

Luce Irigaray

Welt teilen

HINBLICK

VERLAG KARL ALBER



Die Autorin über ihr Buch:

Wir lebten in der Illusion, unsere Welt sei die einzig mögliche und gültige Welt. Die Entdeckung, dass der andere existiert – gehöre dieser einem anderen Geschlecht, einer anderen Generation oder einer anderen Tradition an –, zwingt uns, den Horizont dieser Welt neu zu denken. Während zuvor eine Logik des Selben, des Gleichen, des Identischen unsere Denk-, Seins-, und Koexistenzweise dominierte, müssen wir von nun an den Akzent auf die Differenz legen. Die Natur lehrt uns, dass eine Differenz, eine einzige, gleichfalls universell und qualitativ ist, diejenige, die die Menschheit in zwei Geschlechter teilt: Mann und Frau, die tatsächlich verschiedene Welten bewohnen. Die Geschlechterdifferenz dient also als Grundlage, eine weltweite Kultur zu konstruieren, in der das Verhältnis zwischen Natur und Kultur ausgearbeitet wird, ohne die natürliche Zugehörigkeit kulturellen Kriterien zu unterwerfen, die sich von einer Tradition zur anderen unterscheiden. Das Absolute befindet sich nun an der Grundlage jedweder Kultur im Respekt vor der sowohl natürlichen als auch kulturellen Transzendenz des anderen. Die Berücksichtigung dieser horizontalen Transzendenz erlaubt es, das Werden der Menschheit ausgehend von einer konkreten globalen Identität weiterzuverfolgen und Brücken zwischen den verschiedenen Traditionen zu bauen, denn sie ist universell teilbar – anders als die vertikale Transzendenz, in die jede Tradition auf ihre eigene Weise ihr Absolutes (die Wahrheit, das Gute, Gott) projiziert. In *Welt teilen* geht die Genauigkeit der theoretischen Analysen einher mit praktischen Vorschlägen, wie die relationalen Beziehungen zum anderen kultiviert werden können, von der intimsten bis zur weltweiten politisch-kulturellen Ebene.

Die Autorin:

Luce Irigaray ist eine führende Denkerin in den Bereichen Gegenwartsphilosophie, Psychoanalyse und Feministische Theorie. Ihre bekanntesten Werke sind *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts* (1974/1980), *Das Geschlecht, das nicht eins ist* (1977/1979) und *Ethik der sexuellen Differenz* (1984/1991).

Luce Irigaray

Welt teilen

Aus dem Französischen von
Angelika Dickmann

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Titel der Originalausgabe:
Le partage du monde

© Luce Irigaray (2008)

Für die deutschsprachige Ausgabe:
© Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau
2010
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise, Föhren
Umschlaggestaltung: Weiß-Freiburg, Graphik & Buchgestaltung
Umschlagmotiv: © Zoe, www.fotolia.de
Druck und Bindung: fgb · freiburger graphische betriebe 2010
www.fgb.de

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper
Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48400-5

Inhalt

Einleitung: Die Transzendenz des anderen	7
Der Weg zum anderen	21
Eröffnung einer Schwelle	21
Den Weg wagen	29
Den Ruf des anderen aufnehmen	37
Bedürfnisse teilen, Begehren teilen	44
An der Kreuzung – die Begegnung	51
Das Ereignis – oder die Ankunft	51
Nur einen Augenblick, das Wohnen teilend	59
Vom Vertrauten zum Intimen	65
Das Zwischen-zweien errichten	72
Die Welt des Jenseits	81
Zur Welt kommen	81
Begehren nach dem Jenseits	89
Ekstase der Begegnung	96
Die transzendente Wahrheit des anderen	104

Inhalt

Die Entfernung in der Nähe	115
Selbst-Affektion als Wohnen	115
Im Exil irgendeines »man«	123
Teilen im Horizont der mütterlichen Welt	131
Sprache als plazentares Wohnen / Die Sprache als Dialog in der Differenz	138
Epilog	149

Einleitung: Die Transzendenz des anderen

Wenn die Welt der Transzendenz entspricht, die als Horizont der Totalität all dessen, was existiert, von einem einzigen Subjekt projiziert ist, wandelt diese Welt Zeit in Raum um. Auch wenn eine solche Transzendenz ein zeitliches Projekt des Subjekts repräsentiert, führt die Tatsache, dass dieses Subjekt von einem einzigen Standpunkt aus die Sammlung oder die Eingrenzung der Gesamtheit endlicher Dinge sicherstellt, dazu, dass die Welt sich als Kreis schließt, schon im Vorhinein. Die Intuition des Unendlichen mag bestehen bleiben, aber in den dynamischen, selbst in den dialektischen Beziehungen von Zeit und Raum erstarrt etwas. Der Übergang von einem Horizont in den anderen, einer Epoche der Geschichte zu einer anderen wird sich infolgedessen nicht ohne Schaden vollziehen: beispielsweise nicht ohne Krieg, Hegel zufolge, nicht ohne Zerstörung oder Dekonstruktion, laut Heidegger.

Wenn die Transzendenz jedoch ihren Ursprung auch im Respekt gegenüber der irreduktiblen Differenz des anderen hat, in der Tatsache, dass seine Alterität für mich niemals erkennbar, von mir nicht anzueignen ist – obgleich der andere, er oder sie, sich meinen Wahrnehmungen und sogar meinen Intuitionen als endlich darstellt –, entspricht die Transzendenz nicht mehr bloß einer Objektivation der Projektion meiner eigenen Subjektivität. Unter der Bedingung, dass dieses andere Subjekt angesichts einer differenten Welt, insbesondere meiner Welt, lebendig und frei bleibt, sind Zeit und Raum auf

immer un-definierte und offene Weise in einem dialektischen Prozess zwischen uns aufrecht erhalten.

Zutreffend ist, dass ich dann darauf verzichten muss, auf solitäre Art und Weise – oder eine von allen, vermeintlich gleichen Subjekten derselben Epoche geteilte Art – den Horizont einer Welt als Transzendenz zu entwerfen. In dem Moment, wo ich die Alterität des anderen als eine anerkenne, die nicht auf die meine und das, was mir eigen ist, zu reduzieren ist, wird Welt nicht auf eine einzige zu reduzieren sein: Es gibt immer zumindest zwei Welten. Die Totalität, die ich entwerfe, ist jederzeit durch diejenige in Frage gestellt, die der andere entwirft. Die Transzendenz, die Welt repräsentiert, ist also weder eine noch die einzige. Und wenn die Geste, die Totalität einer Welt zu entwerfen, als eine Geste bestehen bleiben kann, die sich auf das Transzendente bezieht, so ist die Geste, die Partialität einer solchen Transzendenz anzuerkennen, noch transzendentaler. Sie öffnet den autologischen Kreis des transzendentalen Horizonts eines einzigen Subjekts im Namen dieser Wahrheit: Das menschlich Reale besteht aus zwei Subjekten, die nicht aufeinander zu reduzieren sind. Da jedes eine eigene Art besitzt, (sich) einen Horizont zu entwerfen, der die Totalität dessen umfasst, was existiert, wird die transzendente Geste, die jeder menschlichen Existenz eigen ist, zu derjenigen, in Relation zum anderen eine Beziehung zu konstruieren, in der Raum und Zeit in jedem Augenblick unendlich und im Werden sind.

Der Mann transzendiert sich in eine Welt, um sich eine Einheit zu geben, indem er die Gesamtheit dessen, was er wahrnimmt, auf einen gegenwärtigen, aber stets auch zukünftigen Horizont projiziert. Dieses transzendente Projekt benötigt der Mann, um im Verhältnis zu seinem Ursprung, insbesondere dem mütterlichen, eine eigene Identität zu erwerben. In dieser Geste projiziert er jedoch nicht nur das, was er ist, sondern eine Wahrnehmung aller Lebewesen, in deren

Mitte er sich befindet. Die Einheit, die er somit bildet oder eingrenzt, ist also nicht nur die seine, sondern diejenige eines Erscheinens, das er bezüglich seiner Umgebung zu repräsentieren glaubt.

In Wirklichkeit ist das, was das männliche Subjekt konstituiert, eine Art neue Plazenta, in der es Schutz sucht, indem es sich von seiner natürlichen Geburt trennt. Dieser Entwurf eines Horizonts ist für das Subjekt notwendig, um sich von der Zugehörigkeit zu oder (Kon-)Fusion mit seinem mütterlichen, uterinen Ursprung zu distanzieren. Und die historische Epoche, die das Subjekt derart ausarbeitet, ist nur eine neue Modalität oder Gestalt seines Versuchs, sich bezüglich jenes Ursprungs zu unterscheiden. Diese Konstruktion eines transzendentalen oder idealen Standpunkts ist bezogen auf die menschliche Realität doppelt problematisch. Gewiss, sie bedeutet eine partiell bereits erworbene Individuation übertreffen zu wollen, einen bereits erreichten Status, aber unsicher ist, ob dieser einer spezifisch menschlichen Realität entspricht. Er verweist eher auf eine Etappe hin zum Ereignis dieser Realität.

Der Entwurf einer Welt entspricht also nicht notwendigerweise dem Entwurf, der auf eine menschliche Welt abzielt. Wenn zudem das Projekt einzig von der Absicht des Mannes ausgeht, ist es zugleich partiell und parteiisch. Und wenn die Welt sich dann als menschliche Realität aus gibt, erlegt sie uns eine Konzeption dieser Realität auf, die weit davon entfernt ist, deren Totalität, also die Wahrheit, auszudrücken und zu enthüllen. Diese Verfehlung ist umso schwerwiegender als der Horizont der Welt, der somit den Sinn determiniert, sich in der Form von Imperativen, Apriori, Gesetzen, Idealen präsentiert, die das Werden einer differenten menschlichen Realität lähmen, insbesondere indem es daran gehindert wird, sich in eine Welt zu transzendieren, die ihr entspräche. Mehr noch, da die Projektion einer Welt jeder Repräsentation, je-

dem Urteil, ja, selbst dem Bewussten vorausgeht, kann sie nicht auf rationale Weise in Frage gestellt werden. Sie liegt sogar vor den Worten, a fortiori vor jedem möglichen Dialog. Jedem verbalen Austausch obliegt es, die Permanenz der Projektion durch Äußerungen zu sichern, die aber bezüglich der Grundlegung der Welt tatsächlich tautologisch sind. In diesem eingekreisten Horizont, der zu jedem Zeitpunkt endlich ist, kommt die Debatte des Mannes mit sich selbst und seinesgleichen gewissermaßen der abgedroschenen Wiederholung einer vorgegebenen Realität und Wahrheit gleich. Diese Debatte ohne jedwede Freiheit währt bis zu dem Moment, wo ein differentes Subjekt oder ein Ereignis in der Umgebung – eine explosive Überlastung zum Beispiel – den Horizont zerreißt und dazu zwingt, einen anderen zu entwerfen. Was nicht ohne irgendeine Katastrophe oder Verwerfung geschieht. Das Scheitern der Transendenzen oder Ideale ereignet sich nicht, ohne dem Mann, seinesgleichen, seinem Umfeld Schaden zuzufügen. Und die Ankündigung neuer Werte wird gemeinhin angefochten, bis das Umfeld davon durchdrungen ist und sie als quasi unabänderliche Realitäten oder Wahrheiten auferlegt. Nachdem es ihrer Neuheit gegenüber immun geworden ist?

In der Tat räumt eine solche Konzeption von Welt und menschlicher Realität dem Mann selbst nur eine illusorische Freiheit und eine Spontaneität ohne mögliche transzendente Verwirklichung ein. Zumindest trifft dies auf die meisten zu. Es lässt sich an der Verwendung eines Energieüberschusses messen – zum Beispiel der sexuellen Energie. Eine Energie, die sich im Horizont einer Welt entfalten könnte, die im Hinblick auf das Teilen des Begehrens erbaut wird, erschöpft sich vielmehr in sekundären, solitären, »schändlichen« oder kriegerischen Aktivitäten ... Dort, wo Freiheit dringend notwendig wäre, um die menschliche Realität als solche zu verwirklichen, ist sie nicht mehr vorhanden, gefangen in Idealen oder

Verpflichtungen, wird ihr vordringlichster Imperativ nicht beachtet: Die Entwicklung einer Energie zu kultivieren, die immer schon mit dem anderen verbunden ist, in Hinblick darauf, eine spezifisch menschliche Transzendenz auszuarbeiten.

Die Freiheit, die im Verhältnis zum historischen Fundament einer Welt gewissermaßen spontan und autonom ist, ist jederzeit imstande, sich in Transzendenz zu verwandeln, ohne sich von der Quelle ihres Elans abzuschneiden. Anstatt sich auf den Horizont einer Welt zu projizieren, muss sie sich also bewahren, zurückhalten, sich beherrschen oder zügeln angesichts des anderen als anderen, ein anderer, der in seiner Transzendenz anerkannt wird und mit dem es gilt, Relationen auszuarbeiten, ohne die Dualität der Subjekte noch den/die Unterschied(e) zwischen ihnen aufzuheben.

Zu behaupten, die menschliche Realität sei durch die Gesamtheit dessen bestimmt, was in der Welt einzig in der Eigenschaft von Seienden existiert, gehorcht zweifellos den Notwendigkeiten und Grenzen männlicher Subjektivität. Das Selbst des Mannes wird zunächst von einem anderen empfangen, der, indem er ihn umhüllt, als anderer für ihn nicht wahrnehmbar ist: die Mutter. In Ermangelung, sie als Transzendenz anzuerkennen, in der er seinen ersten Ursprung hat, projiziert der Mann den Ursprung seiner selbst auf die Totalität der Welt, es sei denn, er extrapoliert ihn in Gott. Der andere, der ihm nahe ist, der andere, durch den er sich empfängt, wird in seiner Transzendenz nicht anerkannt. Die Mutter, und dann die Frau, bleiben einer nur natürlichen Welt assimiliert, aus der es notwendig ist herauszutreten, um Mann zu werden. Sie hingegen werden nicht als eine vollständige menschliche Realität anerkannt, die (sich) anders als der Mann transzendiert. Die Mutter, die Frau existieren hinsichtlich ihrer selbst ausgehend von einer In-stase und nicht einer Ek-stase. Ihre Welt konstituiert sich dank des Respekts vor dem anderen, auch in ihnen selbst, und nicht durch Projektion der Totalität

dessen, was außerhalb von ihnen existiert, wie es für den Mann zutrifft.

Der Transzendenz Ausdruck zu verleihen, erfordert seitens der Frau und des Mannes verschiedene Modalitäten. Für die Frau handelt es sich darum, sich zurückzuziehen oder zu beschränken, um in sich selbst einen Ort der Gastfreundschaft für den anderen bereitzustellen, ohne Aneignung, Fusion oder Konfusion. Für den Mann handelt es sich eher darum, eine eigene Identität zu erwerben gegenüber dem ersten Aufenthalt oder der ersten Umgebung, durch die er sich empfangen hat, indem er das Ek-sistieren einer möglichen eigenen Welt in eine Gegenwart projiziert, die immer zukünftig ist. Diese Art, sich von der Mutter zu unterscheiden, berücksichtigt sie nicht als andere, es sei denn negativ. Sie stellt einen Versuch dar, sich zu entfernen, ohne eine Rückkehr. Die Errichtung einer Welt, die ihm eigen ist, wird für den Mann zu dem oft unbewussten Vorgang, auf einen ersten Aufenthalt in der Mutter zu kontern, auf ein Begehren zu antworten, in der Frau zu bleiben, auf seine Notwendigkeit, in ihr seine Kinder zu zeugen. Er hüllt mit seiner Welt, mit seiner Transzendenz diejenige ein, die ihn umhüllt, ihn genährt hat. Was sie gemeinhin einem Verhältnis zu der Transzendenz beraubt, die ihr eigen ist.

Zwischen ihm und ihr, und im Gegenzug zwischen ihr und ihm, fehlt die Existenz – das Ek-sistieren – der Realität einer Differenz, auch in der Konstituierung der Welt und im Ausdruck einer eigenen Transzendenz. Die Möglichkeiten des einen und der anderen finden sich infolgedessen gelähmt oder verkannt. Was die Menschheit der fruchtbarsten Quelle ihres Elans, ihrer Freiheit beraubt, der Quelle, die konstant strömt, wenn jeder seiner eigenen Welt treu bleibt. Denn eine spezifische Weise, sich auf das Transzendente zu beziehen, befreit zu jedem Zeitpunkt eine Energie, die im Horizont einer einzigen Totalität Gefahr läuft, sich zu fixieren und zu erstarren. So aber bewahren sich für jeden und zwischen den beiden der

Elan und die Grenze, welche die Rückkehr zur Quelle des Selbst gewährt. Dank des Respekts gegenüber der Transzendenz des anderen als eine, die nicht auf die eigene zu reduzieren ist, entdeckt jeder in jedem Augenblick einen neuen Elan hin zum Un-endlichen – oder Unendlichen – mittels der Anerkennung der Endlichkeit seiner eigenen Welt. Das Un-endliche kann wieder zum Horizont des Projektes eines jeden werden, dank des Akzeptierens, dass die Wahrnehmung der Totalität der Welt, die die seinige ist, notwendigerweise endlich ist.

Dieser Elan hin zum Un-endlichen – oder Unendlichen – kann dann un-endlich – oder unendlich das Werden der Beziehung zwischen den beiden Welten unterstützen oder herstellen. Allerdings ist es nötig, dass diese in ihrer Dualität anerkannt werden und dass jede Subjektivität sich darum sorgt, die Konstituierung seiner eigenen Welt sicherzustellen in der Absicht, die menschliche Realität, in der er oder sie sich bereits situieren, zu transzendieren. In dieser Realität sind der andere und sein transzendentes Projekt präsent. Jedes Subjekt ist immer schon durch das Existierende, das der andere ist, affiziert. Jedes Subjekt steht immer schon in Beziehung zu einem anderen. Dies ist auf einer natürlichen Ebene der Fall, durch die Intuition und die Erfahrung, derselben Spezies anzugehören, und dies ist auf einer transzendentalen Ebene so, durch die Tatsache, in der Welt zu koexistieren. Dieses Transzendente ist jedoch in seiner Intentionalität pervertiert, wenn es nicht die Dualität der Welten berücksichtigt. Dies setzt voraus, dass jedes Subjekt seine Intentionen hinsichtlich des anderen hinterfragt, bevor es einen gleichzeitig einzigen und antizipierenden Horizont in die Totalität des Existierenden projiziert. Uns über unsere Beziehung zum anderen als anderen zu befragen wird zur Möglichkeit, das in Transzendenz zu verwandeln, worin wir immer schon durch ihn affiziert worden sind. Die tatsächliche Koexistenz, die unser

Zusammensein konstituierte, kann somit Koexistenz von Intentionalitäten werden, deren transzendente Dimension in stärkerem Maße der menschlichen Realität oder Wahrheit entsprechen wird. Das transzendente Projekt wird ebenfalls stärker auf die Ebene der bewussten und frei entschiedenen Intention verlagert angesichts des nicht-menschlich Existierenden, des Selbst, des anderen, der in seiner natürlichen wie transzendentalen Differenz anerkannt wird.

In der Beziehung zum Selben (zu Seinesgleichen) zu verharren, führt in der Tat dazu, dass die Transzendenz der natürlichen Zugehörigkeit oder der Zugehörigkeit zu einer angenommen gemeinsamen Welt verhaftet bleibt. Die Beziehung zum nicht-menschlich Existierenden, aber mehr noch zum menschlich Existierenden, muss im Horizont einer Realität neu gedacht werden, in der das relationale Sein mit dem anderen nicht durch das Projekt einer eigenen Welt verdunkelt werden kann. Was so lange möglich bleibt, wie die Beziehung nur unter Gleichen stattfindet, in der Annahme, eine einzige und gemeinsame Vision der Welt zu teilen. Hierin besteht zum Teil der Irrtum der abendländischen Philosophie: die menschliche Individualisierung ausgehend von einer einzigen Transzendenz, die den Notwendigkeiten des männlichen Subjekts entspricht, verfolgt zu haben. In diesem einzigen Projekt, das die Gesamtheit des Existierenden betrifft, kann die Frau ihre transzendentalen Möglichkeiten nicht entdecken. Und in der fehlenden Anerkennung einer doppelten menschlichen Subjektivität bleibt ein Teil seiner Möglichkeiten dem Mann selbst verschleiert.

Gewiss, die Natur der doppelten – oder vielmehr dreifachen – Transzendenz, die so skizziert als möglich und sogar notwendig entdeckt wird, bleibt partiell verschleiert. Nur indirekt erweist sich ihre Möglichkeit oder gar Notwendigkeit als ein Mittel, das In-der-Welt-Sein des weiblichen Subjekts zur Entfaltung zu bringen wie auch die menschliche Beziehung

zwischen natürlichen differenten Subjekten. Zu diesem Ereignis trägt entschieden die Aufgabe des weiblichen Subjekts bei. Die Frau muss sich von der Welt trennen, die ihr als einzige auferlegt ist, eine Welt gründen, die ihr eigen ist, und die Mittel zur Koexistenz mit einer Welt definieren, die sich nicht auf die ihrige reduziert. Die Welt, die so entsteht, stellt in der Tat einen Fortschritt im menschlichen Werden dar unter der Bedingung, dass sie sich nicht ihrerseits als einzige Welt auferlegt, die blind der Gesamtheit dessen, was existiert, das Gesetz diktiert. Es ist wichtig, dass diese weibliche Welt in ihrer Grundlage und in ihrer Legitimation die Transzendenz des anderen beachtet und so jeder menschlichen Realität erlaubt zu existieren – und zu ek-sistieren –, inmitten des Existierenden in seiner Gesamtheit.

Die Frau ist veranlasst, die Transzendenz des anderen anzuerkennen, da diese Geste an der Grundlage und der Entwicklung ihrer eigenen Beziehung zur Transzendenz teilnimmt. Notwendig ist jedoch, dass sie selbst und durch sich selbst entdeckt, was ihrer Welt eine transzendente Grundlage gewährt. Kein männliches Wesen allein, und sei es göttlich, kann der Frau einen transzendentalen Status zuweisen. Gesetzt den Fall, verbleibt sie in der Welt des anderen. Sie errichtet keine Welt in Übereinstimmung mit ihren Notwendigkeiten und ihren Möglichkeiten. Dies erfordert eine eigene transzendente Grundlage, neben der des Mannes, die als menschliche Realität anerkannt wird, dazu bestimmt, zum und mit dem anderen in relationaler Beziehung zu stehen.

Die Betonung auf die relationale Beziehung zum anderen als eine irreduktible Dimension der menschlichen Realität und Freiheit zu legen, verlagert die Sorge bezüglich der Temporalität. Es handelt sich nun nicht mehr nur darum zu dauern oder zu überleben, sondern das Werden seiner selbst, des anderen und der Beziehung zwischen beiden aufrechtzuerhalten.

Das Werden als solches, das im Spiel ist, ist zweifellos spezifisch menschlich. Aber anstatt eine notwendige Aufgabe in unserer gegenwärtigen Existenz – oder unserem Ek-sistieren – zu bleiben, ist das Ziel dieses Werdens ins Jenseits verlagert worden. Unsere Verwirklichung hinge davon ab, eine andere Welt, eine andere Natur zu erlangen, und nicht davon, diese Welt hier und unsere eigene Natur zu transformieren. Die Notwendigkeit, die Verwirklichung des Menschlichen in eine andere Welt zu projizieren und sie von einer Transzendenz abhängig sein zu lassen, die seiner Humanität gegenüber fremd ist, erklärt sich zweifellos durch eine Konstituierung der Welt, in der die Transzendenz des anderen als anderer erkannt wird. In diesem Fall wird ein Teil der menschlichen Realität – und infolgedessen die menschliche Realität in ihrer Totalität – seiner inhärenten Motivationen und der Gründe beraubt, in denen die Motivationen ihre Grundlage und ihren Elan finden. Daraus kann resultieren, dass ein Subjekt für das andere das Sein repräsentiert, aber das heißt noch nicht, selbst zu einem Sein zu gelangen, indem eine Transzendenz frei auf sich genommen wird, die imstande ist, eine eigene Welt zu gründen. Eine Welt, deren affektive Dimension sich unaufhörlich auf ihre Überschreitung hin projiziert, sodass sie eigener Affekt bleiben kann, während sie geteilte Beziehung wird dank der Vermittlung einer Transzendenz, die die Dualität der Freiheiten und Wahrheiten respektiert. Das setzt voraus, dass jeder Sorge dafür trägt, seinen Elan zu erhalten, aber auch ihn zu beschränken im Hinblick auf ein Werden, das sich sowohl als eigene Welt und als Beziehung zum anderen von den Relationen zwischen zwei Welten nährt.

Die Grenze der Freiheit kann sich unterschiedlich situieren, und die Freiheit selbst kann ihren Impetus von einem Realen, einer mehr oder weniger menschlichen Realität aus nehmen. In der Entwicklung des westlichen Denkens ist die Freiheit

noch nicht verwurzelt im Einklang mit dieser spezifischen menschlichen Aufgabe, die darin besteht, den Übergang von der Natur zur Kultur relational zwischen menschlichen Subjektivitäten zu gewähren. Wenn dieses Aufblühen eines möglichen – und übrigens notwendigen – Werdens noch nicht stattfand, kann das an der Tatsache liegen, dass die Differenz zwischen Mann und Frau noch nicht anerkannt ist als diejenige, die eine transzendente Grundlage erlaubt und sogar benötigt. Diese Differenz mit einem solchen Horizont zu versehen erfordert, dass der Elan der Freiheit seine Quelle in einem spezifisch menschlichen Realen und einer derartigen Realität findet und nicht in einem sexuellen oder prokreativen Instinkt, der nicht nur der Menschheit eigen ist. Das setzt voraus, dass die spontane Energie der Anziehung zwischen den Geschlechtern sich in Gefühle, in Gedanken transformiert, ohne sich deswegen zu verleugnen oder auszulöschen. Die sexuelle Anziehung als einen ursprünglichen Elan in der Beziehung zwischen den Menschen zu kultivieren, bleibt eine Aufgabe, um die sich die westliche Kultur nicht mit dem nötigen Ernst gekümmert hat. Durch diese Aufgabe jedoch kann sich die Menschheit von den anderen Spezies distanzieren und einen Elan sowie Grenzen entdecken, die ihr eigen sind. Das macht die Konstruktion einer wirklich menschlichen Welt möglich.

Die menschliche Freiheit ist weder bloße natürliche Spontaneität noch bloßer Impetus, erzeugt als retroaktiver Effekt der Antizipation der Totalität einer Welt durch ein alleiniges und einziges Subjekt. Sie ist mysteriöser in ihrem Ursprung und in ihrer Finalität. Sie ähnelt einem Saft, der sich in einer zarten Pflanze ausbreitet, die wächst oder vergeht, je nachdem, ob die Umgebung, in der sie sich zeigt, günstig oder nicht günstig für ihre Existenz, ihr Werden ist. Die Aufnahme, die der Elan der Freiheit bei dem anderen findet, und der Beitrag, den der andere seinerseits dazu leistet, wirken gleichfalls auf

ihre Möglichkeit, in einem Mehr an Wissen und Respekt gegenüber der menschlichen und nicht-menschlichen Realität, also der Wahrheit, zu gründen. Infolgedessen werden das Projekt einer eigenen Welt und das einer geteilten Welt dem getreuer, was existiert, und wenn sie eine transzendente Geste bezogen auf das Gesamt des Existierenden darstellen, ist es in Hinblick darauf, es in seinem eigenen Leben zu kultivieren und nicht es zu dominieren.

Gegründet in dem Respekt vor dem nicht-menschlich Seienden, gegenüber sich selbst, dem anderen, der in seiner Differenz gesehen wird, verliert die Freiheit ihren unergründlichen Charakter, den diesbezüglich ein nur solitär existierendes Subjekt empfinden kann, auch wenn sie begrenzt ist. Sie ist in jedem Augenblick gezwungen, sich wieder zu definieren oder zu modulieren entsprechend den Seienden oder Existierenden, menschlich oder nicht menschlich, die sie umgeben. Sie muss trotzdem nicht auf einen eigenen Impetus verzichten, sondern es gilt eine Ökonomie zu entdecken, die mit dem Impetus des anderen in seinem Leben oder seinem transzendentalen Projekt kompatibel ist. Die Freiheit muss in jedem Augenblick ihre Expansion begrenzen, um die anderen Existierenden zu respektieren und mehr noch, um die Mittel zu finden, mit ihnen eine Welt zu bilden, die immer im Werden ist, in der jedes Lebendige, menschlich oder nicht-menschlich, die Möglichkeit hat zu existieren – oder zu ek-sistieren.

In einer solchen Welt projiziert sich die Freiheit eines jeden Lebewesens, insbesondere des menschlichen, nicht von einer einzigen Grundlage aus in den Horizont der Totalität der Existierenden. Ihr Impetus oder ihre Grenzen – ein Begriff, den ich dem des Verlustes vorziehe – münden kontinuierlich in einen dialektischen Prozess, an dem der andere partizipiert durch das, was er beiträgt, aber auch durch das, was er als natürliche oder transzendente Lebensmöglichkeiten entnimmt. Ein solcher Prozess interveniert in der Konstituierung einer

eigenen Welt gemäß den Möglichkeiten eines jeden. Er ist ebenfalls an der Konstituierung einer relationalen Welt zwischen jedem Existierenden und jedem anderen beteiligt. Dieser Aspekt ist besonders entscheidend bei Menschen, deren natürliche und transzendente Realität different ist: der Frau und dem Mann.

Wenn die Freiheit somit freier ist, als sie es jemals hat sein können, trifft sie auch, und zwar aufgrund der irreduktiblen Dualität des menschlichen Realen und der Realität, auf eine Grenze, an der sie sich konstant zu messen hat. Die Existenz – oder das mögliche Ek-sistieren – des anderen nicht zu berücksichtigen, heißt sich selbst der Freiheit zu berauben, sowohl durch die Reduktion eines ursprünglichen Elans wie auch durch den partiellen und parteiischen Charakter der Grundlage, die den transzendentalen Impetus determiniert. Das entspricht in der Tat, Freiheit als menschliche Freiheit zu verunmöglichen. Denn diese Freiheit kann nicht existieren – oder ek-sistieren –, ohne die irreduktible Dualität des menschlichen Realen und die Tatsache zu berücksichtigen, dass die Beziehung zwischen zwei menschlichen Existenzen – oder Ek-sistierenden – sich nicht auf der Ebene eines rein natürlichen Impetus halten oder dahin zurückkehren kann.

Der Weg zum anderen

Eröffnung einer Schwelle

Der Weg zum anderen ist vor allem ein Weg zum Unendlichen, ein Unendliches, in dem sowohl ich wie auch der andere riskieren, uns zu verlieren. Es fehlt noch die Schwelle, welche die Grenze der Welt eines jeden markiert. Es fehlt die Differenz zwischen uns, die das Eröffnen dieser Schwelle erlaubt. In der Tat muss für jeden eine Schwelle existieren, aber sie muss auch zwischen dem einen und dem anderen existieren. Jeder hat Grenzen oder sollte sie haben, die die Trennungslinien zwischen einem Selbst und dem Jenseits des Selbst definieren. Dieses Selbst umfasst alles, was zu einer eigenen Welt gehört: Die Art und Weise, in der sich ein Subjekt auf sich, auf den anderen, auf die Welt allgemein bezieht, aber auch auf die kulturelle Umgebung, in der das Subjekt lebt, eine Umgebung, die Teil hat an unserer Subjektivität und zu oft mit Identität verwechselt wird. Die Existenz einer anderen Subjektivität anzuerkennen impliziert anzuerkennen, dass diese einer eigenen Welt angehört und sie konstituiert, die nicht ersetzbar ist durch die Welt einer anderen Subjektivität, das heißt, die Subjektivität des anderen ist nicht durch meine Subjektivität zu ersetzen.

Zu behaupten, für die Menschheit existiere nur ein Typus der Subjektivität, läuft auf eine Verkennung der Parameter hinaus, die diese Subjektivität definieren, insbesondere in

ihren relationalen Dimensionen. Auf jeden Fall ist eine solche Behauptung verfrüht, denn wir kennen noch nicht alle möglichen Modalitäten, durch die hindurch ein Subjekt sowohl sich selbst als auch seine Welt konstituieren kann. Eine solche Behauptung bedeutet, anderen Kulturen unsere Seinsweise aufzuerlegen.

Ein Unterschied scheint trotzdem auf Anhieb universell zu sein: die sexuelle Differenz oder besser, die Differenz zwischen sexuierten Identitäten. Gewiss, sie ist der jeweiligen Kultur entsprechend unterschiedlich ausgearbeitet, aber in ihrem Verhältnis von Natur und Kultur bewahrt sie konstante Dimensionen, insbesondere das betreffend, was schon existiert, und das, was in Relation des eigenen Körpers zum Selbst und zum anderen noch zu konstruieren ist.

Es ist also legitim, von dieser Determination der Subjektivität auszugehen oder erneut auszugehen, um die Grenzen zu definieren, die einer eigenen Welt entsprechen, und die Art und Weise, dort eine Schwelle zu errichten oder zu bewohnen. Gestützt durch die Verbindung zwischen natürlichen Gegebenheiten und ihrer elementarsten kulturellen Ausarbeitung stellen diese Hinweise keine zwingenden Normen dar, die eine Kultur gemäß ihrer eigenen Notwendigkeiten den anderen auferlegte. Sie erlauben, die Kunstgriffe einer Tradition zu dekonstruieren, während gleichzeitig potenziell universelle Modalitäten erarbeitet werden, um in eine relationale Beziehung zu sich selbst und dem anderen zu treten.

Wo bisher die Aneignung die Regeln der Konstruktion einer monosubjektiven Kultur dominierte, tritt jetzt die Anerkennung eigener Grenzen, die Anerkennung der Existenz des anderen als eine, die auf die eigenen nicht zu reduzieren ist, und die Suche nach Mitteln, mit ihm oder ihr relational verbunden zu sein. Diese Notwendigkeiten oder kulturellen Verpflichtungen können als universelle in Erscheinung treten, insofern sie in einer universellen Gegebenheit gründen: Tei-

lung der Menschheit in zwei Geschlechter, die real unterschiedliche Welten bewohnen. Gewiss, hier handelt es sich nicht länger um eine Frage der Koexistenz in einer Welt, die nur von einem Teil der Menschheit im Blick auf sein Überleben errichtet worden ist, sondern eher um diese Welt hier, die jeder und jede zu errichten hat in Hinblick darauf, seine eigene Subjektivität zu bewohnen und somit der des anderen begegnen zu können, sich auszutauschen im Respekt gegenüber den jeweils eigenen Unterschieden.

Die Parameter, die sich jedem und jeder bei der Ausführung einer solchen Aufgabe auferlegen, sind nicht die gleichen. Die Beziehung zu derjenigen zu kultivieren, die einen geboren hat, impliziert nicht dieselben Elemente für den, der ihr gleich oder der verschieden von ihr ist – das heißt für ein weibliches oder ein männliches Subjekt. Und nicht der Rückgriff auf die Abstraktion eines väterlichen Gesetzes ist das Remedium gegen eine sogenannte amorphe Empathie im Verhältnis zur Mutter, das den Übergang von der Natur zur Kultur lösen kann: Der Rückgriff umgeht eher das Problem, indem er es verdrängt. Außerdem kann die Intervention des wertvollen väterlichen Samens nicht das einzige Ferment einer Kultivierung der ursprünglichen Beziehung zu derjenigen sein, die uns auf die Welt bringt. Die Aufgabe differiert und ist sowohl von der Frau als auch vom Mann noch zu leisten.

Dass das Begehren zum anderen strebt und sich außerhalb von einem selbst vollzieht oder in einem Selbst eine Aufnahme des anderen gewährt, stellt gleichfalls für den Mann und für die Frau eine relational unterschiedliche Konfiguration dar. Sie als eine Gegebenheit anzunehmen, die den eigenen Körper begleitet, verlangt, das Verhältnis zu sich selbst und zum anderen zu kultivieren, auf unterschiedliche Art und Weise. In sich oder außerhalb von sich zu zeugen stellt ebenfalls einen irreduktiblen Aspekt der Zugehörigkeit zu einer sexuierten Identität dar.

Einer sogenannten undifferenzierten Natur: der der Mutter und/oder des Kindes, ein männliches Gesetz aufzuerlegen – sprachlich, zivil oder religiös –, entspricht keiner Kultivierung solcher Unterschiede. Eine solche Geste zieht jeweilige subjektive Positionen nur unzureichend in Betracht, sie setzt einfach die Kultur der Natur gegenüber, während es sich für die Frau und für den Mann jeweils um Natur und Kultur handelt. Modelle, die quasi als Apriori funktionieren, haben den einen und den anderen an der Ausarbeitung dessen gehindert, was Zeugung und Liebe für sie selbst bedeuten, im Verhältnis zum eigenen Körper wie auch zum relationalen Kontext, in dem er oder sie sich situiert. Indem das Gebären zu einem von Außen diktierten Imperativ geworden ist und darüber hinaus Bedürfnisbefriedigung eines Instinktes bleibt, hat es nicht zum subjektiven Werden des Mannes oder der Frau beigetragen – das Kind stellt somit in mehr als nur einer Hinsicht den Tod der Eltern dar, wie Hegel schreibt.

Ohne Ausarbeitung des relationalen Kontextes, in dem das Begehren entsteht, bleibt es oder wird es wieder ein Instinkt, dessen Konnotationen bei den Menschen manchmal weniger kultiviert scheinen als in der Tierwelt. Die Attraktion des anderen verliert dadurch jeden Maßstab. Sie bleibt ein bloß vitaler Impuls, es sei denn, sie ist durch kulturelle Komponenten geregelt, die wenig damit zu tun haben, zu einem anderen Subjekt in Beziehung zu treten: Besitz, Unterwerfung, Aneignung. Ohne Bewusstsein von der eigenen Welt und ohne Anerkennung der Welt, zu der der andere gehört, erweist sich der Eintritt in eine Beziehung zu ihm oder ihr als unmöglich. Diese zusätzliche Klarheit darüber, wer oder was der Mensch ist, muss erneut gedacht, reformuliert werden und mit ihr ein Großteil der Diskursinhalte und des Verhaltens. Eine solche Entdeckung repräsentiert bereits eine Schwelle hinsichtlich einer früheren Kultur, und die Wahrnehmung dieser Schwelle kann dazu verhelfen, die Schwel-

le(n) zu errahnen, die zwischen mir und dem anderen, dem anderen und mir existieren.

So wird das Schweigen nicht nur mehr das enthalten, was noch nicht zum Wort gelangt ist, etwas, dem es noch an Worten fehlt, oder eine Art Unsagbares sein, des sprachlichen Interesses nicht wert. Schweigen ist Sprechen der Schwelle. Wenn dies nicht präsent und wirksam bleibt, verliert der gesamte Diskurs seine wichtigste Funktion: miteinander zu kommunizieren und nicht nur Informationen zu übermitteln. Der Dialog wird dann unmöglich. In diesem ist niemals alles gesagt, und die Anerkennung der Notwendigkeit des Unsagbaren und ihre Aufrechterhaltung erlaubt einen Austausch von Worten zwischen zwei differenten Subjekten. Dank des Schweigens hat der andere als anderer die Möglichkeit zu existieren oder zu sein, können zwei fortbestehen. Die Beziehung zwischen zwei differenten Subjektivitäten kann nicht auf einem gemeinsam geteilten gesunden Menschenverstand gründen, sondern auf einem Schweigen, das jeder zu respektieren akzeptiert, um den anderen sein zu lassen. Kommunizieren zu können setzt voraus, dass die Grenze eines einzigen Diskurses immer wirksam ist, es einen Zugang zu einem Schweigen gibt, dank dessen eine andere Welt sich manifestieren und stattfinden kann.

Zu behaupten, dass dort, wo das Wort fehlt, kein Ding ist (siehe Heideggers Argumentation, insbesondere »Das Wort«, in *Unterwegs zur Sprache*), bedeutet die Existenz des anderen und das, was unsagbar bleibt in der Verbindung zweier Welten, zu leugnen. Der abendländische Philosoph hat sich eher mit der Relation des Subjekts zu den Dingen, mit der Relation zwischen ihnen und der Welt beschäftigt als mit der Relation zwischen zwei Subjekten, insbesondere zwei differenten Subjekten – der einzige Ort, an dem das Sprechen wirklich unerlässlich ist, es aber nur möglich ist ausgehend von einem Man-

Der Weg zum anderen

gel an Worten. Was nicht notwendigerweise Traurigkeit oder Enttäuschung hervorruft, sondern gleichermaßen Freude über die Öffnung zu einem anderen, Quelle eines neuen Sagens. Gewiss gibt es hier den Verzicht darauf, alles beherrschen zu wollen, den Verzicht auf die Macht, als einziger den Dingen Namen zuzuweisen, sie in einer einzigen Welt zu ordnen. Aber diese Bejahung unserer Grenzen ist gleichwohl Zugang zum anderen, zur Rezeptivität eines differierten Sagens, zur Entdeckung einer unbekannteren Welt, die nicht mehr bloß dem Gesetz von Arbeit und Herrschaft untersteht. Wie übrigens auch das Hören nicht, das immer schon determiniert war durch ein einziges Sagen.

Was das Subjekt infolgedessen vor sich hat, ist eine Quelle an Worten, die fremd gegenüber denjenigen sind, die es bewohnt – also kein Raum, der durch ein schon geteiltes Sagen geöffnet ist, sondern ein Horizont, der sich jenseits seiner Grenze öffnet.

Dass es Schnittstellen gibt zwischen dem Sagen des anderen und des eigenen, ändert nichts daran, dass der Ort, an dem die Worte entstehen, für jeden verschieden ist. Zuhören ist also niemals einfach, und der Sinn, dem anderen vorgeschlagen, ihn zu teilen, schöpft sich nicht aus einem einzigen Sprechen. Es ist notwendig, seinem oder ihrem Sagen zuzuhören und Worte zu entdecken, die beiden Sageweisen entsprechen können. Dieses Sprechen kann kein bereits Gesagtes sein noch durch ein früheres Sagen vorhersehbar sein: Es entsteht aus einem reziproken Zuhören, aus dem Sinn, der dank des Vertrauens entdeckt wird, das beide Subjekte zueinander haben, es entsteht auf der Suche nach Worten, die auf diese gegenseitige Hingabe antworten.

Geduld ist geboten: Die Zukunft ist hier nicht durch die Vergangenheit vorgeschrieben, und das Haus, insbesondere das der Sprache, ist nicht erbaut. Kaum dass wir manchmal dessen Schwelle erreicht haben, von der aus es passiert, dass

wir den anderen rufen, ihn einladen, unseren Wohnsitz zu teilen, ohne noch den bekannten Ort zu verlassen, um sich einer Gegend zu nähern, die uns fremd ist.

Die Nähe zum anderen kann sich trotzdem nicht auf das Teilen eines Territoriums reduzieren, auf eine räumliche Nachbarschaft. Der andere als anderer bleibt uns fern, in welcher Nachbarschaft wir uns auch immer situieren. Und insofern wir anerkennen, voneinander entfernt zu sein, werden wir beginnen können, uns zu nähern. Diese Annäherung kann nicht bloß eine räumliche sein, zumindest im Sinne einer physischen Nähe, noch kann sie sich auf die Nähe in einer selben Kultur beschränken: auf dem Hintergrund gleicher Ideen, Meinungen. Dies liefe vielmehr Gefahr zu verschleiern, wie es um den anderen als anderen steht, indem das Teilen eines gemeinsamen Dritten uns die Illusion gibt, nahe zu sein. Eine solche Ko-Zugehörigkeit zu einer räumlichen oder kulturellen Nachbarschaft muss bewusst werden und ist eher zu dekonstruieren, damit jeder entdeckt, worin einem eine solche Umgebung angemessen oder nicht angemessen ist.

Bevor man sich dem anderen nähert, ist es in der Tat erforderlich, sich selbst und den Ort, den man bewohnt, zu befragen. Es ist wichtig zu entdecken, in welcher Treue wir uns auf das beziehen, was uns eigen ist. Und oft wird es notwendig sein, auf unserem Weg umzukehren, um das zu befragen, worin wir uns bereits situieren. Wenn wir uns nicht dort aufhalten, wo wir sein sollten, das oder der seiend, der wir sind, sind wir nicht auf eine Begegnung mit dem anderen vorbereitet. Wir werden ihm nur unsere Entfremdungen, unsere Unkenntnis oder Unwissenheit aufzwingen. Die Eröffnung einer Schwelle für die Annäherung an den anderen ist nur möglich, wenn wir dort bleiben, wo wir sein können und müssen.

Ohne unsere Grenzen zu überschreiten. Allein sie erlauben uns den Zugang zum anderen, im Respekt gegenüber

Der Weg zum anderen

uns selbst. Ohne diese Treue zu sich erweist sich die Annäherung an den anderen als unmöglich. Was wir davon leben könnten, wäre nur die Aneignung, indem wir in die Irre geführt werden hinsichtlich dessen, was uns und dem anderen eigen ist, auch der Welt eines jeden eigen ist. Die Assimilation eines Teils des anderen lässt uns eine genaue Wahrnehmung des Ortes, an dem wir uns aufhalten, verlieren. Infolge dessen bewahrt keine Umgebung den wirklichen Abstand zwischen Lebewesen und Dingen. Und der Hintergrund ihres Wohnens und ihrer Relation zueinander kommt einer illusorischen Konstruktion gleich, die sie zum Ruin führt.

Die Nähe zum anderen, oder genauer mit dem anderen, wird in der Möglichkeit entdeckt, mit ihm oder ihr eine gemeinsame Welt zu erarbeiten, die nicht die Welt zerstört, die jedem eigen ist. Diese gemeinsame Welt ist immer im Werden. Das Lebendige, insbesondere das menschlich Lebendige, ist nicht auf eine Sache zu reduzieren. Es existiert nicht ein für alle Mal, weder in sich selbst noch dem anderen oder der Welt gegenüberstehend. Wenn wir es als eine Sache betrachten, kommt sein Werden einem Verfall gleich. Und das, worin es eigentlich menschlich war, verschwindet: ein Werden, zum Teil determiniert und gesteuert durch ein Selbst. Ein Werden, das sicher auch durch den anderen modifiziert ist. Aber eher als von Flugbahnen zu sprechen, die sich im Unendlichen kreuzen, von Einschnitten des einen oder anderen als Resultat einer Ausbreitung räumlicher Nähe, eher als von Spuren zu sprechen, die einen Übergang bahnen, wäre es besser, meine ich, von einer Konstruktion der Eröffnungen zu sprechen, die bewusst für den Zugang zum anderen errichtet werden – also Schwellen.

An den Rändern unseres Wohnens werden die Schwellen die Begegnung mit dem anderen vorbereiten: Schwellen im Horizont einer Welt, die sowohl erlauben sie zu verlassen als auch dort einen Gast zu empfangen, Schwellen auch am Rand

des Selbst, falls es möglich ist, die beiden zu unterscheiden. Solche Öffnungen zu errichten erfordert Aktivität wie auch Passivität: eine unserer abendländischen Tradition wenig bekannte Ökonomie, die die Begegnung mit dem anderen uns zwingt zu entdecken, sie zu kultivieren. Es wird sich nicht mehr bloß darum handeln zu existieren oder zu sein, indem wir uns bemühen, den anderen und die Dinge sein zu lassen, sondern unsere Suche nach Existenz und Sein in jedem Augenblick auch mit der zu verbinden, die uns sein lässt. Dieser Weg der Hingabe wird in der Beziehung zur Natur, aber auch zum anderen stattfinden. Uns dem Beitrag anzuvertrauen, den seine Alterität uns liefern wird, ihn bereitwillig aufzunehmen bis zu einer Selbstveränderung, ohne jedoch auf uns selbst zu verzichten – ist etwas, zu dem die Schwelle uns Zugang geben muss. Sich öffnend für die Gastfreundschaft dank einer Arbeit daran, was uns angemessen ist, einer inneren Sammlung.

Den Weg wagen

Wenn der Raum und der Zwischenraum in uns selbst, in unserem Wohnen bewahrt und kultiviert werden muss, eröffnet das Erreichen der Grenzen unseres Selbst, unserer Welt neue Räume – die noch unberührt oder zu entziffern sind. Dorthin können wir uns allein wagen und versuchen, sie uns anzueignen, sie uns zu eigen zu machen. Aber wenn die Schwelle im Hinblick auf die Begegnung mit dem anderen errichtet worden ist, wird zweifellos jenseits dieser Schwelle sein Ruf auf den unsrigen treffen, neue Wege in offenen Räumen markierend.

Ist die Schwelle erst einmal errichtet, die zu überschreiten wir akzeptieren, gilt es den Weg oder die Wege zu entdecken, die zum anderen führen. Diese Aufgabe erfordert, auf die Anziehung zu hören, die uns veranlasste, aus unserem eigenen Wohnen hinauszutreten. Besteht die Anziehung fort, wenn