

Protokollantin: Annett Koch

## Protokoll

Thema der Sitzung: Positionen dyadischer Sozialtheorie: Jean Paul Sartre; Emmanuel Levinas

Literatur: Jean Paul Sartre, Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie; Kap. IV:  
Der Blick, Hamburg 1952, S. 338-361  
Emmanuel Levinas, Humanismus des anderen Menschen, Hamburg 1989, S. 37-59

## A Theorie

### 1. Jean Paul Sartre

#### Einleitung

Der 1905 geborene und 1980 gestorbene französische Existenzphilosoph Jean Paul Sartre beschäftigt sich in seinem Hauptwerk „Das Sein und das Nichts“ mit der [phänomenologischen Analyse] der menschlichen *Existenz* [und damit stärker mit der Dimension des *Erlebens*, nicht so sehr des *Erkennens* wie Litt und Schütz]. [Sartre, der zunächst durch seine Kombination von Existentialismus und Marxismus berühmt wurde, skizzierte später so etwas wie eine existentialhermeneutische Soziologie und wurde dabei zum Gegenpol des französischen Strukturalismus].

#### „Das Sein und das Nichts“ (1943)

##### An-sich und Für-sich

*Sartre beginnt sein Werk mit der Unterscheidung des Seins in An-sich und Für-sich. Diese an Hegel angelehnten Ausdrücke spiegeln den Dualismus wider, der sich durch die gesamte Ausführung Sartres zieht. Das An-sich (oder Ding-Sein) bezeichnet das veränderungslose, reine Sein eines Objektes, das völlige Identität mit sich besitzt. Ein äußeres Phänomen erscheint dem Betrachter als das, als was es sich ihm manifestiert. Es existiert im phänomenalen Sinne unabhängig von einem Bewusstsein. Der Mensch ist dagegen mit einem Bewusstsein ausgestattet, das ihn in Distanz zu sich selbst treten lassen kann. Das bewusste Sein (Für-sich-Sein) bezeichnet demnach die Fähigkeit des Menschen, sich selbst von anderen zu unterscheiden. Er negiert auf diese Weise seine Übereinstimmung mit anderen durch sein Bewusstsein.*

*Sartre erweiterte und verband diese beiden verschiedenen Seinsmodi im dritten Teil seines Werkes mit dem Für-Andere-Sein, das er als Grundprinzip der menschlichen Realität in der Gesellschaft ansieht.*

Ein Anderer tritt seiner Auffassung nach nicht einfach zu mir als einem Ego hinzu, sondern ich als Einzelner bin schon im ursprünglichen Sinn mit dem Anderen verbunden. Die Wahrnehmung des Anderen als Objekt erfolgt durch die Einordnung des Menschen in meine Welt, genauso wie ich alle anderen Dinge in meine Erfahrung einordne. Dabei erfahre ich [durch den Blick, der plötzlich auf mich fällt, s.u.], dass der [Andere] seine eigene Welt entfaltet, deren Zentrum er ist. Ich befinde mich [nun plötzlich – im Erleben] nur am Rande seines Mikrokosmos, dessen Sinnhaftigkeit nicht die meine ist. Dieser Andere richtet demnach seine Welt so auf sich aus, wie ich meine auf mich. Daraus resultiert die ständige Möglichkeit, von dem anderen gesehen zu werden, d.h. als Objekt in seinem

Mikrokosmos aufzutauchen [und von ihm dezentriert zu werden: nun befinde ich mich als Objekt in seinem Zentrum, bin nicht mehr selbst Zentrum einer Welt].

### Der Blick des Anderen

Der Blick des Anderen entdeckt („ertappt“) mich in Sartres Worten „auf der Flucht vor mir selbst zur Objektivation hin“. Der Blick ist auf mich als Objekt gerichtet, er verweist auf mich (*Intentionalität*). Anders gesagt, ist das Gesehenwerden durch den Anderen auch das Erfahren des eigenen Bewusstseins. Sartre verdeutlicht, dass ich den Anderen brauche, um alle Strukturen meines Seins zu erfassen. Ich selbst kann nicht erkennen (*es entgeht mir*), was ich bin, für mich bin ich nichts [indem ich zunächst ganz auf die Dinge in der Welt gerichtet bin]. Und insofern ich für mich nichts bin, handle ich lediglich objektiv durch bestimmte Mittel auf ein Ziel hin. Erst der Blick des Anderen lässt mich die Situation eines Erblickten erleben (*erfühlen*). Die Gefühle, besonders das Schamempfinden [das ich im Erblicktwerden durchlebe], zeigen mir, was ich wirklich bin.

*Anhand des Beispiels der Scham analysiert Sartre das Verhältnis von Für-sich und Für-Andere. Seine erste Prämisse ist, dass ich mich grundsätzlich dessen schäme, was ich bin. Als nächstes meint er, dass ich mich vor jemandem schäme und ich dessen Urteil über mich ich als Zeichen annehme, wie ich bin. Aus dieser Argumentation gelangt Sartre zu dem (schon oben angeführten) Ergebnis, dass ich nur über andere in der Lage bin, mein [objektives] Sein (mein Ich [so wie es andere sehen]) zu erfassen.*

Durch den Blick des Anderen erfahre ich aber auch gleichzeitig den blickenden Anderen als Subjekt, der mich (*als „Blick-Objekt“*) in einen öffentlichen Raum setzt. Nur als rein objektiver Bestandteil der Welt des Anderen bin ich nicht mehr „Herr der Situation“. Der Andere gestaltet die Welt um mich herum, verleiht ihr einen Sinn, den ich nicht kenne. Somit werden meine eigenen Möglichkeiten eingegrenzt (*sie werden mir entfremdet*). Ich gerate in eine Abhängigkeit von der Freiheit des Anderen; in eine Knechtschaft, die für mich unüberwindbar ist. („*Freiheit*“ ist dabei bei Sartre die *Möglichkeit des Menschen, sich in einer bestimmten Situation von Gegebenem negatorisch zu distanzieren. Wenn er also sagt, der Andere schränkt meine Freiheit ein, meint er damit, dass der Andere mir meine Möglichkeiten raubt, mich anders vor ihm „darzustellen“.*)

## **2. Emmanuel Levinas**

### Einleitung

Emmanuel Levinas (1906-1995), ebenso wie Sartre ein französischer Philosoph, kann als moderner Fortsetzer der Philosophie des älteren Judentums angesehen werden. Er verfolgte mit seinem Werk „Der Humanismus des anderen Menschen“ das Ziel, eine Ethik anzusiedeln, die jenseits des bisherigen Verständnisses von Ethik existiert. Sein ununterbrochenes Bestehen auf einer schon in unserem Existieren liegenden ursprünglichen Verantwortung für den Anderen durchdringt als zentrale Tendenz sein Werk. [Man kann bei Levinas auch religionsphilosophische Hintergründe rekonstruieren, aber die rein sozialtheoretische Argumentation der phänomenologischen Erfahrung des „Anderen“ kommt ohne diese].

### **„Humanismus des anderen Menschen“ (1972)**

#### Begriff des Anderen

Levinas meint mit dem Begriff des Anderen nicht nur das bloß Verschiedene, sondern unterscheidet zwischen dem sächlich Anderen („Das Andere“) und dem persönlich Anderen („Der individuell Andere“). Die Begegnung mit einem anderen Menschen ist seiner Meinung nach immer einzigartiger Natur mit diesem persönlichen Anderen, der als besondere Facette in der philosophischen Wissenschaft bisher übergangen wurde.

Darüber hinaus unterstellt Levinas dem Menschen ein seinem Wesen ursprüngliches Verlangen nach dem Anderen. Der Zugang zum Anderen erfolgt über passive Handlungen des Hörens und Wartens (*auf das, was das Antlitz des Anderen zu ihm spricht (siehe unten)*).

### Das Antlitz des Anderen

Das Antlitz eines Menschen kann man als „Spur“ auffassen, die von seinem Sein ausgeht. Begegne ich einem Anderen, werde ich von seiner wahrnehmbaren Erscheinung (*also das, was ich an ihm sehe oder höre*) von eben diesem Sein abgelenkt. Das Antlitz ist auf keinen Fall gleichzusetzen mit dem Äußeren eines Menschen, seiner Haltung o.ä., sondern es (er-)scheint vielmehr durch sein Gesicht und seinen Körper. Das Antlitz ist völlig absolut, da es mein Bewusstsein zu verdrängen vermag und ohne jede Zweideutigkeit von jeglichem kulturellen Beiwerk befreit ist [und mich unmittelbar anspricht]. (*Das Antlitz des Anderen teilt sich aber nicht nur durch Gesehenwerden mit, sondern es spricht auch.*) Das Antlitz bezeichnet Levinas als einen an mich gerichteten unbedingten Appell, dem Anderen (dessen Antlitz zu mir spricht) zu antworten. Dieses durch den Anderen Gerufensein macht mich einzigartig und nicht austauschbar in der Verpflichtung gegenüber diesem Anderen; es macht mich für ihn verantwortlich.

### Die Ethik von Levinas: Übernahme von Verantwortung

„Ethik“ ist für Levinas die erste Bewegung jeglichen Philosophierens [die „erste“ Philosophie]. Er will damit verdeutlichen, dass die ethische Dimension vor der Kultur (und auch vor dem Sein) einzuordnen ist. (*Sie umfasst im Gegensatz zum [üblichen philosophischen und Alltags-]Verständnis aber keine ausgearbeiteten moralischen Handlungsanleitungen und -regeln, sondern ist eine Ethik ohne verallgemeinerungsfähige Maxime.*)

Solch eine regellose Ethik muss in jeder einzelnen Handlungssituation ihre Gesetze neu finden. Mit anderen Worten muss ich in der Begegnung mit dem Anderen immer wieder neu situations- und kontextbezogen auf seinen Ruf antworten. Eine Antwort folgt dabei immer nach den fundamentalen ethischen Verpflichtungen und Prinzipien, die die schon angedeutete Verantwortung, in die ich mich für den Anderen durch den Appell seines Antlitzes an mich begeben, in mir hervorruft (*Levinas enthält sich dabei [und das ist nur konsequent], eine Aussage zu treffen, welche Moralvorstellungen, Haltungen und Werte in einer spezifischen Situation angemessen seien.*)

Aus der dem Sein des Menschen ursprünglichen Verantwortung für den Anderen entwickelt Levinas dann den für seine Theorie charakteristischen Begriff der „Geiselschaft“. „Geisel“ bin ich, wenn ich erfahre, dass ich dem Anderen unbedingt verpflichtet bin; wenn ich ihm helfen muss, ohne selbst Macht ausüben zu können. Dennoch können wir nicht für alle Menschen Geisel sein, da wir nicht für alle Verantwortung übernehmen können. Wir haben die Pflicht, auszuwählen und leiden unter diesem Faktum. Aus diesem Gedankengang gelangt Levinas zu dem Ergebnis, dass das Verlangen nach dem Anderen ein Bedürfnis des Menschen ist, das nie befriedigt werden kann. [Die Verallgemeinerung der Verantwortung auf den Dritten führt dann zur Kategorie der Gerechtigkeit: von der dyadisch gedachten basalen sozialen Beziehung zur gesellschaftlichen Sphäre.]

Das Verhältnis der Geiselschaft charakterisiert Levinas als asymmetrische Beziehung, die nicht reziprok ist. Es geschieht keine Kooperation untereinander oder irgendeine Arbeitsteilung, sondern ich bin für den Anderen einfach verantwortlich, [ohne die Voraussetzung, dass ich einen Anspruch darauf erheben dürfte, dass er es auch für mich sei.]

## **B Wissenschafts- und Erkenntnistheoretischer Hintergrund der Theorie**

### **1. (Ideen-)geschichtlicher Hintergrund**

Schon der Untertitel von Sartres Werk („Versuch einer phänomenologischen Ontologie“) lässt ahnen, dass die in der Tradition der abendländischen Philosophie stehende Ontologie [und Phänomenologie

des Geistes von Hegel, die Ontologie Martin Heideggers und die Methode der Phänomenologie [Edmund Husserls] die Entstehung [dieses] Werkes] beeinflusst haben könnte. Die Ontologie beschäftigte sich mit der Beschreibung von Seinsstrukturen [bzw. unseren Vorstellungen vom „Sein“].

Anders verhält es sich bei der theologischen Dimension. *Diese Tradition verfolgte das Ziel, alle Widersprüche, die sich in der Welt zwischen dem Einzelnen und dem von ihm verschiedenen entwickeln, aufzulösen und eine Einheit zu bilden. Diese Synthetisierung erfolgt immer so, dass das Eine immer Vorrang vor dem vielen anderen besitzt und das Viele im Einen aufgelöst wird. Alle Vielheit und Andersheit strebt somit auf Einheit und Einzigkeit zu. Die Beseitigung aller Gegensätze beinhaltet in der ontotheologischen Tradition aber in aller Konsequenz die Vernichtung alles Andersartigen, was in ein von einer totalitären Vernunft hervorgerufenen ungeteilten Sein mündet.* Zuletzt würde demnach der Mensch die Stelle einnehmen, die traditionell Gott zugesprochen wurde.

[Quelle? Inwieweit lässt sich das bei Sartre (??) und Levinas finden?? Inwieweit ist das ein ganz spezifisches Verständnis der Theologie? Und im letzten Satz geradezu unvereinbar mit ihr?]

Bei Levinas lässt sich der Gottesbegriff in seinem Werk verfolgen. Doch ist bei ihm nicht Gott Ausgangspunkt, sondern streng phänomenologisch das Erscheinen des Anderen. „Das Göttliche“ zeigt sich seiner Meinung nach in meiner Begegnung mit dem Anderen („nur“) in Gestalt eines imperativen Sollens, das mich im Handeln leitet.

### Die Neuzeitliche Philosophie

Die Philosophie der Neuzeit ist stark von subjektivistischen Ansichten geprägt. Ausgangspunkt des Philosophierens ist dabei immer der Mensch als denkendes Subjekt und nicht ein wie auch immer geartetes „objektives Sein“ (Objektphilosophie). Bei dieser Theorie geschieht somit eine entscheidende Veränderung im Vergleich zum Denken in der [hier betrachteten, jüngeren, intersubjektivitätstheoretischen oder sozialtheoretischen] Tradition: Das [allein aus sich selbst gegründete] Selbstbewusstsein des Menschen wird als konstitutives Element zur Erkenntnis vom Selbst und der Welt gesehen. Das Bewusstsein erlangt damit den Status eines grundlegenden Prinzips allen menschlichen Wissens.

Hegel [*kritisiert* diese individualistische Annahme der] Subjektphilosophie. Er konstatiert, dass der Mensch sein Bewusstsein (sein Ich) stufenartig anreichert [und zwar nur *intersubjektiv*, im Kampf um Anerkennung; das ist der Punkt, den Sartre mit dem Kampf der Blicke existentialistisch umformuliert]. Der „objektive Geist“ [lässt sich nicht bruchlos in diese basale Interaktion einordnen, sondern folgt erst aus der gemeinsamen Verbundenheit, die im Kampf um Anerkennung – zwar immer nur vorläufig – erreicht wird. Er meint jedenfalls kein Einzelsubjekt, sondern institutionalisiertes, gemeinsames Wissen, im weitesten Sinn: das Recht, den Staat als dessen objektivierte Formen].

Sartre und Levinas grenzen sich gegenüber dem Subjektivismus der neuzeitlichen Philosophie ab. Dies erreichen sie [auch] durch die Hinwendung zum (später noch ausführlicher zu klärenden) Existentialismus, der die Existenz als noch vor dem Bewusstsein vorkommend auffasst. Die jeweilige, individuelle Existenz ist dabei nicht vertretbar, was aber bei der Subjektphilosophie möglich ist [indem sie nicht das individuelle Ich denkt, sondern von einem universalisierten, ahistorischen, allgemeinen Ich, dem denkenden „Ich“ in jedermann, ausgeht.].

## **2. Erkenntnistheoretische Voraussetzungen**

### Die Phänomenologie Husserls

„Zurück zu den Sachen“ – Das ist die wichtigste und zentralste Aussage Husserls. Sie bringt auf eine prägnante Art und Weise den phänomenologischen Grundgedanken auf den entscheidenden Punkt: Ein Phänomen soll nicht durch vorschnelle Interpretationen, Abstraktionen oder Begriffsbildungen unkenntlich gemacht werden. Husserl favorisiert die realistische „Wesensschau“, die Beachtung der

Objektivität des Objektes. Alles, was wir in der Welt anschaulich erfahren, vorstellen, denken oder werten, bezeichnet er als ein Phänomen (und dementsprechend die Wissenschaft, die sich mit [der Erfahrungsweise oder -logik der Phänomene] beschäftigt, als Phänomenologie). Die vorurteilslose Betrachtung der Phänomene geschieht durch die Methode der „phänomenologischen Reduktion“, die [jedes Vorwissen, auch das Alltagswissen von] Welt und Ich einklammert.

Wie schon angedeutet, fasste Husserl das Bewusstsein als konstitutiv für den gesamten Welthorizont und die darin enthaltenen Gegenstände auf. Er betonte, dass der Vorgang des Denkens intentionalen Charakters sei. Diese Intentionalität drückt aus, dass das Bewusstsein immer auf ein Phänomen [auf ein Ding, eine Person, ein Gefühl, jedenfalls *etwas*: „Bewußtsein ist immer Bewußtsein von etwas“] gerichtet ist [selbst noch in der Reflexion: immer hat das Denken ein Objekt]. Das Subjekt ist sinnstiftend [intentional gerichtet heißt immer: sinnhaft gerichtet auf etwas]. Die Intentionalität hat aber auch noch eine andere Konsequenz: Durch mein auf ein bestimmtes Phänomen gerichtetes Bewusstsein wird eben jenes Phänomen zweifellos als [für ego] gegeben definiert (*sonst könnte mein Bewusstsein sich nicht intentional auf es richten*).

Jean Paul Sartre und Emmanuel Levinas „unterwerfen“ sich vollends dieser phänomenologischen Tradition [als Methode]. Sie versuchen, die Phänomene in ihrer Erscheinung zu beschreiben. Wichtig ist die Frage, wie die Phänomene in einem Bewusstsein erscheinen, und nicht, welche Ursachen zu der jeweiligen Erscheinung geführt haben. Daraus ergibt sich die entscheidende Differenz zu beispielsweise den Kulturwissenschaften, die nach solchen Entstehungsgründen fragen. Sartres zentrales, sein Werk „Das Sein und das Nichts“ bestimmendes Phänomen ist der Blick des Anderen. Streng phänomenologisch vorgehend beschreibt er diesen Blick, wie er sich entfaltet, ohne eine Interpretation (welcher Art auch immer) hinzuzufügen.

Levinas' Interesse ist dagegen auf das [Phänomen des] Antlitzes des Anderen bezogen. Er verdeutlicht, dass das Bewusstsein nicht auf den Blick des Anderen direkt gerichtet ist, sondern auf das Antlitz als Zeichen des Seins. Dadurch besitzt der individuelle Andere auch ein „nacktes Gesicht“, das die Augen vergessen lässt. Levinas verfolgte das [methodische] Ziel, die Beschreibung dieses Antlitzes mit für jeden nachvollziehbaren sprachlichen Mitteln auszudrücken.

Bei den hier behandelten Theoretikern ist sich noch zu vergegenwärtigen, dass sie in ihren Theorien Phänomenologien des Erlebens – nicht der Erkenntnis – entwickelten. Solch ein Erleben gestaltet sich nicht als objektiver, sondern als subjektiver Vorgang. Die eigene Wahrnehmung des Phänomens und die dabei empfundenen Gefühle sind bedeutend. So fragen beide Philosophen, was der Andere gefühlsmäßig mit mir tut, wenn er mich erblickt oder mich mit seinem Antlitz heimsucht.  
[Existenzphilosophie]

### Die Existenzphilosophie Heideggers

Die zwei französischen Autoren Sartre und Levinas befinden sich damit in der Tradition des Existentialismus, dessen führender Vertreter Martin Heidegger war. *Dieser beschäftigte sich mit dem Sinn des Seins und dehnte diese Frage in seinem Hauptwerk „Sein und Zeit“ [1927] auf die Konstitution des menschlichen Daseins in Abgrenzung zu allem anderen Seinsarten [v.a. Dinge, aber auch Pflanzen und Tiere] aus.*

[Was den Menschen nach Heidegger v.a. auszeichnet, ist sein Wissen um seine Sterblichkeit („Sein ist Vorlaufen zum Tode“) und eine damit eng verbundene Zeitlichkeit und eine jeweilige Gestimmtheit: v.a. der Angst als unbestimmter Stimmung gegenüber der Furcht vor etwas Bestimmten. Gerade diese Gestimmtheit, das Bewußtsein der eigenen Endlichkeit ist es, die das „eigentliche“ des Einzelnen ausmacht, die ihn in seinem Sein erfahren läßt, gegenüber dem üblichen oberflächlichen Aufgehen im Alltagsbewußtsein (im „Man“) im Umgang mit Sachen. Sartre nimmt diese Angst in seine Blickanalyse auf: es ist ein *angsterfülltes* Erfahren – der Andere beraubt mich meiner, er bestimmt, was ich bin – und gerade darin Erfahren des eigenen Selbst.]

Der Grundgedanke der Existenzphilosophie ist, dass meine Existenz dem Bewusstsein, dass ich überhaupt ein denkendes Ich bin, vorgelagert ist. Der Mensch wird, in Worten Heideggers in eine Raum- und Zeitstellung geworfen, die ein allgemeines denkendes Individuum unmöglich machen. Die geworfene Existenz ist in diesem Sinne nicht vertretbar, nicht austauschbar (wie beispielsweise bei der Subjektphilosophie) [Vor allem in meiner Sterblichkeit kann mich niemand vertreten, ich muss meinen Tod selbst sterben, s.o. und u.]. Aus diesen Voraussetzungen ergibt sich, dass man den Standpunkt eines Anderen nicht übernehmen kann, da Erlebnisprozesse dem Individuum eigentümlich sind und nicht ausgetauscht werden können.

Heidegger interessierte in seinem Werk maßgeblich die Frage, wie der Mensch nun diesen Existenzpunkt erreichen kann (*mit anderen Worten: Wie kann ich mir meiner Existenz bewusst werden?*). Er konstruierte zur Beantwortung dieser Frage die Denkfigur des eigenen Todes. Die Vorstellung (der Vorlauf) des Sterben-Müssens birgt seiner Meinung nach das beste Mittel, um die eigene Existentialität zu entdecken. Niemand kann meinen eigenen Tod erleben, niemand kann mir dieses Ereignis abnehmen. Somit bin ich durch diese Vorstellung in meiner Existenz „wahrhaftig seiend“. [s.o.] Eine Schülerin Heideggers, Hanna Arendt, zog als Grundlage der Erfahrung der Existenz übrigens später auch das Ereignis der Geburt (Natalität) heran, das die Rolle der Denkfigur des Vorlaufs in den eigenen Tod einnimmt.

An dem Grundgedanken der Existenz als ein dem Menschen gesetztes lehnen sich Sartre wie auch Levinas an. Ersterer bestimmte beispielsweise erstmals in seinem Roman „Der Ekel“ seine Vorstellungen über den Begriff der Existenz: „Existieren, das heißt einfach: da sein.(...) Die Existierenden erscheinen, (...) aber niemals kann man sie herleiten. (...) Kein notwendiges Sein (.) kann die Existenz erklären“ (Sartre, J.P.: Der Ekel, 1938, S. 139).

Wie schon weiter oben angedeutet, setzen beide Theoretiker (Sartre und Levinas) innerhalb der Sozialtheorie bei der Existentialphilosophie an. Besonders deutlich wird das Existentielle auch bei der Theorie von Levinas. Dieser betont, dass das Antlitz je einer anderen Existenz zu mir spricht, eben nicht die eines allgemeinen anderen. Dieses individuelle Antlitz sucht mich heim - es macht mit mir etwas, das kein Anderer mit machen könnte – [es „verwandelt“ oder „verändert“ (Theunissen) meine Subjektivität]. So verstanden erfolgt die „Heimsuchung“ des Antlitzes in je meiner eigenen Individualität.

### **[3. Unterscheidung von Sozialtheorien**

Von den wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen lassen sich die behandelten Ansätze der Sozialtheorie auch so unterscheiden: Bei Litt und Schütz liegt eine Kombination von Phänomenologie und Hermeneutik (deshalb die Betonung des Sinnverstehens, der Sprache als Medium) vor, um die „soziale Urszene“ zu rekonstruieren und in ihren Konsequenzen für das Subjektverhältnis und Weltverhältnis zu beobachten. Bei Sartre und Levinas wird mit einer Kombination von Phänomenologie und Existenzphilosophie angesetzt; der Schwerpunkt liegt von daher im „Erleben“, in der Phänomenologie der Gefühle beim Auftauchen oder Gewahrwerden des Anderen.]

### **C Transfer**

Paradigmatisch für Sartres Theorie ist der Konflikt. Aus seiner Rekonstruktion der sozialen Urszene als Kampf der sich wechselseitig vereinnahmenden „Blicke“ geht die Gesellschaft insgesamt als ein Konfliktgeschehen hervor.

Levinas unterscheidet sich von allen anderen Sozialtheorien darin, dass er eine „asymmetrische“ Beziehung als Grundverhältnis des Sozialen rekonstruiert. Als ein Beispiel für Levinas' Thema der „Geiselschaft“ könnte man [vorsichtig] die „Mutterschaft“ oder das Muttergefühl heranziehen.

Die asymmetrische Beziehung, die Emmanuel Levinas in seiner Theorie bezüglich des Antlitzes entwickelt, wurde deshalb im Seminar an dem Beispiel des Gefühls einer Mutter für ihr Kind veranschaulicht.

Das Antlitz des Kindes sucht – [wenn man es in den Termini von Levinas reformuliert] – die Mutter in ihrer Subjektivität heim. Dadurch verspürt sie eine ureigene Verantwortung für ihren Nachwuchs, die sie darüber hinaus auch dazu veranlasst, sich um ihn zu kümmern. Dabei würde sie nie von ihrem Kind eine adäquate Gegenleistung für ihr Verhalten verlangen. Die Beziehung zwischen den beiden Individuen kann somit nicht als reziprok charakterisiert werden, sondern ist eher asymmetrischer Natur. Bezüglich dieser Asymmetrie würde Levinas aber noch darauf hinweisen, dass dieser Zustand von der Mutter nicht als negativ aufgefasst wird. Sie leidet nicht unter dem Verantwortungsgefühl für ihr Kind, sondern sie fühlt sich einfach im Sinne einer ursprünglich in ihr verankerten Verpflichtung dazu „gezwungen“, sich um den Zögling zu sorgen. Die Ursprünglichkeit der Verantwortung der Mutter bringt uns von dem Beispiel wiederum zurück zur Levinas'schen Ethik, die hier aber nicht erneut thematisiert werden soll.

#### Weitere Literatur:

Fleischer, Margot/ Hennigfeld, Jochem: Philosophie des 19. Jahrhunderts. Eine Einführung, Darmstadt 1998  
Schumacher, Bernard N. (Hg.): Jean Paul Sartre. Das Sein und das Nichts, Berlin 2003  
Suhr, Martin: Jean Paul Sartre zur Einführung, 1. Auflage, Hamburg 2001  
Taureck, Bernhard: Emmanuel Levinas zur Einführung, 2. Auflage, Hamburg 1997  
[www.comlink.de/cl-hh/m.blumentritt/sartre.htm](http://www.comlink.de/cl-hh/m.blumentritt/sartre.htm)  
[www.ethik-21-medizin.de/Seite145.htm](http://www.ethik-21-medizin.de/Seite145.htm)