

GESTALT'THERAPIE –

UND DIE WIEDERVERZAUBERUNG DER WELT

Das Anliegen dieses Artikels ist zweierlei einmal wird unter Rekurs auf historische Schnittstellen und Umbrüche jener Aspekt der Moderne kritisch beleuchtet, der im wesentlichen dazu beigetragen hat, daß existentielle Fragen nach Einheit, Ganzheit und Sinn ausgelagerten Instanzen überantwortet wurden. Zum anderen wird das revolutionäre Potential der Gestalttheorie dargestellt, gerade diese Belange aus dem Bereich des Prinzipiellen zu befreien und wieder in den der subjektiven Verantwortung zu holen. Unter besonderer Berücksichtigung der Schriften des Philosophen Emmanuel Levinas wird versucht, einen neuen Anstoß zu einer Ethik des Anderen zu geben.

Gestalttherapy and the reintroduction of magic to the world. This article attempts to do two things firstly we shall present a critique of particular concepts of modernism, which have committed existential personal questions to external authorities. Secondly we shall look at the revolutionary potential of Gestalttheory to re-personalize those issues and shall with reference to the thinking of the philosopher Emmanuel Levinas – attempt to establish the concept of an ethics of the other

Das Ereignis der Ethik ist der Bruch mit der Gleichgültigkeit die Möglichkeit des Einer-für-den-Anderen
Emmanuel Levinas

Prolog

Geschrei stört die Mittagsstille auf! Man hat ihn gefesselt, die Bocksbeine an die Platane geschnürt. Jetzt liegt er auf dem Rücken Marsyas, der Faun; kopfüber hängt er nun; er schaut mit großen Augen. Sein Mund ist weit offen, wie eine Wunde, das Gesicht erstarrt in der Vergeblichkeit, sich den Schmerz aus dem Leib zu schreien. Was hat der Schalk denn verbrochen? Bei lebendigem Leibe soll ihm die Haut abgezogen werden; er hat sich erfrecht, Apollo zu einem Wettstreit herauszufordern – mit einer Flöte! Mit einem hohlen Binsenrohr wollte er den Gott der Musik schlagen. Diese Hybris gehört bestraft. Aber ist das klägliche Spiel denn so viel göttlichen Zornes wert? Verlangt der Übermut eines angetrunkenen Fauns denn so viel himmlische Gerechtigkeit? Diese Fragen dürfen nur gedacht werden Apollo würde sie einfach nicht dulden.

Der makellose Schönling kniet jetzt über Marsyas. Mit fachmännischen Griffen, als schlachte ein Gott Kaninchen alle Tage, beginnt er den wehrlosen Flurgott dort zu schlitzen, wo die Tiergestalt deutlich bewahrt ist am Fell der Bocksbeine. Die Vollkommenheit, angesichts derer der Spaß aufhört, statuiert am Zwitterwesen ein Exempel. Von göttlichen Entschlüssen wird nicht abgewichen; die himmlische Autorität würde unterhöhlt, käme jede Spitzbüberei in den Genuß der Gnade Apollo, der unanfechtbare Sieger, gehört einem Geschlecht an, das keinen Schmerz, keine Entbehrung und keine Leidenschaft zu kennen scheint – außer dieser einen: die Lust an der zürnenden Vergeltung. Sichtlich genießt der Olympier das Vorrecht der Stärke, das er am zitternden Körper ausübt Apollo, der Virtuose, kann sogar der umgedrehten Kithara noch vollendete Töne entlocken; dieses Kunststück trug ihm im Wettkampf den Sieg ein. Daß er, wie auf der Leier, auch auf dem Faun zu spielen versteht, zeigt der Gott beim Strafgericht: kopfüber muß sich der Verlierer zu Tode schreien.¹

Auf die quälende Frage des Marsyas. »Warum entfernst Du mich von mir?« erwidert Apollo nur kühl, er wolle ihn eben ergründen; er wolle den Ort seiner Seele suchen.

Der Schauplatz ist also ein imaginiertes Griechenland der Antike und das Thema: »Die Tragödie der Moderne« oder »Die Wiederverzauberung der Welt«.² Die Blickrichtung wird von der Antike zur Neuzeit gehen – unter Aufhebung der Chronologie –, und es ist vielleicht ratsam, kausales Denken und Eindeutigkeit zu suspendieren und sich der Möglichkeit von Ambivalenz und Vieldeutigkeit zu öffnen.

Die Tragödie der Moderne

Um die Moderne geht es zunächst also, aber weder um die Moderne als solche, noch darum, diese zum Prügelknaben all dessen zu machen, was in unserer Zeit schlichtweg schief läuft – Umgang mit Ressourcen, Distribution von Gütern, zum Selbstzweck geronnener technischer Fortschritt, zunehmende Vereinzelung der Menschen, Verlust von Zugehörigkeit usw. Hier soll dagegen nur ein einziger, ganz besonderer Aspekt herausgegriffen werden, der seine Besonderheit gerade deshalb erlangt hat, weil er aus dem Diskurs der Moderne selbst herausfällt bzw. ausgegrenzt wurde. Er umfaßt existentielle Fragen nach Einheit, Ganzheit und Sinn, nach Ambivalenz und Unsicherheit. Wir werden uns dazu zwar ein wenig bei der Moderne aufhalten, aber das Augenmerk wesentlich auf die zunächst ästhetischen und später philosophischen Gegenwelten richten, denn – so die These – die Gestalttherapie steht in der Tradition der Gegenbewegungen zur Moderne. Sie stellt sich gegen die immer weiter fortschreitende Ausdifferenzierung und Fragmentierung des Individuums und einer Gesellschaft, die existentielle Fragen ausgelagerten Instanzen überantwortet hat. Das revolutionäre Potential der Gestalttherapie liegt heute darin, diese Fragen und Belange zu re-personalisieren, d.h. aus dem Bereich des Prinzipiellen zu befreien und wieder in den der subjektiven Verantwortung zu holen, sie wieder zu persönlichen Angelegenheiten machen. Dies zum einen. Zum anderen sollen im weiteren die Visionen ein wenig Raum erhalten, und das heißt konkret Was hat gerade die Gestalttherapie dem kritischen Denken der Gegenwart für die Zukunft anzubieten?

Zunächst sollen ein paar Schnittstellen und Umbrüche in der Geschichte angeschaut werden.

Der Umbruch für das europäische Denken vollzog sich im 16. Jahrhundert, als der Glaube und die Vernunft zusammenprallten. Die naturwissenschaftliche Entdeckung, daß die Erde *nicht* der Mittelpunkt der Welt ist, bedeutete, daß ein bis dahin als wahr angenommenes Weltgefüge aus den Angeln geriet. Zeitgleich in etwa leitete die Reformation ein Denken ein, welches die revolutionäre Emanzipation der Subjektivität zu ihrem Prinzip erhob. Die Forschung – Naturwissenschaft wurde über die kirchliche Autorität und das Individuum – das Gewissen – über das Dogma gesetzt. In dem Maße, wie im wissenschaftlichen Denken die geozentrische Vorstellung durch eine heliozentrische ersetzt wird, wird im Denken der Menschen über sich selbst das geozentrische Weltbild in einem egozentrischen aufgehoben. In allen Bereichen kommt dies zum Tragen, und für die Dichtung faßt Joseph Eichendorff es treffend zusammen: »Der Mensch wurde nicht länger an einem Höheren *über* ihm gemessen, sondern die Welt an dem genialen Individuum, das sein eigenes Ideal war.«³ Die tiefgreifende Infragestellung überkommener Wissens-, Seins- und Sinngrundlagen wird einerseits beantwortet mit einer radikalen, fast trotzigem Wendung auf das Ich als einzig noch möglicher Quelle von Gewißheit, andererseits ist das Ich als einziger Zufluchtsort vor Weltungewißheit und Ordnungsschwund zugleich aber auch Ausgangspunkt einer ganz neuen Freiheitserfahrung.⁴

Das Subjekt des rationalistisch individualistischen Denkens der abendländischen Philosophie unterzieht sich im Verlauf seiner Entwicklung nun zwar einigen Transformationen, diese stehen aber alle unter der Schirmherrschaft der Vernunft. Etwas Überspitzt gesagt, ist das Zeitalter männlicher Geburtsfähigkeit nun endlich angebrochen, und was – gezeugt im Beischlaf mit der Vernunft geboren wird, sind vorzugsweise Theorien, Systeme, Subsysteme, Prinzipien, Spezialbereiche und endlose Spaltungen Philosophie und Ästhetik gehen von jetzt an zunehmend getrennte Wege mit eindeutig zugeordneten Belangen. Bezogen auf die Entwicklung des Subjekts bedeutet dies konkret die Aufteilung des Subjekts in ein Prinzip – in der Philosophie – und in ein Individuelles – in der Kunst. Dort liegt der Akzent, vor allem im Denken der Aufklärung, auf

Selbsterhaltung und Selbstbestimmung, hier auf Selbstentfaltung und Selbstverwirklichung, den expressiven Seiten des Subjekts also, und an der Stelle, wo die Philosophie die Wendung zum Individuellen mitmacht, geschieht dies über den einfachen Kunstgriff der Reduktion.

Das Individuum als Eingrenzung und Beschränkung des Allgemeinen, daraus entsteht nun aber beileibe kein Individuum mit eigenem Wert. Es geht ums Prinzip, um universelle Regeln. Das in seiner Zeitlichkeit begrenzte und körperliche, also auch geschlechtliche Individuum sollte eigentlich Sache der Dichter werden. Diese haben sich redlich bemüht und die Gratwanderung zumindest benannt, auch wenn sie selbst letztlich auf Seiten der Vernunft gelandet sind. Der bereits zitierte Eichendorff hatte sehr treffend beschrieben, was die Reformation im Laufe der Zeit auch für die Dichter bedeutet hat, nämlich die Hinwendung zum Ich, welches nicht mehr verbunden mit einem theologisch metaphysischen Ganzen zu seinem eigenen Ideal wird. Sozusagen das Ich des Dichters als Unrealität. Die Romantiker machten daraus in der Literatur die Hinwendung zum Individuellen, zum Ich, welches sich in all seiner Ambivalenz in der Welt erlebt, und leiten aus der Auseinandersetzung mit den unterschiedlichsten Dimensionen der menschlichen Beschaffenheit die Erkenntnis ab, daß sich das Individuum – *nicht* zum Prinzip eignet. Jeder Versuch, das Individuelle im Allgemeinmenschlichen unterzubringen, gehe auf Kosten des Ersteren; und die Übertragung dieser Erkenntnis ins Politische bedeutet ein Verständnis von Emanzipation als Ausdehnung des Freiheitsanspruches des *ganzen* Menschen und als *Ausdrucksanspruch hinsichtlich von Differenz*. Darin liegt die Brisanz, denn diese Gedanken standen und stehen absolut quer zu den Ordnungstendenzen und letztlich den Herrschaftsansprüchen der Moderne.

Aber die Dichter der Romantik waren eben auch der Vernunft außerordentlich zugeneigt; und wenn einem nun schon qua System sozusagen die Rolle des Experten in Sachen Subjektivität zugeschoben wird, dann macht Mann es aber auch gründlich und mit Gewinn, dann hüllt man sich ein ins Geniale und wird Künstler mit Sendungsbewußtsein. Und weil man in den anderen gesellschaftlichen Bereichen eh schon nichts mehr verloren hat, entwickelt man die Idee eines neuen poetischen Staates, in dem der Fürst der Künstler der Künstler ist. Auf diese Weise wird dann die Menschheit ins Tausendjährige Reich geführt (Novalis). Ja, und mit den Frauen verfährt man ähnlich. Die hat man am liebsten in weiter Ferne, dann kann man sie ungestörter anbeten, oder tot. Das klingt pietätlos und ist es auch, aber Novalis meint es durchaus ernst, wenn er, kaum einen Monat nach dem Tod seiner Verlobten Sophie von Kühn, an Friedrich Schlegel schreibt, ihr Tod sei ein himmlischer Zufall gewesen. Er fühle sich so frei und kräftig, und seine Liebe sei zur Flamme geworden. Ihr Tod hatte sozusagen in Novalis erst die Potenzen seines Fühlens und Denkens ausgelöst. Der Freund weiß offenbar, wovon er spricht, denn er beneidet ihn um die Erfahrung eines solchen Verlustes.⁵ Vernunftgeborene Liebe also mit garantierter Unberührbarkeit des männlichen Subjekts.

Das Ästhetische als Statthalter des Subjektiven hat also damals schon versagt, und ein Blick auf die Philosophie zeigt, daß auch hier die Dinge sehr im argen liegen: zum einen erzeugt die vom rationalen System abhängige Spielart der Subjekttheorie das Du, das Andere immer aus sich selbst, und zum anderen will diese von der Idee des Subjekts besessene Epoche der Philosophie nun aber weder mit dem Individuellen noch mit Bedingungen der Endlichkeit etwas zu tun haben. Die neuen Ideen von Freiheit und Gleichheit aller Menschen vermeiden mindestens im ersten Schritt die Berührung mit dem Individuum und der Endlichkeit menschlicher Existenz, und die mit dieser Wendung auf den Menschen einhergehende Annäherung daran wird mittels scharfer Unterscheidung neutralisiert. Die Idee der Menschheit bzw. des Subjekts wird mit der Position der Allgemeinheit identifiziert und vom empirischen Subjekt in seiner Bedingtheit und Endlichkeit abgegrenzt. Die diesem Denken inhärente Individualitätsfeindlichkeit hat weitreichende Folgen, denn hier wird der Grundstein der Instrumentalisierung des Ich gelegt. Das Ich wird – wie bei Fichte zum bloßen Beiwerk eines übergeordneten Sittengesetzes.

Der Versuch, Mensch und Welt zu ordnen!

Wir sind mitten drin in den Anfängen der Moderne, mit ihrem neuen Credo der Unabhängigkeitserklärung der Vernunft; und stellte für die damalige Zeit der Schritt der rationalen Selbstbestimmung durchaus eine Befreiung von dem erfahrenen Bestimmtsein dar, so ist im weiteren Verlauf aus diesem Schritt die, wie Max Weber später sagt, Entzauberung der Welt geworden. Die Welt wurde geordnet und systematisiert, und Besonderheiten, Differenzen und Vieldeutigkeiten wurden in allgemeingültige Prinzipien gezwängt. Die verschiedenen institutionellen Bereiche und Subsysteme folgten nun jeweils ihrer eigenen Logik und entwickelten eine systemspezifische Rationalität. Dieses ging offenbar umso effizienter vonstatten, je weitgehender sie von der Rücksicht auf und von der Sorge um ein übergreifendes Ganzes entlastet waren.⁶ Der Glaube an die Machbarkeit dieser letztlich universellen Ordnung von Dingen und Menschen stand lange außer Frage, und erst die Postmoderne rüttelte an dieser Gewißheit.

Das Reizwort Postmoderne also, und um gleich Mißverständnissen vorzubeugen: Postmoderne ist nicht im chronologischen Sinne gemeint und heißt auch nicht, daß die Themen der Moderne als *obsolet* angesehen werden. Sondern Postmoderne bedeutet hier, daß die in den Spezialbereich des Ästhetischen ausgegrenzten subjektiven Belange wieder aus diesem entlassen werden und daß das in der Philosophie zum Prinzip geronnene Individuum wieder in seiner Endlichkeit und seinem konkreten Miteinander-dasein gedacht wird.

An dieser Stelle sei kurz auf einen Bereich eingegangen, der bisher eher implizit mitgeschwungen ist, ohne dessen explizite Erwähnung das Folgende aber unverständlich bleibt. Die Beschäftigung, sowohl der Philosophie als auch der Ästhetik, mit dem Individuum findet ihre Stütze und Verankerung im Politischen insofern, als hier etwas verkürzt gesagt – qua *Gesetzgebung* dafür gesorgt wird, ja, werden *kann und muß*, daß die Menschen wissen, was gut und richtig und dem Zusammenleben zuträglich ist. Das allgemein Menschliche der Philosophie erscheint auf der staatlichen Ebene als das Bestreben, alle Ambivalenzen des Individuellen gesetzlich zu regeln, und die Ästhetik in ihrer Stellvertreterfunktion für Subjektivität lädt zur *Projektion* der Selbstverwirklichung ein. Diese doppelt und dreifache Absicherung gegen die Autonomie des Individuums bleibt nicht ohne Wirkung, und vor allem werden damit Fragen der Ethik – also Fragen der Lebensführung, die die Verantwortung gegenüber anderen einschließt – und der Moral – d.h. Fragen, die das sittliche Verhalten des einzelnen betreffen –, diese Fragen werden aus der persönlichen Verantwortung ausgelagert und von den jeweiligen Instanzen verwaltet. Alles unter der Prämisse: Eigeninteresse und moralisches Handeln seien diametral entgegengesetzt, seien Oppositionen im Sein, und für andere dasein sei mehr wider die Natur, als für sich selbst dasein. Ein derart von der Vernunft konstruiertes Menschenbild antizipiert immer und sozusagen als Prämisse die Frage warum soll ich moralisch sein? Die Antwort darauf sind ewige Weil-Begründungen und eine gesetzliche Praxis, die diese stützt. Mehr noch: Freiheit ohne Überwachung bedeutet potentielle Zügellosigkeit, und das Individuum muß davor bewahrt werden, seine Freiheit zu falschem Handeln zu mißbrauchen. Daher nimmt der Staat sich der aus dem individuellen Bereich exilierten Moral in Form ethischer Gesetze an. Daß diese durch ein vernunftgeleitetes Konstrukt aber überhaupt erst dahin geraten konnte, dafür gibt es im Denken der Moderne kaum einen Platz.

Was einst der Glaube regelte, übernimmt nun die Vernunft, bzw. wo einst die Kirche wachte, steht nun eine moderne legislative Praxis, die die bestmögliche Abstimmung individueller und gemeinschaftlicher Interessen gewährleistet. Wie bereits erwähnt, der Glaube an die Machbarkeit dieses humanistischen Projektes stand außer Frage, und raus käme eine Gesellschaft, frei von unverrückbaren Widersprüchen, eine Gesellschaft, die, genau wie die Logik, den Weg ausschließlich zu richtigen Lösungen weist. Eine postmoderne Ethik nun zweifelt an dem Glauben dieser Möglichkeit und weist die typisch modernen Umgangsweisen mit moralischen Problemen zurück, nämlich auf moralische Herausforderungen in der politischen Praxis mit zwanghafter Regulierung zu reagieren und philosophisch theoretisch nach dem Absoluten, nach Universalien und theoretischen Selbstbegründungen zu suchen.⁷ Die Herausforderung angesichts dieses Zweifels ist folgende die Rückverlagerung der moralischen Verantwortung ins Subjekt, bei

gleichzeitigem Verlust der Sicherheit einer einst versprochenen universellen Ordnung. Individuelle Autonomie also als Chance, sich zu inneren und äußeren Widersprüchen zu verhalten, bzw. diese auszuhalten. Bei aller Differenz sehe ich hier eine Gemeinsamkeit des Anliegens der postmodernen Ethik und der Gestalttherapie, wobei letztere gerade im Hinblick auf das Selbst als Prozeß ersterer Wesentliches anzubieten hat. Dazu später mehr.

Die zunehmende Ausdifferenzierung der Gesellschaft in verschiedene Bereiche mit ihren jeweils eingegrenzten Spezialgebieten und mit der Idee einer Philosophie, die als »Fundamentalwissenschaft zu einem Tribunal der reinen Vernunft«⁸ über alle anderen kulturellen Ansprüche zu Gericht sitzt, diese Entwicklung wurde ja bereits im Anfangsstadium von den Frühromantikern moniert. Erweitert um die politische Dimension rebellierten sie gegen die Reduzierung der Erfahrung und ihre Unterordnung unter die Vernunft, gegen die schlechte Positivität der Gegenwart, ihre Erstarrung und Abschottung gegen Erfahrungsgehalte, die sich nicht der Vernunft fügen, also kurz gesagt, richtete sich der Widerspruch gegen die zwanghafte Herstellung des bürgerlichen Naturwesens Mensch. Der postmoderne Diskurs schließt daran an. Er ist der Einspruch gegen die Reduzierung auf die Nützlichkeit und gegen die Proklamation der Kunst als Domäne der Souveränität des Subjekts. Versucht wird, den festen Ort überkommener Sinnzusammenhänge zu verlassen und stattdessen Positionen des Dazwischen, des Auf-der-Grenze einzunehmen, die für *Wissenszusammenhänge* offen sind, die das Paradoxe in sich aufnehmen, ohne es durch den gewaltsamen Ausschluß von Alternativen zu beseitigen. Der postmoderne Diskurs sperrt sich gegen den Zwang zur Systematik, plädiert für das Heterogene, das die Souveränität des Subjekts gegen seine Selbstvernichtung durch die instrumentelle Vernunft verteidigt. Subjektivität wird als gleichgeordnetes Verhältnis von Vernunft *und* Sinnlichkeit reflektiert, und das Bestreben ist nicht länger darauf gerichtet, an einem Bild zu bauen, an dem Aus-sich-selbst das machen, was man sein soll, sondern darauf, das ganz Eigene in seiner Heterogenität und Widersprüchlichkeit hervorzubringen.⁹ Die Sprache wurde als ganz wesentliches Moment, sowohl, was die Fixierung imaginierter Seinsvorstellungen betrifft, als auch deren Unterwanderung, seit der Romantik mitgedacht.

Wenden wir uns nun jener Ethik zu, die auf der Grundlage eines anderen Subjektbegriffes die Frage der Moral wieder re-personalisiert und Subjektivität, um die Verantwortung erweitert, wieder zur Angelegenheit jedes einzelnen macht. Die dringende Notwendigkeit steht, denke ich, heute und stand in den Anfängen der Gestalttherapie noch weniger – außer Frage. Hatte der Faschismus doch gerade mit seinen gefährlichen Lösungsangeboten für jene ausgegrenzten existentiellen Fragen *das* Beispiel von Menschenverachtung schlechthin geliefert. Hier wurden nämlich kalkuliert die Kunst und Künstlermetaphorik für faschistische Politik mißbraucht, und daraus ergab sich als moderne, logische Konsequenz die Erhöhung des Künstler-Schöpfer-Individuums mit entsprechender Erniedrigung des realen Individuums. Im Zentrum der faschistischen Ästhetik stand die Vorstellung vom Menschen als Material, von der Politik als Kunst und vom Politiker als Künstler oder Zauberer. Die nationalsozialistische Fest- und Feierpolitik, mit ihrer Produktion von Mythen und Ewigkeit, hat ihr Übriges zur Identifikation mit der Idee des Volkes als großem Ich, an dessen Spitze das Genie stand, beigetragen.

Die imaginierte Begegnung der Großen Drei »Ich weiß, daß ich nichts weiß.«

Aber zurück zu den Fragen einer postmodernen Ethik und zu Martin Buber. Vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen nämlich liest sich sein Text *Ich und Du* wie die ersten philosophischen Gedanken einer Ethik, die den Boden der Moderne mitreflektiert und über diese hinausgeht. Zu Martin Buber gesellen sich noch Emmanuel Levinas, französischer Philosoph jüdischer Herkunft, und Sokrates. Sokrates und Buber verstehen sich blendend. Beide sind sehr religiöse Männer, und beiden liegen die Menschen am Herzen. Der eine vergleicht seine Aufgabe mit dem Beruf seiner Mutter – sie war Hebamme – und meint, nicht er selbst habe Weisheit zu gebären, sondern nur anderen zur Geburt ihrer Ideen zu verhelfen. Tag für Tag bewegt er sich auf den Straßen und Plätzen von Athen, umgeben von einer Zahl von Schülern – Männern

natürlich, aber das sei hier lediglich konstatiert – und redet mit ihnen. Er wendet sich direkt und ausschließlich an den leibhaft vor ihm stehenden Einzelmenschen, nie an eine allgemeine Menschenmenge. Die Gespräche haben Methode, denn er ist der Fragende, und seine Schüler antworten, und jede Gewißheit wird erneut hinterfragt. Wie er von sich selbst sagt: »Ich weiß, daß ich nichts weiß«, so bringt er auch seine Schüler an die Erfahrung ihres Nicht-Wissens. Er will darüber zur Selbstprüfung und Selbsteinkehr aufrufen, oder, wie Sloterdijk sagt,

dazu befähigen, vor das Leben in erworbenen Meinungen zurückzugehen in eine anfängliche gedankenreiche Gedankenlosigkeit. Um hierzu fähig zu werden, müssen sämtliche vorkommenden Ideen über Lebensfragen von Belang, eine nach der anderen, durchgearbeitet und annulliert sein, ja selbst die wahrscheinlichsten und nobelsten Gedanken müssen in einen Zustand versetzt werden, wo sie zwischen Gelten und Nichtgelten schweben, so daß sie jede bestimmende Gewalt verlieren.¹⁰

Kreative Indifferenz auf griechisch als Aufscheinen der Seele. Und auch in anderen Dingen ist uns Sokrates gar nicht so fern, denn es heißt in Platons *Symposion* – Sokrates selbst hat nie etwas Schriftliches hinterlassen –, daß alles, was er über den Eros in Erfahrung gebracht habe, ihm von Diotima auf initiatischem Wege übermittelt worden sei. Daraus darf man folgern, daß, bei allem Glauben an die Kraft der Argumentation, in den entscheidenden Dingen der Initiation der Vorzug gegeben wurde. Was hierbei zählt, sind nicht die Sätze, sondern der Rapport zwischen den Sprechenden. Und noch einmal Sloterdijk:

Ohne Hingabe an die Verführung gibt es all die Phänomene nicht, von denen die Rede des Verführers spricht. Sobald der Rapport zwischen den Redenden ins Argumentieren abgeleitet, manifestiert sich das Faktum, daß der Wille zur Nichthingabe stärker sein kann, als die Einladung, sich verführen zu lassen.¹¹

Sobald es also ums Recht-haben-wollen und Punkte-sammeln geht, bleibt Begegnung auf der Strecke.

Warum aber überhaupt zurück zu Sokrates? Nun, seine Gedanken und sein Menschenbild tauchen als Erinnerung sowohl im postmodernen Diskurs über Subjektivität und Ethik, als auch bei Martin Buber wieder auf. Wenn wir nämlich seine Selbstdefinition als Geburtshelfer, der selbst nichts weiß, ernst nehmen und das Beispiel aus dem *Symposion* heranziehen, dann ist die Aktualität des Denkens frappierend. Es hieße nämlich Wissen/Wahrheit entsteht im Prozeß und hat das konkrete Gegenüber zur Bedingung. Daraus lassen sich nun weder Herrschafts- noch Machtansprüche, noch universelle Gesetze ableiten. Nein, diese Haltung bestätigt das konkrete Gegenüber in seiner Autonomie als gleichwertiges Subjekt und hat es gleichzeitig zur Voraussetzung der eigenen Autonomie. Darüberhinaus ist Sokrates etwas gelungen, was nach ihm, meines Wissens kein männlicher Philosoph mehr zustande gebracht hat. Er kompensiert männliche Geburtsunfähigkeit nicht über den Drang nach Unsterblichkeit in der Schrift, sondern stellt sich in die Tradition seiner Mutter. Er richtet Chaos an mit seinen ewigen Fragen und verwirrt die Selbstbilder, angenommenen Ideen, Meinungen usw., um dem Platz zu geben, was von dem Ganzen zugeschüttet wird: der Seele. Diese Geburt ist nun aber nicht in einem Mal vollzogen, und dann ist das Seelenkind sozusagen da, nein dieser Prozeß dauert ein ganzes Leben lang, und nur ab und an ist die Seele erfahrbar und scheint auf In der Begegnung, im Rapport zwischen den Sprechenden. Das Wort Hingabe scheint an dieser Stelle trefflich zu passen. Über den Umweg von knapp zweieinhalbtausend Jahren wird also der Mensch dem Menschen wieder zumutbar.

»Es gibt kein Ich an sich.«

An anderer Stelle wurde behauptet, daß Sokrates und Martin Buber sich blendend verstünden,

und dieses dürfte nach dem bisher Ausgeführten deutlich geworden sein. Buber hat wohl eine andere Begrifflichkeit, und vielleicht ist ihm die Lehrmethode ein wenig zu ausgefallen, die Haltung Menschen gegenüber ist die gleiche. Dem, was Buber das Grundwort Ich-Du nennt, welches die Welt der Beziehung stiftet, liegt ein Subjektverständnis zugrunde, welches das Ich an sich in Frage stellt, oder wie er kategorisch sagt: „Es gibt kein Ich an sich, sondern nur das Ich des Grundwortes Ich-Du und das Ich des Grundwortes Ich-Es.«¹² Dieses Ich-Du bei Buber ist nicht nur jenseits der Abstraktion, es traut dem Gegenüber Subjektstatus zu und zwar nicht von Vernunftsgnaden, nein als Gegebenheit. Auf dieser Grundlage entfaltet sich die Sphäre des Zwischen, das Dialogische. Die Bedeutung des Dialoges ist weder in dem einen noch dem anderen Partner, noch in beiden zusammen zu finden, sondern vielmehr in ihrem Austausch; und wie Sokrates setzt er sich in seiner therapeutischen Arbeit mit der Dualität von Sein und Schein auseinander. Buber spricht in diesem Zusammenhang von der Notwendigkeit der Umfassung als dem Kern jener Bestätigung, die die Existenz aus dem Sein unterstützt. Den am Schein orientierten Menschen, in seiner Besorgnis um sein Bild und seiner Sorge des: wie habe ich zu sein? gelte es in seiner Einzigartigkeit zu bestätigen, im Dialog. Sokrates' ausschließliches Lehren in Form des Gespräches wäre Buber sicherlich auch nicht ganz unrecht gewesen – er spricht bewundernd vom Ich des unendlichen Gespräches bei Sokrates –,¹³ aber die Schrift hat nun mal ihren eigenen Reiz, und die Bedingungen Anfang des 20. Jahrhunderts sind einfach andere als 425 vor Christus. Inzwischen hatte die Vernunft ihr bestes getan, den Menschen aufs Prinzipielle und ethische Fragen auf die Logik des Entweder/oder zu reduzieren. Daher ist sein Ausscheren aus dem herrschenden Diskurs so bemerkenswert. Den Existentialisten waren zwar in etwa zeitgleich ähnliche Zweifel am reinen Verstandessubjekt aufgekommen, aber Bubers Haltung dem konkreten anderen Menschen gegenüber, das Sich-selbst-in-der-Begegnung-begreifen, erweitert meiner Ansicht nach die existentialistischen Ideen bei ihm um die gelebte Beziehungspraxis. Sein Grundwort gründet in seiner Gläubigkeit. Was er über Sokrates sagt: »Und wenn die Menschenwelt ihm schweigt, hört er das Daimonion Du sagen«,¹⁴ gilt auch für ihn selbst. Die Erfahrung der existentiellen Beziehung des an ihn gerichteten Du Gottes spiegelt sich in dem wider, was er als *a priori* von Beziehung setzt. Das führt bei Buber durchaus auch zu Widersprüchen, insofern als er die religiöse Situation des Menschen, das Dasein in der Präsenz, als eine bezeichnet, die wesenhaft und unauflösbar durch Antinomie gekennzeichnet ist. Sie erscheint als die Antinomie von Notwendigkeit und Freiheit. Kant, so Buber, löse das Paradox, indem er Notwendigkeit und Freiheit zwei unterschiedlichen Welten zuordne: der Welt der Erscheinung und der Welt des Seins. In diesen gedachten Welten werden die Widersprüche *begrifflich* versöhnt. In der erfahrenen Wirklichkeit allerdings kann das Paradox nur angenommen und gelebt werden: »Ich muß beide in einem zu leben auf mich nehmen und gelebt sind sie eins.«¹⁵ Zu lebendes Paradox also und nicht ein Problem, welches die Lösung als Harmonieversprechen in sich enthält, und weiter: als Problem definiert, spornt es die Vernunft zu immer neuen Begründungen und Ordnungen an. Postmodern im bisher angenommenen Sinn sind daran das Sichstellen des Paradoxes und der Zweifel an der Möglichkeit, daß ein universeller, unerschütterlich begründeter ethischer Code gefunden werden kann, der den Widerspruch zwischen Notwendigkeit und Freiheit ein für allemal versöhnen könnte. Und zwar weder auf der persönlichen, noch auf der gesellschaftlichen Ebene. Wir können, denke ich, im Moment nur die Abwesenheit eines Rüstzeuges konstatieren, welches uns dazu befähigen könnte, diese Herausforderung anzunehmen. Leben tun wir diese moderne Tragödie allerdings schon eine ganze Weile. Ich halte Bubers Grundwort, das eingeborene Du als *a priori* der Beziehung für richtungsweisend, denn es bereichert praktisch zwischenmenschliche Beziehungen um den Aspekt der konkreten Verantwortung für den anderen.

»Das Sein verstehen heißt dasein «,

Der Philosoph Emmanuel Levinas – wie Buber in der jüdischen Denktradition verwurzelt – geht noch einen Schritt weiter, und zwar sowohl im Bereich des Persönlichen als auch im Bereich des

Gesellschaftlichen. Was Levinas Denken von dem anderer Philosophen unterscheidet, ist die Abkoppelung der Verantwortung von Reziprozität; d.h. sein *a priori* ist die Sorge für den Anderen ohne antizipierte oder erwartete Gegenseitigkeit, und es bedeutet, daß Verantwortung über das Beabsichtigte hinausgeht. Mit anderen Worten wir brauchen auf der gesellschaftlichen Ebene eine Zukunftsethik, die die Vorstellung von den Fernwirkungen enthält. Wie Buber und zweieinhalbtausend Jahre vor ihm Sokrates geht er vom Sein als *dasein* aus:

Ich gehe vom Sein im verbalen Sinne des Wortes aus, durch den das Sein in gewisser Weise als ein Seinsprozeß oder Seinsereignis oder Seinsabenteuer suggeriert oder verstanden wird. Ein außergewöhnliches Abenteuer! Das Sein verstehen heißt *dasein*.¹⁶

Das zeigt, so scheint es, einen Bruch mit der theoretischen Struktur des westlichen Denkens an. Denken heißt nicht mehr Betrachtung, sondern sich einmischen, eingebunden sein in das Gedachte, mitgerissen werden, dramatischer Vorgang des In-derWelt-seins.

Wenn Levinas, von diesen grundsätzlichen Überlegungen ausgehend, das konkrete Verhältnis zum Anderen, die Haltung ihm gegenüber ins Blickfeld rückt, sieht das folgendermaßen aus – und ein kurzer Hinweis auf Buber mag hier noch einmal dienlich sein, nicht zuletzt deshalb, weil Levinas sich in einem wesentlichen Punkt direkt auf ihn bezieht. Die Ich-Du-Beziehung enthält als Antizipation eine Anrede-Antwort-Struktur. Wenn ich Du sage zu einem Ich, hätte ich dieses Ich vor mir als denjenigen, der zu mir Du sagt. Es gäbe folglich eine Wechselbeziehung und machte die Beziehung symmetrisch. Levinas gelangt hingegen zu der Erkenntnis, daß mir das Antlitz des Anderen – das Sein bei Buber – dann und nur dann begegnet, wenn das Verhältnis programmatisch asymmetrisch ist.

Was gibt es im Antlitz und was nicht? In meiner Analyse ist das Antlitz keineswegs eine plastische Form, etwa wie ein Porträt; das Verhältnis zum Antlitz ist gleichzeitig das zu einem absolut Schwachen – dem, das absolut entblößt, nackt und ausgesetzt ist, das Verhältnis zum Entblößtsein und folglich zu dem, was allein ist und die äußerste Vereinzelung erleiden kann, die der Tod ist; es gibt daher im Antlitz des Anderen immer den Tod des Anderen und so, gewissermaßen, Anstiftung zum Mord, die Versuchung, bis zum Letzten zu gehen, den Nächsten vollkommen zu vernachlässigen und gleichzeitig, und das ist das Paradox, ist das Antlitz auch das »Du-wirst-nicht-Töten«, Du-sollst-nicht-Töten, das man auch noch viel näher explizieren kann; es ist der Tatbestand, daß ich meinen Nächsten nicht alleine sterben lassen kann, es ist wie ein Appell an mich; und das scheint mir wichtig, die Beziehung zum Nächsten ist nicht symmetrisch, es ist keineswegs wie bei Martin Buber, wenn ich Du sage zu einem Ich, hätte ich auch nach Buber dieses Ich vor mir als denjenigen, der zu mir Du sagt. Es gäbe folglich eine Wechselbeziehung. Meiner Analyse zufolge bekräftigt das Antlitz ganz im Gegenteil die Asymmetrie; anfangs zählt für mich wenig, wie der Nächste zu mir steht, das ist seine Sache; für mich ist er vor allem anderen derjenige, für den ich verantwortlich bin.¹⁷

Das »anfangs« ist nicht als zeitlicher Ablauf in einer Begegnung gemeint, sondern bezeichnet eine Grundhaltung, eine Einstellung *vor* jeglicher Beziehung, oder anders gesagt, der Schutzlosigkeit des Antlitzes, die sich in der Bitte des »Du-wirst-nicht-töten« ausspricht, wird geantwortet, indem die Bitte in den Rang eines Befehls gestellt wird. Es ist an mir, dem Anderen die Bedingungen dafür anzubieten, sich mir zu bedeuten. Das Verstehen des Anderen *als* Anderen ist nicht zu trennen von meinem Verhältnis zu ihm, und dieses geht über das Verstehen hinaus. Nicht nur, weil die Erkenntnis des Nächsten außer der Neugier auch Sympathie oder Liebe erfordert – Haltungen, die sich von der Kontemplation beispielsweise des Prinzipiellen unterscheiden –, sondern weil das Verhältnis zum Nächsten ein Antworten auf ihn als Seienden ist.

Der Nächste ist nicht erst Gegenstand des Verstehens und dann Gesprächspartner. Die beiden Beziehungen sind unauflöslich vermischt. Anders gesagt, das Verstehen des Nächsten

ist von seiner Anrufung nicht zu trennen. ... Eine Person verstehen heißt schon mit ihr sprechen.¹⁸

Das Sprechen begründet eine eigene Beziehung, und es geht darum, die Funktion der Sprache nicht dem Bewußtsein, das man von der Anwesenheit eines Nächsten oder von seiner Nachbarschaft hat, unterzuordnen, sondern die Sprache ist *Bedingung dieses Bewußtwerdens*.¹⁹ Bezogen auf die Beziehung zum Anderen bedeutet dies, daß der *konkrete* Andere wieder seinen Platz bekommt, denn genau das, was ihn ausmacht, widersetzt sich einem Verstehen und Begreifen, welches von der sinngebenden Intentionalität eines erkennenden Subjekts ausgeht. Mehr noch: den Anderen in Kategorien des Seins begreifen zu wollen, ist ihm Gewalt antun, denn es löscht ihn als Anderen aus, unterwirft ihn und – im Extremfall – endet in seinem Tod. Die Unterwerfung des Besonderen unter das Prinzipielle und jedes Verstehen des Anderen in Begriffen des Allgemeinmenschlichen, diese Denkweisen, die eben auch *Haltungen* ausdrücken, werden hier in Frage gestellt.

Im Rückgriff auf Sokrates, und wie Martin Buber setzt Levinas die Beziehung zwischen den Seienden – also den Menschen – den Strukturen des Seins – also dem Verstehen des Seins als solchem – entgegen, und der Widerstand gegen das ontologisch ergreifende Verstehen geht vom Anderen selbst aus. Dieser wird als Antlitz nur dann zu mir sprechen, wenn das ihm entgegengebrachte Verstehen ein *ethisch Antwortendes* ist.

Levinas geht von zwei Dimensionen oder Grundweisen des Verhältnisses zum Anderen aus der Ethik und der Sinnlichkeit/Leiblichkeit. Deren volle Bedeutung erschließt sich erst dann, wenn gesehen wird, wie sich diese beiden Dimensionen in der konkreten Situation des Menschseins gegenseitig bedingen und durchdringen. Erst im jeweils Anderen haben Ethik und Sinnlichkeit ihre wahre Bedeutung. Die Sinne haben einen ethischen Sinn, und umgekehrt formuliert sich der erste ethische Imperativ in den sinnlichen Bedürfnissen, in der Verwundbarkeit, im Hunger des Anderen. Der Mensch erschließt sich nur in einer Beziehung, die nicht Macht ist, und daher ist die Sorge für den Anderen das *a priori* der Beziehung, ist es mein ethisches Antworten, welches die Bedingungen seines Bedeuten-könnens als Antlitz herstellt; bedeutet doch das Verständnis des Seins nicht nur eine theoretische Haltung, sondern das ganze Verhalten des Menschen.

Die Radikalität, mit der hier die Verantwortung für den Nächsten wieder von ausgelagerten Instanzen zurück in das eigene Subjekt verlagert wird, und wo ethisches Antworten, d.h. ein jeder antizipierten Reziprozität entkleidetes Antworten das Verhältnis zum Nächsten bestimmt, diese Radikalität gründet in der Erfahrung vom Sein als *dasein*. Und es ist mehr es befreit menschliche Beziehungen aus den so vertraut gewardenen ökonomischen Kriterien der Nützlichkeit und aus der Übertragung von naturwissenschaftlichen Prinzipien, wo das Besondere im Allgemeinen verschwindet. An die Stelle tritt ein Denken, welches dem Besonderen des Einzelnen unter Einschluß der Sinnlichkeit und damit der Verwundbarkeit Rechnung trägt, und eine ethische Haltung, die als Ausdruck dieses Denkens untrennbar mit ihm verbunden ist.

Dies ist nichts weniger als die Ethik der Liebe, wobei hier aber eine Liebe gemeint ist, die nicht ein präexistentes Ganzes voraussetzt, sondern:

die Leidenschaftlichkeit der Liebe besteht in einer unüberwindbaren Dualität des Seienden. Es ist ein Verhältnis zu dem, das sich für immer entzieht. Das Verhältnis neutralisiert nicht *ipso facto* die Anderheit, sondern bewahrt sie. Das Andere als Anderes ist hier nicht Objekt, das das unsrige wird oder das »wir« wird, es zieht sich im Gegenteil in sein Geheimnis zurück.²⁰

Die Ethik des Anderen als Ethik der Liebe stünde auch der Gestalttherapie gut zu Gesicht. Wir haben es lange mit Haltungen zu tun gehabt, die Ontologie ohne Ethik setzen – versinnbildlicht in dem fragwürdigen »Gestaltgebet«. Bei Bubers Grundwort Ich-Du wird die Beziehung wohl immer mitgedacht, doch bleibt die Gegenseitigkeit, die Verbindung zwischen zwei getrennten Freiheiten, und der unvermeidbare Charakter der isolierten Subjektivität wird unterschätzt. Das Von-Angesicht-zu-Angesicht dagegen, ohne Vermittelndes, ohne dritten Bezugspunkt, sei dies

eine Person, eine Wahrheit oder eine antizipierte Gegenseitigkeit, antwortet dem anderen Seienden.

Der mögliche Einwand, diese Ethik sei als Haltung in der therapeutischen Beziehung zu idealistisch, ist verständlich, wenn auch, denke ich, nicht haltbar. Unbequem vielleicht, denn vermeintliche Sicherheiten des Kategorisierens gingen den Bach hinunter und statt dessen würde uns die eigene Unsicherheit wieder ein wenig näher kommen; dennoch haben wir gerade in der Gestalttherapie das Potential, den Vereinheitlichungstendenzen des Allgemeinen und Prinzipiellen entgegenzuwirken. So sehe ich beispielsweise die Debatte um das *Wie* von Diagnostik auch vor diesem Hintergrund. Das Bemühen um eine beschreibende Prozeßdiagnose enthält im Sinne des oben Angeführten die Möglichkeit, Antwort zu sein, und auch wenn hier noch eine ganze Menge zu tun bleibt, so wird zumindest das Risiko eingegangen, die eigene sichere Position des Experten in ihrer Wirkung auf den therapeutischen Prozeß der kritischen Reflexion zu unterziehen. Der Grat ist schmal, und die Versuchung und Macht, den Anderen zu definieren und zu verstehen – ebenfalls im obigen Sinn als ontologisches Ergreifen gemeint –, sind groß, nur kommt gerade die Gestalttherapie, die die Begegnung, das Zwischen, zu ihren Grundpfeilern zählt, nicht umhin, sich mit diesen ethischen Fragen auseinanderzusetzen, und zwar nicht nur theoretisch.

Das Paradox der Nähe, von dem Levinas spricht, das Du-wirst-nicht-töten und die Anstiftung zum Mord fordert Gewahrsein darüber, wie vor allem über die Sprache kleine Gewaltakte am Anderen als Anderem verübt werden können, und fordert Selbstbegrenzung, weil die Entschuldigung des »Das habe ich nicht so gemeint« nicht mehr so ohne weiteres zu Gebote steht. Ein zweites, wichtiges Moment, welches die Gestalttherapie anbietet – sozusagen als Instrumentarium, mit der Unsicherheit umgehen zu lernen – sehe ich in dem Verständnis des Selbst als Prozeß. Die Gedanken der Feldtheorie finden sich hier wieder. Struktur und Funktion sind nicht voneinander zu trennen, und menschliche Strukturen werden als Prozeß konzeptualisiert. Der Prozeß ist kontinuierlich und hat eine innere Konsistenz. Das Selbst als das Kontaktsystem eines Menschen zu sehen, welches an der Kontaktgrenze entsteht, konfrontiert jenes Denken, welches die Identität als etwas Starres setzt und bietet genau die Möglichkeit, die Herausforderung der Vieldeutigkeit und subjektiven Verantwortung innerlich anzunehmen. Eine Ethik, die die Verantwortlichkeit wieder ins Subjekt verlagert, bedeutet auf der politischen Ebene, daß sie sich auf das Noch-zu-Geschehene beziehen muß; auf eine Zukunft, die in endemischer Weise den Bereich der Unsicherheit und das Spielfeld konfligierender Szenarien darstellt.

Epilog

Das Schlußwort gebührt denen, deren Gastfreundschaft die Begegnungen ermöglicht haben, und die Freiheit der Vision läßt kurz eine andere Möglichkeit aufblitzen. Apollo erscheint. Es war ihm in der Zwischenzeit gar nicht gut gegangen, denn aufs Prinzip reduziert, wachte er im modernen Haus der Kultur über Sitte und Anstand, und seine Aufgabe war es, die dunklen Leidenschaften im Zaume zu halten und in eine ästhetische Form zu bringen. Er ist aber wieder belebt und hat sich gerade lange mit Levinas unterhalten. Ja und Marsyas, qua göttlichem Ratschluß wieder in seiner Haut, spielt er keck und herausfordernd wie ehemals auf seiner Flöte. Apollo hört ihm eine Weile zu, zögert, greift dann zu seinem Instrument und antwortet. Zu den Klängen der Flöte gesellen sich die der Kithara. Die Töne spannen einen magischen Bogen bis in die Gegenwart hinein.

LITERATUR

- Bauman, Zygmunt (1995): Ansichten der Postmoderne. Hamburg
Bauman, Zygmunt (1995): Postmoderne Ethik. Hamburg
Bauman, Zygmunt (1995): Moderne und Ambivalenz
Braun, Christina von (1989): Die schamlose Schönheit des Vergangenen. Frankfurt
Bruder, Klaus-Jürgen (1993): Subjektivität und Postmoderne. Frankfurt
Buber, Martin (1983): Ich und Du. Heidelberg
Fühmann, Franz (1993): Marsyas, Mythos und Traum. Leipzig
Klinger, Cornelia (1995): Flucht Trost Revolte. München, Wien
Levinas, Emmanuel (1995): Die Zeit und der Andere. Hamburg
Levinas, Emmanuel (1995): Zwischen uns, Versuche über das Denken an den Anderen. München, Wien
Platon, (1984): Symposion Werke Bd. 2. Reinbek bei Hamburg
Rorty, Richard (1981): Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie. Frankfurt
Sloterdijk, Peter (1988): Zur Welt kommen – Zur Sprache kommen. Frankfurt
Wyss, Beat (1996): Der Wille zur Kunst. Zur ästhetischen Mentalität der Moderne. Köln

1 In Anlehnung an Wyss 1996, 7f

2 Der Begriff »Wiederverzauberung« wurde von Zygmunt Bauman übernommen. Max Weber hatte die Moderne die Ent-zauberung der Welt genannt. Bauman nun sieht das Bestreben der Postmoderne folgendermaßen: »Alles in allem kann man behaupten, die Postmoderne gebe der Welt zurück, was die Moderne ihr in ihrer Anmaßung genommen hat; sie verzaubere die Welt wieder, die die Moderne mit aller Kraft zu entzaubern suchte. Es ist die moderne künstliche Anlage, die zerstört wurde; der moderne Dünkel der bedeutungs- und gesetzgebenden Vernunft, der bloßgelegt, verurteilt und der Schande preisgegeben wurde« (Bauman 1995, 8f)

3 Eichendorff 1958, Bd. 4, 428f

4 Vgl. dazu Klinger 1995, 105f

5 Vgl. dazu von Braun 1989 51ff

6 Zygmunt Bauman stellt auf sehr anschauliche Weise die Entwicklung der Moderne mit Ihren Folgen dar: »Für die Moderne war der Krieg gegen Mystik und Magie ein Befreiungskrieg der zur Unabhängigkeitserklärung der Vernunft führte. Es war diese Kriegserklärung die uns aus der unbearbeiteten rohen Welt eine Feindin machte. Wie bei allen Genoziden mußte die Welt der Natur (im Unterschied zum Haus der Kultur, das die Moderne sich zu bauen anschickte) enthauptet werden, um ihr den autonomen Willen und die Widerstandskraft zu rauben In diesem Krieg ging es um das Recht auf Initiative und auf die Urheberschaft von Handlungen, um das Recht, Meinungen zu äußern und Erzählungen zu entwerfen. Um die Einsätze zu gewinnen, um sie alle und ein für allemal zu gewinnen, mußte die Welt entspiritualisiert, entseelt werden, es mußte ihr die Subjektfähigkeit abgesprochen werden.« (Bauman 1995, 9)

7 Vgl. dazu Bauman 1995, 31ff

8 ebd., 63

9 Vgl. dazu Bruder 1993, 103ff

10 Sloterdijk 1988, 81

11 ebd., 77

12 Buber 1983, 10

13 ebd., 80f

14 ebd., 80

15 ebd., 115

16 Levinas 1995, 7f

17 ebd., 133f

Levinas spricht in diesem Zusammenhang von der Asymmetrie der Subjektivität der Ausnahmesituation des Ich. Ethisches Handeln hat für ihn *konsequent* den Nächsten zum

Ausgangspunkt

18 ebd., 17

19 Levinas Zuordnung der Sprache zur *Bedingung des Bewusstwerdens* hebt hier das Sprechen selbst in den Vordergrund. Mit anderen Worten: Wahrnehmung des Nächsten und mit ihm zu sprechen sind für Levinas *untrennbar* verbunden.

20 Levinas 1989, 57