

Werner Stegmaier

Der Umsturz der ethischen Orientierung des Menschen.
Kommentar zu TI, Abschnitt III 3: Antlitz und Ethik

1. Levinas' phänomenologische Freilegung der Erfahrung des Von-Angesicht-zu-Angesicht

Die Freilegung der Beziehung von Antlitz oder, weniger pathetisch, Gesicht (*visage*) und Ethik gilt als Levinas' bedeutendste philosophische Errungenschaft. Zu Recht: Sie verändert die ethische Orientierung des Menschen und darüberhinaus die Philosophie von Grund auf. Levinas' erstes Hauptwerk *Totalität und Unendlichkeit* (*Totalité et infini*, eigentlich *Totalität und Unendliches*), dem er den Untertitel *Versuch über die Exteriorität* (*Essai sur l'extériorité*) gab, erreicht hier seine Kernthese, die unvermeidliche *Orientierung* des Seins ‚vom Ich selbst aus‘ zum ‚Andern‘ hin (*l'orientation inévitable de l'être, à partir de soi' vers ‚Autrui‘*) oder kurz: die Orientierung des Ich zum Andern (*l'orientation de Moi vers Autrui*). Die Orientierung des Seins vom Ich selbst, dem *Ego* des *cogito*, aus war die Grundorientierung der modernen europäischen Philosophie, der Descartes Bahn gebrochen hatte. Levinas bricht sie bei Descartes selbst mit einer Erfahrung auf, die in der hebräischen Bibel immer wieder stark gemacht wird und der Levinas im Anschluss an die moderne Phänomenologie Husserls neue und durchschlagende Evidenz verschafft, dem Blick in das Gesicht des Andern, dessen Bedeutung Descartes mit seiner Idee des Unendlichen vorgezeichnet habe.

Levinas hat damit Grundzüge der Orientierung des Menschen, vor allem seiner ethischen Orientierung, freigelegt. Seine Philosophie trägt zur kritischen Klärung der Bedingungen der Möglichkeit des Sich-Orientierens überhaupt bei. Indem er Jahrtausende lang unerkannte Begrenzungen des europäischen Denkens überwand, in Heideggers Sprache ‚destruierte‘, rückte er das Sich-Orientieren in ein so neues Licht, dass seine Umorientierungen philosophisch noch immer befremdlich wirken. Sie sind jedoch durchaus plausibel zu machen.¹ Wir bereiten die Verdeutlichung des Textstücks „Gesicht und Ethik“ (*Visage et Éthique*) mit einer Erläuterung von Levinas' philosophischen Destruktionen vor.

1.1. Überwindung des Spekultativen

Für alles Denken und Handeln wurde im Hauptstrom der europäischen Philosophie mehr

¹ Vgl. zur Interpretation von Levinas' Werk im Ganzen W. Stegmaier, *Levinas*. Reihe Meisterdenker, Freiburg, Basel, Wien 2002, Neuausgabe unter dem Titel: *Levinas zur Einführung*, Hamburg 2010.

oder weniger akzentuiert und emphatisch Freiheit vorausgesetzt. Freiheit zeigt sich nicht als solche und kann dem Handeln nur unterstellt werden; darum blieb sie philosophisch umstritten. Kant wies sie schließlich als bloßes Postulat aus; Fichte gab ihr eine selbstbezügliche Begründung (auch wer in Frage stellt, frei zu sein, muss dazu schon frei sein), Nietzsche entlarvte das selbstbezügliche Postulat als Voraussetzung für Schuldzuweisungen an andere (schreibt man dem Überlegenen Freiheit zu, kann man ihn moralisch nötigen, von seiner Überlegenheit abzulassen; die Unterstellung der Freiheit dient der Anklage des Andern²). Danach ist Freiheit nichts Metaphysisch-Unbedingtes, sondern kommt unter bestimmten Bedingungen, in einer konkreten Situation ins Spiel. Levinas geht davon nun aus, kehrt den Sinn der Freiheit aber um. Nicht ich wende mich aus freier Entscheidung dem Anderen zu, sondern es ist der Andere, der mich zur Entscheidung nötigt, mich ihm zuzuwenden, und auch er nicht durch eine freie Entscheidung, sondern durch seine bloße Not, die mir vor Augen kommt, die Not, die sich in seinem gegen Zuschreibungen und Anklagen schutzlosen Gesicht zeigt. Nicht ich noch er, seine Not wendet mich ihm zu. Nach Begriffen der Metaphysik ist die Not eines Einzelnen zufällig, kontingent, und so wird, für Levinas wie schon für Nietzsche,³ auch meine Freiheit kontingent. Sie entspringt der jeweiligen Situation, als Antwort auf die Not eines konkreten Individuums in seiner konkreten Situation, und wird zur Verantwortung für sie. Diese Verantwortung setzt für Levinas wie schon für Kant Freiheit voraus. Sofern ich aber zu ihr genötigt werde, wird die Freiheit paradox. Paradoxien sind für ein metaphysisches Denken, soweit es sich logisch zu begründen versucht, Zeichen dafür, dass falsch gedacht wird. Die alltägliche Orientierung hingegen ist geübt im Umgang mit Paradoxien und stört sich an ihnen nicht.⁴ Levinas hat Mut zu ihnen und macht sie aus Hindernissen zu Mitteln des Denkens.⁵

1.2. Überwindung des Prinzipiellen

Freiheit, die auch eine Freiheit des Denkens ist, wurde und wird vor allem als Freiheit zu moralischem Handeln verstanden, dieses Handeln aber an Prinzipien gebunden, die es einsehen und denen es folgen soll. Solche Prinzipien sollen für alle gleich, also unabhängig von den unterschiedlichen Ausstattungen und Situationen der Einzelnen gelten. Aber es ist kein genereller und beliebiger Anderer, der mich zu moralischem Handeln nötigt, sondern immer ein bestimmter Anderer in seiner Not, und jede Not kann zu anderem nötigen. Moralische Situationen sind nie gleich. Generelle moralische Prinzipien verlieren in

2 Vgl. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, bes. I 13 und II 4.

3 Zu Levinas' Verhältnis zu Nietzsche vgl. W. Stegmaier, „Levinas' Humanismus des anderen Menschen – ein Anti-Nietzscheanismus oder Nietzscheanismus?“, in: W. Stegmaier, D. Krochmalnik (Hg.), *Jüdischer Nietzscheanismus*, Berlin, New York 1997, S. 303-323, und S. Pfeuffer, *Die Entgrenzung der Verantwortung. Nietzsche – Dostojewskij – Levinas*, Berlin, New York 2008.

4 Vgl. W. Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, Berlin, New York 2008, S. 9-13 und 776 f.

5 Vgl. N. Luhmann, „Sthenographie und Euryalistik“, in: H. U. Gumbrecht, K. L. Pfeiffer (Hg.), *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie*, Frankfurt/M. 1991, S. 59: „Über Nietzsche und Heidegger bis zu Derrida hat sich inzwischen ein ganz anderer Umgang mit Paradoxien eingebürgert. [...] Die Paradoxien werden nicht vermieden oder umgangen, sondern vorgeführt. Sie werden mit Hingebung zelebriert. Sie werden in einer wie immer verdrehten Sprache zum Ausdruck gebracht.“

konkreten Situationen darum ihre Bedeutung; sie reichen, worauf Kant ausdrücklich hingewiesen hatte, niemals zum Konkreten hin.⁶ Und sofern in der europäischen Philosophie vielfältige moralische Prinzipien plausibel begründet worden sind, einander aber ausschließen, sind auch sie paradox: Sie werden, wenn überhaupt, von unterschiedlichen Individuen in unterschiedlichen Situationen gegenüber unterschiedlichen Anderen unterschiedlich, also kontingent und prinziplos zur Geltung gebracht. Levinas setzt darum statt bei abstrakten moralischen Prinzipien bei konkreten individuellen oder genauer: inter-individuellen Situationen an.

1.3. Überwindung des Theoretischen

Die Formulierung und Anwendung unbedingter Prinzipien setzt einen theoretischen Standpunkt voraus, d.h. einen ebenfalls unbedingten Standpunkt jenseits aller konkreten Lebensbedingungen. Sofern auch Theoretiker stets unter konkreten Lebensbedingungen stehen, bleibt ihr theoretischer Standpunkt ein nur gedachter oder fiktiver. Ein Ethiker, der ihn einnimmt, nimmt sich damit aus dem ethischen Geschehen aus und objektiviert das Ethische als theoretischen Gegenstand. Damit wird die Ethik teilnahmslos, indifferent gegen das Ethische und dadurch, worauf Kierkegaard schon im Blick auf die Religion aufmerksam gemacht hatte,⁷ wiederum paradox. Einen theoretischen Standpunkt einzunehmen und dabei das Geschehen zugleich beobachten und sich aus ihm heraushalten zu können, war, so Levinas in einer seiner bedeutendsten *Lectures talmudiques*, „La tentation de la tentation“, die größte Versuchung der europäischen Philosophie.⁸ Levinas antwortete darauf mit dem Begriff der Nicht-Indifferenz. Er enthält eine doppelte Negation, die nicht logisch zur Bejahung wird. Indifferenz ist logisch, als Nicht-Unterscheidung, die Negation der Differenz der individuellen Situation, ethisch dagegen Gleichgültigkeit gegen sie. Logisch-theoretische Unterscheidungen sind für alle und alles *gleich gültig*, und sie machen dadurch alle und alles ethisch *gleichgültig*. Die zweite Negation *Nicht-Indifferenz* negiert nicht die Gültigkeit logisch-theoretischer Unterscheidungen, ohne die eine Gesellschaft nicht bestehen kann, sondern die ethische Gleichgültigkeit ihrer Anwendung. Sie wird auffällig, wenn man dem Andern unmittelbar gegenübersteht und in sein Gesicht sieht, im Von-Angesicht-zu-Angesicht: Man kann vor dem Gesicht eines Andern nicht gleichgültig sein.⁹

1.4. Überwindung des Definitiven

6 Vgl. I. Kant, „Metaphysik der Sitten“, in: Akademie-Ausgabe, Bd. VI, S. 390. Die konkreten Beispiele, die Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und in der *Kritik der praktischen Vernunft* für die Anwendung des kategorischen Imperativs, des bestbegründeten moralischen Prinzips der europäischen Philosophie, gibt, sind notorisch umstritten geblieben.

7 Vgl. E. Levinas, „Kierkegaard. Existence et éthique“ [1963], in: E.L., *Noms Propres*, Montpellier 1976, S. 77-87, und in der Literatur zuletzt M. Westphal, *Levinas and Kierkegaard in Dialogue*, Bloomington, Ind. 2008, A. Simmons (ed.), *Kierkegaard and Levinas. Ethics, politics, and religion*, Bloomington, Ind. 2008.

8 E. Levinas, *Quatres lectures talmudiques*, Paris 1968, S. 67-109, deutsch: *Vier Talmud-Lesungen*, aus dem Frz. übers. v. Frank Miething, Frankfurt/M. 1993, S. 57-95.

9 Vgl. B. Liebsch, „Menschheit und radikale Anderheit: Levinas“, in: B. Liebsch, *Moralische Spielräume. Menschheit und Anderheit, Zugehörigkeit und Identität*, Göttingen 1999, S. 42-50.

Das Von-Angesicht-zu-Angesicht ist für Menschen die spannungsvollste Situation, die umsichtigste Orientierung erfordert. Jeder kann jederzeit eine Gefahr für den Anderen sein, ihm im äußersten Fall den Tod bringen. In der hebräischen Bibel ist das Von-Angesicht-zu-Angesicht in prägenden Beispielen präsent, zunächst in Jakobs Ringen mit Gott, dann in seiner anschließenden Wiederbegegnung mit seinem Bruder Esau (Gen 32-33), später in Moses Schutz vor dem Anblick des Angesichts Gottes in seinen Unterredungen mit ihm (Ex 32-34).¹⁰ In der europäischen Philosophie wurde die Situation des Von-Angesicht-zu-Angesicht dagegen bisher übergangen. Sie bestand auf dem Begriff, und ihr Begriff vom Begriff bestand darin, dass er seinen Gegenstand möglichst eindeutig festzulegen, zu definieren hat. Als definierter theoretischer Begriff wurde er lange als an sich wahr vorausgesetzt, so dass niemand für ihn verantwortlich war; das blieb auch so, nachdem die Voraussetzung skeptisch (Hume) oder kritisch (Kant) ausgesetzt worden war. Begriffe dienen in der Orientierung dazu, etwas oder jemanden zu identifizieren und für Zwecke verfügbar zu machen; je definitiver sie sind, desto durchgreifender kann die Verfügung werden, bis hin zur Vernichtung Anderer nach einem Begriff von ihrem Wert oder Unwert (Hitler). Levinas hat, gezeichnet von der Erfahrung der Shoah, im zugreifenden Begriff eine Gewalt erkannt, die Menschen töten kann – und in schutzlosen und alle zugreifenden Begriffe abwehrenden Gesicht des Anderen das Letzte, das dieser Gewalt widerstehen könnte. Hier setzt das zu kommentierende Textstück ein.

2. Levinas' Umsturz der ethischen Orientierung aus der Erfahrung des Von-Angesicht-zu-Angesicht: Kommentar zu TI, III B: Antlitz und Ethik

Levinas zu lesen hat etwas von Wellenreiten: Fast jeder Satz eine starke These, die hohe Wellen in weite Gebiete der Philosophie hineintreibt, um dann rasch von den nächsten Thesen und ihren Wellenschlägen überspült zu werden. Wellenberge schäumen glitzernd auf, anderes gerät unter ihnen aus dem Blick, Wellen brechen sich aneinander und laufen übereinander zurück. Was immer neue Wiederholungen in Levinas' Text zu sein scheinen, sind meist Rückläufe früherer auf neue Thesen.¹¹ Die erhabene, hoch aufwogende, nie sich erschöpfende, aber immer deutlich konturierte Schreibweise ist sichtlich nicht dem gängigen wissenschaftlichen Stil und seiner pedestrischen logischen Argumentation verpflichtet, sondern gerade darauf angelegt, deren Selbstsicherheit in ihren scheinbar selbstverständlichen Voraussetzungen zu erschüttern und eine andere Fahrt in neue philosophische Tiefen und Höhen aufzunehmen.

Levinas gibt auf diesem Gedankenmeer aber auch weithin sichtbare Orientierungszeichen, zieht, auch im hier zu interpretierenden Textstück, große Autoritäten der philosophischen Tradition wie Platon, Aristoteles, Descartes, Spinoza,

¹⁰ Levinas macht von diesen Beispielen meines Wissens keinen Gebrauch. Seine Beispiele sind der russischen Literatur entnommen. Vgl. Stegmaier, Levinas zur Einführung, S. 138-151.

¹¹ J. Derrida, „Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas“ [1964], in: J.D., *L'écriture et la différence*, Paris (Éditions du Seuil) 1967, S. 117-228, hier S. 124, Anm., deutsch: „Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas“, in: J.D., *Die Schrift und die Differenz*, übers. v. R. Gasché, Frankfurt/M. 1976, S. 121-235, hier S. 129, Anm., hat von „der ununterbrochenen Beharrlichkeit des Wellenschlags gegen einen Strand“ gesprochen.

Leibniz, Kant, Hegel, Nietzsche, Bergson, Husserl, Merleau-Ponty heran und setzt sich mit ihnen auseinander. Im Mittelpunkt stehen Descartes und Husserl,¹² Hegel, dessen Philosophie Levinas vor allem mit Universalität und Totalität verbindet,¹³ ist der stärkste Gegner, und im Hintergrund ist immer ein heideggersches Rauschen hörbar. Mit gleicher Autorität taucht aber auch die jüdische Tradition mit dem Talmud auf, der Levinas immer verpflichtet geblieben ist,¹⁴ so sehr, dass man ihm eine „phänomenologische Theologie“ vorwerfen konnte.¹⁵ Wir können seinen Anschlüssen an die philosophische und jüdische Tradition hier nicht näher nachgehen und müssen uns stattdessen darauf konzentrieren, die gedankliche Grundströmung von Levinas' Text deutlich zu machen. Richtungweisend ist darin die Umorientierung des philosophischen Denkens überhaupt. TI ist dabei nicht der letzte Stand. Derrida hat Levinas in seiner Umorientierung noch einmal weitergetrieben; das Ergebnis war AQ.

2.1. Unendlichkeit: Erfahrung des Über-sich-hinaus-gezogen-Werden des Denkens

Levinas setzt in den ersten Abschnitten unseres Textstücks,¹⁶ um die Erfahrung des Von-Angesicht-zu-Angesicht (weniger pathetisch: *face-à-face*) phänomenologisch-philosophisch zu erschließen, mit dem Unendlichen (*infini*) ein. Das Gesicht (*visage*) sieht man und kann es doch, wenn man einen Andern unmittelbar vor sich hat, nicht einfach ansehen: Sieht man, wie man sagt, *in'* das Gesicht eines Andern, so *sagt'* das Gesicht etwas, ohne in Worten zu sprechen, und sagt das so, dass man, ganz unwillkürlich, in der Regel den Blick rasch abwenden muss (augenärztliche Blicke ausgenommen); selbst liebevolle Blicke in die Augen des Andern hält man nur kurz aus. Während man Anblicke sonst meist ruhig auf sich beruhen lassen kann, ist man bei einem Gesicht, in das man sieht, genötigt, auf es zu reagieren. Das Gesicht eines Andern provoziert mit dem ersten Augen-Blick eine stumme Kommunikation, in der man versucht, sich auf den Andern einzustellen und herauszufinden, wie man sich zu ihm zu verhalten hat. Das kann dann eine mehr oder weniger wortreiche Kommunikation auslösen, in der man, wie ausweichend und verdeckend auch immer, verarbeitet, was man in diesem Gesicht gesehen, was es *gesagt'* hat. Die Spannung, in die es den versetzt hat, der in es gesehen hat, entspannt sich dann wohl, kann sich aber mit dem nächsten Augen-Blick wieder anspannen und noch steigern.

Levinas hat erkannt, dass die Sinnlichkeit (*sensibilité*) dieses Sehens sich nicht mit der

12 Vgl. S. Strasser, „Emmanuel Levinas: Ethik als Erste Philosophie“, in: B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M. 1983, S. 218-265; J.-L. Marion (Hg.), *Lévinas et la phénoménologie*, Paris 2001.

13 Vgl. J. Simon, „Ende der Herrschaft? Zu Schriften von Emmanuel Levinas in deutschen Übersetzungen“, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 10.1 (1985), S. 25-48, und B. Keintzel, B. Liebsch (Hg.), *Hegel und Levinas: Kreuzungen, Brüche, Überschreitungen*, Freiburg 2010 (Simons Beitrag ist dort wiederabgedruckt).

14 Vgl. W. Stegmaier, „Philosophie und Judentum nach Emmanuel Levinas“, in: W. Stegmaier (Hg.), *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, Frankfurt/M. 2000, S. 429-460.

15 B. Liebsch, „Verrat am Versprechen der Phänomenologie?“. Nachwort zu: D. Janicaud, *Die theologische Wende der französischen Phänomenologie* (Hg. M. Gutjahr), Wien 2014, S. 194. Vgl. S. Trigano, D. Cohen-Levinas (Hg.), *Levinas et les théologies*, Paris 2007. Levinas selbst hat strikt zurückgewiesen, Theologie zu betreiben.

16 Zitate daraus werden wir nicht mit Seitenangaben nachweisen, aber, wo sinnvoll, durch die originalen französischen Begriffe ergänzen.

traditionellen Konzeptualisierung des Sehens als eines distanzierendes Beobachtens abtun lässt. Er hat dazu im vorausgehenden Abschnitt „Antlitz und Sinnlichkeit“ (*Visage et sensibilité*) die klassische philosophische Unterscheidung von Vernunft (bzw. Verstand) und Sinnlichkeit kritisch destruiert. Die Abscheidung der Sinnlichkeit sollte die Vernunft davon ‚reinigen‘, dass alles für jeden und in jedem Augenblick immer anders, also perspektivisch und zeitlich erscheint, und frei machen für ein immer gleiches Allgemeines und damit allgemein Gültiges, ein *a priori*, das man nur denken kann. So hat Levinas auch noch die kantische Unterscheidung der ‚Form‘ des Verstandes vom ‚Inhalt‘ der Sinnlichkeit und die husserlsche Unterscheidung der ‚Intention‘ von ihrer ‚Erfüllung‘ als bloße Konstruktionen durchschaut und ihnen die Erfahrung des Genusses (*jouissance*) in aller sinnlichen Wahrnehmung entgegengesetzt: Der Genuss lässt sich nicht als bloßes Füllsel des Denkens abscheiden, seine Würdigung erfordert eine andere Begrifflichkeit. Levinas hat sich diese Begrifflichkeit in seiner Auseinandersetzung mit großen Vorgängern – hier außer Husserl und Kant vor allem Platon und Heidegger – erarbeitet und ist dabei zum bloßen ‚es gibt‘ (*il y a*), dem unbestimmten Gegebensein vor seiner begrifflichen Bestimmung vorgestoßen, das wohl unablässig zu seiner Bestimmung animiert, dabei aber unerschöpflich bestimmbar bleibt. Es ist insofern ein Unendliches, Unbegrenztes, nicht Abzugrenzendes im Sinne des frühgriechischen *ápeiron*, das sich die Philosophie seither zu begrenzen bemüht hat – und an dem man sich doch in jedem sinnlichen Genuss ohne Sorge um Begrenzungen einfach freut. Ein solcher Genuss spielt immer auch beim Blick in das Gesicht eines Andern mit; hier zeigt sich jenes letztlich unbestimmbare *il y a* am unabweisbarsten und lässt sich am wenigsten übergehen; manchmal erschrocken, aber meist freudig sieht und erkennt man ein Gesicht, ohne es definieren zu können. Das Definieren-, das Begrifflich-Zugreifen-Wollen und -Können läuft an ihm auf.

Im Rahmen einer philosophischen Auseinandersetzung bleibt nichts anderes, als auch die teils genussvolle, teils verstörende Erfahrung des *face-à-face* und des darin sich zeigenden nicht-begrifflichen *il y a* begrifflich zu fassen. Hier hat Derrida dann vor allem eingehakt: Wenn Begriffe Gewalt ausübten, so auch Begriffe des Nicht-Begrifflichen auf dieses Nicht-Begriffliche; er nennt sie die ontologische Gewalt (*violence ontologique*).¹⁷ Levinas macht selbst schon darauf aufmerksam, indem er die Begriffe bewusst paradoxiert – und dabei an eine paradoxe Erfahrung des begrifflichen Denkens mit sich selbst anschließt, die er gerade bei Descartes entdeckt, der alle Philosophie auf die selbstbezügliche Gewissheit des rein begrifflichen Denkens stellen wollte. In seiner III. *Meditation über die Erste Philosophie* hat Descartes einen komplexen Beweis des Daseins Gottes entwickelt, der sonst als schwer nachvollziehbar gilt. Levinas greift daraus nur einen Gedanken heraus. Er hat ihn zunächst in einer Abhandlung von 1957 „Die Philosophie und die Idee des Unendlichen“¹⁸ ausführlich interpretiert und in TI zuvor noch einmal zusammengefasst.¹⁹

Descartes hatte in seinem Übergang vom ‚Sein‘ zum ‚Bewusstsein‘ alles Seiende als Ideen oder Vorstellungen des seiner selbst bewussten Ich gedacht, als, so Levinas, ‚*Reflexe*‘

17 Derrida, *Gewalt und Metaphysik*, S. 196/203.

18 DEHH, S. 165-178/SpA, S. 185-208.

19 TI, S. 18-23/59-66.

eines Ich, das sie denkt. In der III. Meditation zeige sich, dass das nicht ausreicht. Während Descartes dabei sei, dem Denken Autonomie zu sichern, indem er es methodisch auf einem unerschütterlichen Fundament rekonstruiert, gerate er an die Idee des Unendlichen. „Nun will ich“, schreibt Descartes dort einleitend, „noch sorgfältiger Umschau halten, ob nicht vielleicht doch noch etwas anderes in mir ist, das ich bisher nicht berücksichtigt habe.“²⁰ Er findet ‚in sich‘ die Vorstellung eines allmächtigen und allgütigen Gottes vor, dessen Denken gegenüber seinem eigenen begrenzten, endlichen Denken unbegrenzt, unendlich ist. Ob es diesen Gott auch außer seiner Vorstellung gibt, lässt sich zunächst nicht sagen. Für unzweifelhaft hält Descartes nur, dass eine solche Idee mit einem solchen Inhalt nicht von ihm, sondern nur von jenem überlegenen Denken selbst stammen kann und also von einem Seienden, das von seinem ‚Reflex‘ im Ich unterschieden ist. Während das endliche Denken sich ohne weiteres alles übrige Endliche aus sich selbst klar machen könne, sei das, so Descartes, bei jenem Unendlichen nicht möglich. Dessen Idee müsse darum die Wirkung einer mächtigeren Ursache außer dem Ich, nämlich jenes Unendlichen selbst sein. Also müsse Gott, dessen Vorstellung er in seinem Bewusstsein vorfinde, auch außer seinem Bewusstsein existieren. Das Bewusstsein hat es, so versteht das Levinas, mit einer Vorstellung zu tun, die es überschreitet, transzendiert. Es ist die Vorstellung eines Anderen, Jenseitigen, dessen Andersheit (*altérité*) oder Exteriorität (*extériorité*) sich nicht tilgen lasse. Das Denken werde durch sie, ohne es zu wollen oder auch nur wollen zu können, über sich hinausgezogen.

Descartes kommt es auf seinen Gottesbeweis an, dessen Haltbarkeit oft in Frage gestellt worden ist. Levinas kommt es nicht auf den Gottesbeweis und auch nicht auf dessen Haltbarkeit an, sondern allein auf jenes Über-sich-hinaus-gezogen-Werden des Denkens, das er in ihm entdeckt hat und das *er* nun Transzendenz (*transcendance*) nennt. Die Philosophie dieser Transzendenz sei die eigentliche Metaphysik, die nicht mit der alten Metaphysik überholt, sondern gerade durch deren Überholung neu möglich geworden sei. In ihr verändert sich, so Levinas, zunächst der Begriff des Denkens. Er versteht Descartes' Erfahrung der Idee des Unendlichen so, dass das Denken mehr denkt, als es denkt (*pensée qui pense plus qu'elle ne pense*),²¹ darin nämlich, dass es in der von ihm vorgefundenen Idee des Unendlichen etwas denkt, das es nicht von sich aus nicht hätte denken können und kann und von dem es doch so fasziniert ist, dass es sich von ihm über sich hinausziehen lässt. Das Denken wird damit zum Begehren (*désir*). Levinas verschiebt das Begehren, das als physisch gilt, zum meta-physischen Begehren, das Unendliche als das absolut Andere denken zu wollen,²² und radikalisiert auf der andern Seite den Empirismus, der alles Transzendente abweist und alles Logische in Zweifel setzt, zum Erfahren-Wollen eines jenseits des logisch Bestimmbaren ausschließlich Erfahrbaren (*empirisme radical*).

20 Descartes, *Meditationes de prima philosophia / Meditationen über die Grundlagen der Philosophie* (Hg. L. Gäbe), Hamburg 1959, S. 61.

21 DEEH, S. 174 / SpA, S. 201.

22 Der Gedanke eines metaphysischen Begehrens geht auf Aristoteles zurück, nach dem das Sein des göttlichen Wesens (*ousía*), des unbewegten Bewegers (*hò ou kinoúmenon kineî*), von den übrigen Wesen (*ousíai*) gedacht (*noetón*) und damit zugleich erstrebt (*orektón*) und geliebt (*erômenon*) wird und sie auf diese Weise bewegt (Aristoteles, *Metaphysik*, Buch XII, Abschn. 6 u. 7). Levinas schließt dagegen vornehmlich an Platons *épékeina táes ousías*, dem Jenseits der *ousía*, dem Hinausweisen des Seins-Denkens über sich selbst, an.

Levinas nimmt bei Descartes ernst, was oft nur als taktische Reverenz gegenüber der Theologie angesehen wurde: dass die Erfahrung des Denkens, über sich selbst hinausgezogen zu werden, Verwunderung und Bewunderung (*admirari*) und schließlich Anbetung (*adorare*) dieses Unendlichen hervorruft.²³ Und so kann er, Descartes' und seine eignen Überlegungen zusammenschließend, sagen: Gott *ist* der Andere (*Dieu, c'est l'Autre*) – sofern nämlich beide ein Unendliches im genannten Sinn sind und darin füreinander eintreten können. Gott in seiner absoluten Andersheit darf so wenig wie der Andere in *seiner* Andersheit als bloß anderer Gegenstand des Denkens und das Unendliche damit wieder als Endliches verstanden werden. Levinas spielt die Unterscheidung des Endlichen und Unendlichen bei Kant, Hegel und Heidegger durch; wir müssen das auf sich beruhen lassen. Ausschlaggebend für seine Überlegungen ist das Überfließenwerden des endlichen Denkens durch seinen Inhalt (*débordement de la pensée finie par son contenu*) oder der unaufhörliche Überschuss (*surplus incessant*) des Unendlichen über das Endliche. Darin entfremde sich das Denken sich selbst, werde durch sich selbst überrascht und lerne so, an seiner Macht über sich, seiner Autonomie zu zweifeln. Phänomenologisch lasse sich das eben am *face-à-face* aufweisen.

Levinas fasst die phänomenologische Erfahrung, dass das Gesicht des Anderen, in das man blickt, sich begrifflich nicht fassen lässt, begrifflich so, dass es die Begriffe, die es unwillkürlich fassen wollen, zurückweist (*refus*): Die begrifflichen Unterscheidungen (*différences*) prallen an ihm ab, seine Andersheit (*altérité*) leiste Widerstand (*résistance*) gegen sie. Es behaupte eine absolute Differenz (*différence absolue*), die nicht aus der logischen Spezifizierung einer Gattung komme, und bleibe insofern unendlich fremd (*infiniment étrange*). Dies bringt Levinas wiederum auf den religiösen Begriff der Epiphanie (*épiphane*), des Erscheinens Gottes. In der Epiphanie drückt sich kein Sein aus, das es zuvor schon gab, sie durchbricht gerade die Vorstellung von einem vorgegebenen Sein. Es wird etwas Thema (*thème*), nicht mehr. Ein Thema regt einen Diskurs (*discours*) an, bringt zum Sprechen (*parole*), legt aber nicht schon fest, was zu sagen ist, lässt jedem Spielräume für eigene Beiträge und ein eigenes Verständnis der Beiträge Anderer. Man kann sich dem Andern und auch den Andern als Thema darstellen, aber beide gehen nicht darin auf. In ihrer Beziehung können sich Andere jedem Thema entziehen und vor allem dem, sich selbst zum Thema machen zu lassen. Darin zeige sich, so Levinas erneut mit einem religiösen, die gewohnte philosophische Sprache überschreitenden Begriff, die Heiligkeit (*sainteté*) des Anderen.

2.2. Ursprung des Ethischen in der Erfahrung des Von-Angesicht-zu-Angesicht

Die Beziehung zum Unendlichen ist darum eine ethische Beziehung (*relation éthique*). Levinas erschließt von ihr aus das Ethische neu, jenseits aller Normen und Prinzipien der Vernunft, als ethische Unverletzlichkeit des Anderen (*inviolabilité éthique de l'Autrui*). Der Andere ist, noch vor seiner rechtlichen Absicherung durch Menschenrechte, eben darin ethisch unverletzlich, dass sein bloßes Gesicht die moralischen Begriffe und Urteile seiner Gegenüber zurückhält und in Frage stellt und damit als übergriffige Gewalt (*violence*)

²³ Descartes, *Meditationes*, S. 96, in lateinischer Sprache zitiert von Levinas TI, S. 187/306.

spürbar macht. Indem diese tiefere ethische Beziehung sich vor die logische Kennung und moralische Bewertung stellt, entzieht sie der Ethik im klassischen Sinn als Formulierung und Begründung von Prinzipien, Normen und Werten des Verhaltens gegenüber Andern den Boden. Das Ethische liegt dann im Nicht-Aufgehen im Begriff, in dem, was sich dem Begriff entzieht oder traditionell als Begriff begriffen wurde. Verwendet man die herkömmlichen Begriffe weiterhin – und das ist, wie auch Derrida zugesteht, kaum anders möglich, wenn man verständlich bleiben will –, werden sie ihrerseits paradox, also unbegreiflich. Levinas fährt fort, sie gezielt zu paradoxieren, insbesondere, wie schon erwähnt, den Begriff der Freiheit (*liberté*), die nun nicht mehr frei ist, frei zu sein: Indem der Andere die Freiheit zur Verantwortung ruft, setzt er sie ein und rechtfertigt sie (*En l'appelland à la responsabilité, il l'instaure et la justifie*). Die Freiheit wird allergisch gegen sich selbst (*allergie*) und empfänglich für die Freiheit des Andern: Durch solche Paradoxierungen des Denkens und Begreifens wird eine Situation (*situation*) geschaffen für die Aufnahme, den Empfang des Gesichts (*accueil du visage*), wird jenseits des Begreifens erst der Widerstand des Gesichts gegen sein Begriffen-Werden entdeckt.

Dass der Widerstand ohne Gewalt das ursprünglich Ethische ist, lässt sich wieder am Begriff Gottes deutlich machen. In der philosophischen Tradition war Gott der absolut Andere eben darin, dass, auch wenn alles aus ihm begriffen werden sollte, er selbst nicht begriffen werden konnte und nach der hebräischen Bibel auch nicht begriffen werden durfte. Versuchte man diesen unbegreiflichen Gott dennoch zu begreifen, wurde er zu einem bloßen Prinzip (der Schöpfung, der Allmacht, des Allwissens, des Guten usw.) und verlor dabei sein Gesicht, mit dem er Mose begegnet war, in das Mose aber nicht sehen konnte, wenn er mit dem Leben davonkommen sollte (Ex 33, 11-20). Der philosophische und moralische Gott war zu einem Gott ohne Gesicht (*un dieu sans visage*) geworden.²⁴ Levinas ruft den alten Gott auf, um die uralte Erfahrung der Andersheit des Andern beim Blick in sein Gesicht aus ihren philosophischen Verkrustungen zu befreien und neu erfahrbar zu machen.²⁵

Der Ausweg aus dem Nicht-Begreifen-Können und die Alternative zu ihm kann das Töten sein, die vollständige Verneinung des Andern, die sich auch vom Blick in sein Gesicht nicht irritieren lässt. Gerade die Depotenziierung des Denkens im Von-Angesicht-zu-Angesicht kann zur Hilflosigkeit des Tötens, Töten-Müssens, zum Mord verleiten: Der Mord übt Macht aus über das, was der Macht entkommt (*Le meurtre exerce un pouvoir sur ce qui échappe au pouvoir*). So werden auch Macht und Mord paradox, Macht über die Ohnmacht als Ohnmacht der Macht, Mord als Abtötung dessen, was unendlich meine Vermögen überschreitet (*qui dépasse infiniment mes pouvoirs*), als das, was die Macht ohnmächtig macht, was sie paralyisiert (*paralyse*). So wird das schutzlose Gesicht, in das man sieht, paradoxerweise stärker als Macht und Mord – ethisch, nicht physisch: Natürlich bestreitet Levinas nicht die physische Möglichkeit des Mordes, bestätigt sie sogar; denn

24 Dieser Gott war es dann auch, der nach Nietzsche unglaubwürdig geworden und damit ‚tot‘ war (F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Nr. 125 und 343).

25 Nietzsche hat gegen die philosophischen Verkrustungen des „Lebens“ durch Platons „Idealismus“ die Musik aufgerufen, als „Musik des Lebens“: „ein echter Philosoph hörte das Leben nicht mehr, insofern Leben Musik ist, er *leugnete* die Musik des Lebens“ (Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Nr. 372).

der ethische Widerstand des Gesichts kann umso mehr Gewalt provozieren.

Levinas schwächt die Gebotssprache (Du sollst) bewusst zur Orientierungssprache (Du wirst) ab und verstärkt zugleich den Ausdruck (Mord). Danach sagt oder besagt das schutzlose Gesicht des Andern: Du wirst keinen Mord begehen (*Tu ne commettras pas de meurtre*). Es übt einen paradoxen Widerstand aus, den Widerstand dessen, das ohne Widerstand ist – den ethischen Widerstand (*la résistance de ce qui n'a pas de résistance – la résistance éthique*). Darin liege seine unverletzliche Exteriorität (*extériorité inviolable*).

Levinas steht nicht an, das unmittelbar in die Politik, die Frage von Krieg und Frieden zu übertragen. Wie das Ethische nicht mit kämpferischen Begriffen der Weltverbesserung, sondern mit dem paradoxen Widerstand ohne Widerstand im Von-Angesicht-zu-Angesicht, so könnte auch das Politische nicht mit dem Krieg – nach Hobbes mit dem *bellum omnium contra omnes* –, sondern mit dem Frieden beginnen: Der Krieg setzt den Frieden voraus (*La guerre suppose la paix*), die vorgängige und nicht-allergische Gegenwart des Andern (*présence préalable et non-allergique d'Autrui*), die die Gewalt entmächtigt²⁶. Auch der kampflose Friede könnte in der Not der Schutzlosigkeit gründen, deren Anblick eine Übermacht, sei es die der physischen Gewalt, sei es die des begrifflichen Zugriffs, innehalten lässt und ihr auf einen Augen-Blick Gelegenheit gibt, sich an ihr zu brechen.

Das ‚Du wirst keinen Mord begehen‘ fällt so nicht unter die Unterscheidung von wahr und falsch, die Unterscheidung des theoretischen Erkennens: Was könnte daran falsch sein? Stattdessen orientiert es, es beunruhigt (du könntest töten) und beruhigt zugleich (du wirst nicht töten).²⁷ Gegen den Impuls, die Andersheit des Anderen abzutöten, durch physische Gewalt oder durch zugreifende Begriffe, nötigt, verpflichtet es, dem Andern in seiner Schutzlosigkeit beizuspringen und beizustehen, sei es in der persönlichen oder der politischen Dimension. Und das gilt auch für das Reden im Von-Angesicht-zu-Angesicht: Redet jemand, setzt er sich der Aufmerksamkeit und den Angriffen anderer aus, macht sich verletzlich, und dazu zu schweigen, würde dann verletzen. Sprechen verpflichtet zum Eingehen auf das Sprechen (*Discours oblige à entrer dans le discours*). Das Angesprochen-Werden durch die Schutzlosigkeit des Andern einerseits und das Antworten darauf andererseits könnte, so Levinas, tiefer liegen als das objektivierende Aussprechen – und darum das Ethische in seinem alt-neuen Sinn tiefer als das Ontologische, das Sagen, Bestimmen, Feststellen, Begreifen des Seienden. Damit stehen groß angelegte Umorientierungen im Denken des Denkens, der Sprache und der Beziehung zu Anderen überhaupt an, denen sich Levinas in den Abschnitten 3.-8. unseres Textstücks widmet. Wir können sie nun kürzer behandeln.

2.3. Umorientierung im Denken des Denkens

Vor der Sprache, die für ihn im Mittelpunkt steht und die er in AQ noch weiter in den

26 Vgl. B. Liebsch, „Feindschaft aus Verfeindung. Politische Existenz zwischen Gastlichkeit und Vernichtung“, in: B. Liebsch, D. Mensink (Hg.), *Gewalt Verstehen*, Berlin 2003, S. 225-264, hier S. 255-261.

27 Zur Unterscheidung von Beunruhigung und Beruhigung als Grundunterscheidung der Orientierung vgl. Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, S. 162-167, und zuvor Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Nr. 355.

Vordergrund rücken wird, thematisiert Levinas noch einmal das sich als autonom verstehende Denken oder die Vernunft von der Idee des Unendlichen her. Parmenides hatte die europäische Philosophie maßgeblich dadurch geprägt, dass er Denken und Sein miteinander in Entsprechung gebracht hatte: Er dachte Denken auf der einen Seite, Sein auf der andern Seite gleichermaßen als zeitlos, unveränderlich, für alle und immer gleich, so dass beide sich aneinander halten und zusammen einen absoluten Halt geben konnten. Davon zehrte auch Aristoteles' Ausbildung der formalen Logik, die sich auf bloße innere Konsistenz (Widerspruchsfreiheit der Termini), Konsequenz (Folgerichtigkeit der Schlüsse aus den Termini) und Koordination (Vollständigkeit der Bezüge der Termini) stützt, mit Levinas' also eine Totalität bildet, in der sich die Termini ebenfalls wechselseitig festigen und halten. Er nennt das die intelligible Form (*forme intelligible*), in der sich das logische Denken mit sich selbst zusammenschließt, um so *a priori* das ‚wahre‘, nämlich gedachte Sein in einer Logik des Seins (*logique de l'être*) zu manifestieren (*manifestation*). Levinas stellt dem eine Vernunft entgegen, die aus Erfahrung dessen kommt, was auf keine Weise *a priori* ist (*expérience de ce qui à aucun titre n'est a priori*). Er fasst sie als Ausdruck (*expression*) eines Zeugnisses (*témoignage*), nämlich des ethischen Widerstands des schutzlosen Gesichts, das nichts hat, um sich zu beglaubigen, als sich selbst. Hier, nicht erst in der Logik, die es nachträglich zu berichtigen sucht, liege der Anfang des Denkens, des Sprechens und der Verstehbarkeit (*commencement de l'intelligibilité*); danach geht es in der Orientierung zuerst nicht um objektivierte Dinge, sondern um ansprechende Andere. Das unausgesprochene Sprechen des Gesichts ist der Anstoß zum ausgesprochenen Anfang (*initialité*). Levinas bedenkt diesen Anfang wiederum mit einem der stärksten Begriffe der europäischen philosophischen Tradition und denkt ihn wiederum um: den Begriff der *archaé*, des Ursprungs und der Herrschaft, lat. *principium*, Prinzip. Aristoteles hatte mit ihm die Suche der frühgriechischen Philosophen nach dem alles beherrschenden Ursprung der vielfältigen Formen des Seins vergleichbar gemacht. Levinas übersetzt ihn in die modernen Begriffe der Anfänglichkeit (*originalité*), Herrschaftlichkeit (*principauté*) und Souveränität (*souveraineté*) und deutet ihn von der Idee des Unendlichen her neu als einen Befehl (*commandement*), der in der Direktheit des Von-Angesicht-zu-Angesicht (*droiture du face-à-face*) alternativlos ethisch nötig, darin authentisch ist (*authenticité*), für sich selbst garantiert (*se garantir pour soi-même*) oder ein Ehrenwort (*parole d'honneur*) gibt. Im Empfang des Gesichts, formuliert er, öffnet sich der Wille für die Vernunft (*Dans l'accueil du visage la volonté s'ouvre à la raison*). Er will damit einerseits alles Mystische, Dunkle, Vieldeutige vom *face-à-face* abweisen und andererseits das Vernünftige (*raisonnable*) als Klares, Emotions- und Furchtloses, Prosaisches in einem tieferen Sinn freilegen, nicht mehr als allgemeingültige Verständlichkeit, sondern als Unterweisung, Unterrichtung (*enseignement*) in der inter-individuellen Situation des Von-Angesicht-zu-Angesicht. Später, im Abschnitt V.5, nennt er diese *archaé* mit gleichem Recht und darum wiederum paradox An-Archie (*anarchie*), Herrschaft ohne Herrschaft. Mit dieser An-Archie unterläuft und erschüttert er die Selbstsicherheit des sich in seiner Selbstbezüglichkeit absolut gewissen Denkens, wie es Descartes konzipiert hat, bevor er auf die Idee des Unendlichen aufmerksam wurde, macht es, soweit es sich auch seiner moralischen Urteile gewiss glaubt, schuld bewusst (*culpabilité*). Die Idee des Unendlichen macht das Denken

zur Neuorientierung auch der Vernunft fähig.

2.4. Umorientierung im Denken der Sprache

Das ethische Wesen der Sprache (*essence éthique du langage*), das Band zwischen dem Ausdruck und der Verantwortung (*lien entre l'expression et la responsabilité*), geht der Vernunft, wie Levinas sie versteht, voraus, ermöglicht sie erst. Levinas legt es im 4. und 5. Abschnitt unseres Textstücks („Die Rede stiftet die Bedeutung“, „Sprache und Objektivität“) in Begriffen der Gastlichkeit (*hospitalité*) aus, des Einladens zum Sprechen und damit der Aufnahme von Fremdem ins Eigene. Er geht so hinter die traditionelle Instrumentalisierung der Sprache als bloßes Werkzeug des Bewusstseins und des Denkens zurück.²⁸

Um der ethischen Beziehung gerecht zu werden, unterscheidet er Symbol (*symbole*) und Zeichen (*signe*). Zeichen haben nicht, wie gerne angenommen wird, an sich schon Bedeutung, jedenfalls keine hinreichend verständliche Bedeutung, sondern bekommen sie erst in der Situation ihres Gebrauchs, also des Sprechens, und dies am ausdrücklichsten, wenn man dem Andern beim Sprechen ins Gesicht sieht und auf seinem Gesicht gleichsam mitlesen kann, wie die Zeichen bei ihm ankommen, ihn ansprechen oder zur Abwehr veranlassen oder gar verletzen, was sie in diesem Sinn also bedeuten (entsprechend schwer ist es, beim Angesprochen-Werden ein *poker face* zu wahren). In einem Gespräch auf Augenhöhe tastet man sich mit seinen Zeichen in der Regel umsichtig aneinander heran, tastet ab, was man mit ihnen jeweils auslöst. Man verhält sich nach Maßstäben der Gastlichkeit; Gesellschaft ist so stets mit Verpflichtung verbunden (*société et obligation*). Symbol ist in diesem Sinn das von der Bedeutung der Situation der Gastlichkeit, vom unerschöpflichen Überfluss des Unendlichen (*surplus inépuisable de l'infini*) erfüllte Zeichen; die Bedeutung steht hier nicht fest, ist nicht in Lexika zu verzeichnen, sondern bleibt im Fluss. Levinas beschreibt sie als Rinnen des Unendlichen (*ruissellement de l'infini*), Ausfließen der Bedeutung aus dem Gesicht des Andern. Und er belegt auch sie wieder mit einem religiösen Terminus: Das Wort werde darin prophetisch (*prophétique*), es kündige Göttliches an, ohne sich an das üblicherweise Erwartbare zu halten.

Das lässt wiederum die Vernunft weiterdenken. Sie ist dann nicht mehr das, was Einklang zwischen Bewusstseinen (*accord entre consciences*) stiftet, wie man lange glauben wollte. Denn gerade die Bewusstseine sind getrennt, füreinander nicht einsichtig, können nichts voneinander wissen und nur über den Leib in Zeichen miteinander kommunizieren. So aber lässt sich aus Vernunft und Geist, zu dem Hegel die Vernunft weitergetrieben hat, keine Totalität mehr begründen, weder als Totalität eines seiner selbst sicheren, weil über seine Vorstellungen scheinbar verfügenden Bewusstseins noch als Totalität eines nach demselben Modell gedachten Staates. Levinas versteht die Vernunft vielmehr als persönlich, individuell, eine jeweils eigene gegenüber einer jeweils fremden Vernunft.²⁹ Der Differenz und Beziehung von fremder und eigener Vernunft aber

28 Vgl. B. Liebsch, „Fluchtlinien einer sensibilisierten Vernunft“, in: B. Keintzel, B. Liebsch (Hg.), *Hegel und Levinas: Kreuzungen, Brüche, Überschreitungen*, Freiburg 2010, 352-416, hier S. 363-368.

29 J. Simon hat, vielleicht angeregt durch Levinas, die Unterscheidung von eigener und fremder Vernunft als ganz selbstverständliche schon bei Kant entdeckt: J. Simon, *Kant. Die fremde Vernunft*

entspringt letztlich der Sinn der Welt (*monde sensé*), nicht der so oft beredete Sinn des Lebens, sondern viel elementarer, dass es überhaupt zu Sinn und damit auch erst zu einer Welt kommt, in der man sich sinnvoll orientieren kann. Sinn kommt, so Levinas, im Diskurs und damit letztlich in der ethischen Beziehung zustande: Indem ich etwas bezeichne (*désignant une chose*), bezeichne ich es für einen Andern, biete ich einem Andern an (*offrir*), sich seinerseits damit zu befassen, thematisiere (*thématiser*) es für ihn; zur Sprache kommt etwas immer schon in der Perspektive eines Anderen (*perspective d'autrui*). Die Einsicht, dass die ethische Beziehung der theoretischen vorausgeht, löst von der Vorstellung eines isolierten Subjekts (*sujet isolé*), das, nach Kants Philosophie der Erkenntnis, Objektivität schaffen soll, indem es sich entsubjektiviert. Geht man nicht mehr von einem solchen Subjekt und seiner Entsubjektivierung aus, ist Objektivität keine für alle gleich gültige und so auch gleichgültige mehr, sondern eine vom jeweiligen Andern her gültige, eine, die für ihn Sinn macht. Beide sind dann nie ganz ‚bei der Sache‘: Die Distanz (*distance*) unter ihnen geht der Distanz zur Sache voraus und bewahrt eine perspektivische und darum nie gleichgültige Objektivität. Die Orientierung bleibt so im Fluss – und bezieht die Zeit (*temps*) wieder ein, die Parmenides ehemals aus dem Denken und Sein ausgeschlossen hatte, um ihnen eine zeitlose Wahrheit zu sichern. So wie sich die ethische Beziehung im Diskurs unablässig verändert, verändert sich auch die durch ihn eröffnete sinnvolle Welt. Sie hält, trotz unaufschiebbarer Dringlichkeit (*inajournable urgence*) des Aufeinander-Antwortens im Von-Angesicht-zu-Angesicht, eine unerschöpfliche Zukunft (*inépuisable futur*) offen.

Später, in AQ, wird Levinas auf Derridas Kritik hin sein Denken der Sprache noch einmal radikalieren, wird jedem Sagen (*dire*) in der ethischen Beziehung, sobald es zum begrifflichen Zugriff zu werden droht, ein Weg-Sagen (*dédire*) und Neu-Sagen (*rédire*) folgen lassen. Die gebrauchten Zeichen werden dann zu bloßen Spuren (*traces*), die in jeder neuen Situation neu zu lesen sind. Derrida hat dies auch und gerade für Schriftzeichen geltend gemacht und die Metaphysik damit aufs neue revolutioniert.

2.5. Umorientierung im Denken der Gesellschaft

Die letzten Abschnitte unseres Textstücks nähern sich mit der Formel „Der Andere und die Anderen“ (*Autrui et les Autres*) schließlich einem neuen Denken der Gesellschaft aus der philosophischen Erfahrung des Von-Angesicht-zu-Angesicht. Levinas fasst es als Problem des Dritten (*le tiers*), des und der weiteren Anderen über den nächsten Anderen hinaus; er kommt darauf in den Schlussfolgerungen des V. Kapitels, vor allem aber ebenfalls in AQ zurück.³⁰ Wenn mich der Andere in der Weise beansprucht, wie Levinas sie beschreibt, wie kann ich dann vielen gerecht werden? Wird die ethische Beziehung zum Andern dann nicht unvermeidlich neutralisiert, zu einer unter vielen? Und ist umgekehrt bei diesem

und die Sprache der Philosophie, Berlin, New York 2003.

30 Vgl. Stéphane Mosès, „Gerechtigkeit und Gemeinschaft bei Emmanuel Lévinas“, in: M. Brumlik, H. Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1993; P. Delhom, *Der Dritte. Levinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*, München 2000; Alfred Hirsch, Pascal Delhom (Hg.), *Im Angesicht des Anderen. Levinas' Philosophie des Politischen*, Zürich, Berlin 2005.

interpersonalen (*interpersonell*) Ansatz soziale Gerechtigkeit überhaupt denkbar? Levinas geht auch hier buchstäblich aufs Ganze: Die Epiphanie des Gesichts als Gesicht eröffnet die Menschlichkeit der Menschheit (*L'épiphanie du visage comme visage, ouvre l'humanité*), sie zeigt in jedem Andern den Andern überhaupt, der einerseits immer einer Gesellschaft zugehört, die ihm beisteht, ihn aber auch vereinnahmt, und andererseits als immer Anderer nicht in ihr aufgeht. Levinas setzt sich hier mit dem Idealismus hegelscher Prägung und dessen Leitbegriffen Subjekt und System auseinander, denen die ethische Beziehung den Boden entzieht. Sie hätten die immer Anderen zu Momenten notwendiger Beziehungen werden, die sich gegeneinander behauptenden Willen in einer unpersönlichen Vernunft, die ethische Beziehung von Getrennten in der Totalität eines Staates aufgehen lassen, kurz, aus der Ethik Politik gemacht. Levinas versucht es nicht mit Widerlegungen – Hegels dialektische Logik ist nicht zu überbieten –, sondern meldet, wie das Gesicht gegen den begrifflichen Zugriff, Protest (*protestation*) gegen die politische Totalisierung an. Gerechtigkeit muss zuletzt Gerechtigkeit für den Einzelnen sein, darf ihn und die ethische Beziehung zu ihm nicht neutralisieren. Sie kommt als solche aber erst in den Blick, wenn Gesellschaft nicht als vorgegebene Einheit, als Gattung aller Menschen verstanden wird, sondern als etwas, das sich in jedem Gesicht wieder neu erschließt.

In Gesellschaft kann man sich denn auch nicht mit einem bestimmten Begriff von ihr beruhigen, sie bleibt immer anregend, aufregend, herausfordernd. Levinas versucht, vielleicht nicht glücklich, gegen die neutralisierende Gleichsetzung aller in einer Gesellschaft mit Metaphern der Verwandtschaft (*parenté*) wie Vaterschaft (*paternité*) und Brüderlichkeit (*fraternité*) anzudenken (Mütter und Schwestern nicht mitzunenennen, galt damals noch nicht als politisch inkorrekt).³¹ Er könnte dabei im Sinn haben, was Wittgenstein im Gegensatz zur alle Unterschiede neutralisierenden Gattungseinheit ‚Familienähnlichkeit‘ genannt hat, die durchgehende Verschiedenheit trotz gleicher Abstammung. Doch er trägt damit in die Frage der Gesellschaft etwas Biologisches und Nationales hinein, eine Berufung auf gemeinsame Abstammung, die andere ausschließt.³² Die jüdische Tradition legt das mit ihrer Berufung auf den Stammvater Abraham nahe und weist es zugleich ab: In seiner Zerstreung über die Welt konnte das Judentum nicht nationalistisch und rassistisch werden. Levinas scheint mit seiner Metaphorik der Verwandtschaft für die Gesellschaft nur zum Ausdruck bringen zu wollen, dass, wie in einer Familie, jeder Andere ein anderer Anderer ist, der auf seine Weise zur Verantwortung für ihn ruft. So gibt er auch dem Monotheismus von der ethischen Beziehung her einen neuen Sinn: Gott ist dann der Vater nicht von Gleichen, sondern immer Anderen, die er lediglich um der Gerechtigkeit willen, um keinen zu bevorzugen, als Gleiche behandelt. Die Anderen sind nur darin gleich (*égalité*), dass sie immer andere sind, sie verlieren nicht die Singularität (*singularité*) ihrer Andersheit. Der französische Text

31 Feministische Interpretationen haben sich dadurch nicht entmutigen lassen. Vgl. Catherine Chalier, *Figures du féminin. Lecture d'Emmanuel Lévinas*, Paris 1982, Paulette Kayser, *Emmanuel Lévinas. La trace du féminin*, Paris 2000, Tina Chanter (Hg.), *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*, Pennsylvania 2001, Sabine Gürtler, *Elementare Ethik. Alterität, Generativität und Geschlechterverhältnis bei Emmanuel Lévinas*, München 2001.

32 Das hat wiederum Derrida moniert, auch im Blick auf Levinas: J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris 1994, S. 265-268, 337-339, deutsch: *Politik[en] der Freundschaft*, übers. v. S. Lorenzer, Frankfurt/M. 2000, S. 319-323, 406-408.

zeigt deutlicher, wie sich Levinas hier an den drei heroischen Parolen der Französischen Revolution abarbeitet, in denen die europäische Aufklärung kondensierte: *liberté, égalité, fraternité*, und auch sie in der ethischen Beziehung rückzugründen sucht. All dessen wird sich Levinas im weiteren Text von TI und in AQ erneut annehmen.