch ausweist, vielmehr gibt es vom Antworten im ethischen Sinne allein ein Ver-Antworten.

⁵⁴ Dazu auch D. Mersch, Performativität und Ereignis. Überlegungen zur Revision des Performanz-Konzeptes der Sprache. In: J. Fohrmann (Hg.), Rhetorik. Figuration und Performanz. Schriftreihe Germanistische Symposien. Berichtband 25 (im Erscheinen 2004).

⁵⁵ E. Lévinas, Zwischen uns. S. Anm. 52. 119.