

*Trumah. Zeitschrift der Hochschule für jüdische Studien
Heidelberg 6 (1994), S. 27-59*

WERNER STEGMAIER

Ethischer Widerstand

Zum Anfang der Philosophie nach der Schoa im
Denken von Emmanuel Levinas

1. Als Emmanuel Levinas 1963 für eine Sammlung „Autobiographies de la philosophie française contemporaine“ um einen Beitrag gebeten wird, beginnt er seinen Text so:

„Die hebräische Bibel, schon im frühen Alter, in Litauen; Puschkin und Tolstoi, dann die Russische Revolution von 1917, erlebt vom 11jährigen, in der Ukraine. Seit 1923 Universität Straßburg, wo damals Charles Blondel, Halbwachs, Pradines, Carteron und, später, Guérout unterrichteten. Maurice Blanchots Freundschaft, und die, durch die Lehrer, die zur Zeit der Affäre Dreyfus Heranwachsende gewesen waren, vermittelte, für einen Neuankömmling überwältigende Anschauung eines Volkes, das für Menschlichkeit steht, und einer Nation, der man sich durch Geist und Herz ebenso stark zugehörig fühlen kann wie durch Abstammung. 1928/29 Aufenthalt in Freiburg [...]“¹

Levinas sagt, ungewöhnlich in einem autobiographischen Text, niemals „ich“ bis zum Ende. Statt dessen der Verweis auf die hebräische Bibel, dann eine Reihe bloßer Namen, Namen von Orten, Dichtern, historischen Ereignissen, Lehrern, Freunden. Verzicht auf Charakterisierungen und Wertungen, nur Freunde werden hervorgehoben und die Autorität Chouchanis, des außerordentlichen, „berühmten – und unerbittlichen – Meisters der Exegese und des Talmud“.² Diese „Biographie“ ist, so Levinas, ein „inventaire disparate“, ein Bestand ohne Einheit, ein „Sammelsurium“, wie es in der Übersetzung, vielleicht zu abschätzig, heißt.

Levinas stellt sein Leben nicht dar, als ob er selbst es „geführt“, ihm von sich aus Einheit, Gestalt und Sinn gegeben hätte, sondern erinnert an das, was ihn zu dem gemacht hat, der er ist, dem er verdankt, was er geworden ist, dem er besonders verpflichtet ist. Als er, noch in demselben Jahr, den Text seiner Sammlung

1 Emmanuel Levinas (né en 1906), in: G. Deledalle/D. Huisman (Hrsg.), *Les Philosophes français d'aujourd'hui par eux-mêmes*. Autobiographies de la philosophie française contemporaine, Paris 1963, S. 325–328.

2 Vgl. Elie Wiesel, *Der irrende Jude*, in: ders., *Gesang der Toten. Erzählungen*, München/Esslingen 1967, S. 97–118.

*Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*³ anfügt, gibt er ihm den Titel „Signature“, „Unterschrift“.⁴ Die Unterschrift ist das Zeichen, mit dem man „verantwortlich zeichnet“, sie ist das Zeichen der Verpflichtung. Levinas schreibt seine Autobiographie als Unterzeichnung der Verpflichtungen, die ihm zufielen.⁵

Er versteht sie, wenn er sie unter seine „Versuche über den Judentum“ einreicht, vor allem als Autobiographie eines Juden. Sie ist, notiert er, beherrscht „von der Vorahnung des Nazigräuens und der Erinnerung daran.“⁶ Levinas erwähnt nicht, was ihn selbst betraf, seine Gefangenschaft in Speziallagern für jüdische Kriegsgefangene während des Zweiten Weltkriegs, die Ermordung aller seiner Verwandten in Litauen; später wird er sein zweites und letztes großes Werk, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*⁷, „dem Gedenken der nächsten Angehörigen unter den sechs Millionen der von den Nationalsozialisten Ermordeten“ widmen, „neben den Millionen und Abermillionen von Menschen aller Konfessionen und aller Nationen, Opfer desselben Hasses auf den anderen Menschen, desselben Antisemitismus“. Hier, wo es um seine Verpflichtungen geht, erinnert er statt dessen an die Dreyfus-Affäre, die längst zurücklag, als Levinas zum Studium nach Frankreich kam: Sie hatte die bedrückende Macht des Antisemitismus bis in die höchsten Behörden der Republik hinein offenbart, zugleich aber gezeigt, daß man in Frankreich ihm wirksam entgegenzutreten verstand. So konnte das französische Volk für Levinas zu der Nation werden, „der man sich durch Geist und Herz ebenso stark zugehörig fühlen kann wie durch Abstammung“. Sie bot ihm zugleich Gelegenheit, ausgestattet mit der französischen Staatsbürgerschaft den Großteil seines Lebens für die Alliance Israélite Universelle zu arbeiten, seit 1946 als Leiter der École Normale Israélite Orientale, um Lehrer für jüdische Schulen im Mittelmeerraum auszubilden. Er übernahm selbst den Unterricht in Grundfragen einerseits des Judentums, andererseits der Philosophie. Besonders hebt er seine jährlichen Vorlesungen über talmudische Texte bei den Colloquien der Französischen Jüdischen In-

3 Paris 1963, 2., verm. und veränd. Aufl., Paris 1976, S. 403–412, deutsch: *Schwierige Freiheit*. Versuch [!] über das Judentum, aus dem Franz. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt a.M. 1992. Levinas' Texte sind schwer und oft nicht befriedigend zu übersetzen. An manchen Stellen werden wir eine eigene Version vorziehen.

4 Deutsch erschien der Text nicht in *Schwierige Freiheit*, sondern in: E. L., *Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur*. Textauswahl und Nachwort von Felix Philipp Ingold, aus dem Franz. v. Frank Miething, München 1988, S. 107–116. Der Band enthält im übrigen (u.a.) Übersetzungen aus E.L., *Noms Propres*, Montpellier 1976.

5 Zur Biographie im einzelnen vgl. jetzt Marie-Anne Lescourret, *Emmanuel Levinas*, Paris 1994.

6 Levinas, *Unterschrift*, S. 106.

7 La Haye, Nijhoff 1974 (Phaenomenologica 54), im Taschenbuch: *Livre de poche, biblio essais*, 4121 (Neusatz mit abweichender Seitenzählung) [im folgenden AQ, nach der Ausgabe von 1974], dtsh: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, aus dem Franz. v. Thomas Wiemer, Freiburg/München 1992.

tellektuellen hervor.⁸ Seiner Universitätskarriere, in die er als über 60jähriger noch eintrat und die ihn zuletzt an die Sorbonne führte, gibt er dagegen wenig Gewicht.

Vor diesem Hintergrund, dem Hintergrund seiner Verpflichtungen an sein Judentum, zeichnet Levinas in *Signature* den Weg nach, der ihn zu einem eigenen Philosophieren führte, wie es kurz zuvor, 1961, in einem ersten großen Werk, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*⁹, seinen Niederschlag gefunden hatte. Auch hier nennt er zuerst Personen, denen er verpflichtet ist, Edmund Husserl und Martin Heidegger.

Husserl, so Levinas, verdanke die Philosophie eine neue, die phänomenologische Methode. Levinas selbst hatte sie in Frankreich eingeführt und sich damit – und für lange Zeit nur damit – einen Namen gemacht.¹⁰ Husserl wollte, in der Tradition der neuzeitlichen Philosophie, insbesondere Descartes' und Kants, das uns Gegebene aus Leistungen des Ich verständlich machen, „die Bedingungen des *Erscheinens*“ (modalités de *l'apparaître*) der Dinge als „Intentionen“ eines transzendentalen Bewußtseins erfassen. Die Methode sollte jedoch nicht länger, wie für Descartes und Kant, Begründung sein – denn Gründe bleiben immer strittig, und von irgendeinem Punkt an kann man keine weiteren Gründe mehr angeben –, sondern allein Beobachtung und Beschreibung, in jedem Punkt evidente Beobachtung und Beschreibung der Leistungen des Ich, durch die es Wirklichkeit vergegenwärtigt. Da nach Husserl diese Leistungen des Ich dem Ich selbst aber unmittelbar gegeben sind, sollte die Philosophie in ihnen zu einem letzten „Fundament“ gelangen und so endlich „strenge Wissenschaft“ und „universale Philosophie“ werden können.¹¹

Husserl wandte seine Methode mit unbestechlicher Redlichkeit an; Levinas beschreibt sie, bezeichnend auch für ihn selbst, in ethischer Sprache, in Begriffen der Achtung („respecter“), der Unschuld („innocemment“) und der Schuld („moins innocemment peut-être“). Der Erfolg von Husserls Methode aber war,

8 Aus diesen Vorlesungen gingen Levinas' Sammlungen von Talmud-Lektüren hervor, die zu den bedeutendsten Auslegungen jüdischer Ethik im 20. Jahrhundert wurden: *Quatres lectures talmudiques*, Paris 1968, dtsh: *Vier Talmud-Lesungen*, aus dem Franz. übers. v. Frank Miething, Frankfurt a. M. 1993; *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris 1977; *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris 1982; *A l'heure des nations*, Paris 1988, dtsh: *Stunde der Nationen. Talmudlektüren*, aus dem Franz. v. Elisabeth Weber, München 1994.

9 La Haye, Nijhoff 1961, dtsh: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. v. Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg/München 1987 [im folgenden TI].

10 *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1930, ²1963, ³1970.

11 Vgl. Levinas, *Unterschrift*, S. 108 f., und Husserls Selbstdarstellung in: Werner Ziegenfuss, *Philosophen-Lexikon*. Handwörterbuch der Philosophie nach Personen, Bd. 1, Berlin 1949, S. 569–576. (Das Lexikon wurde 1937 fertiggestellt, auf Weisung der Partei mußte der Druck jedoch eingestellt werden, weil es dem weltanschaulichen Wandel nach dem 30. Januar 1933 nicht Rechnung trage.)

so Levinas, daß durch sie sich jenes letzte Fundament nicht festigte, sondern auflöste. Er stellt das Unvermutete, Vorbewußte, Passive heraus, das Husserl mehr und mehr in den Leistungen des Ich herausarbeitete, das „fundamental Zeitbedingte“ des „repräsentierenden Denkens“, das schließlich, wie Levinas in einer langen Reihe von Abhandlungen¹² gezeigt hatte, zum „Untergang“ dieses Denkens als solchem, zum „Untergang der Vorstellung“ (ruine de la représentation) führen mußte. Levinas erkannte in Husserls Transzendentaler Phänomenologie den letzten Akt in dem Drama, in der Tragödie der europäischen Philosophie, die mit aller Kraft die Autonomie des Denkens zu behaupten versucht und zugleich mit unerbittlicher Folgerichtigkeit die Gründe dieser Autonomie untergraben hatte. Husserl, wie Levinas ihn verstand, hatte mit seinem unermüdlichen phänomenologischen Eifer gegen seine eigene Intention die Grenzen der Transzendentalphilosophie und der Theoretischen Philosophie überhaupt entdeckt und damit den Versuch des europäischen Denkens über sich hinausgeführt, das Gegebene von einem „sicheren“ Standpunkt jenseits des Gegebenen aus „rein“ zu erfassen und so seine Ordnung „universal“ zu konstituieren. Er hatte den Logozentrismus und Eurozentrismus dieses Denkens sichtbar gemacht: „Trotz seiner Betonung des Intellekts und seiner Überzeugtheit von der Überlegenheit des Westens hat Husserl so den bis dahin unbestrittenen platonischen Vorrang eines Kontinents in Frage gestellt, der sich berechtigt wähnt, die Welt zu kolonisieren.“¹³

Die Grenze einer Philosophie, die sich als rein theoretische konstituieren will, ist, so Levinas, eine ethische Grenze, und nur in ethischer Sicht wird sie sichtbar. Heidegger, mit dem sich Levinas an unzähligen Stellen seines Werkes immer neu auseinandergesetzt hat¹⁴, behandelt er in *Signature* nur kurz und kühl. Er habe zwar mit Hilfe von Husserls Methode ebenfalls die Grenzen der theoretischen Einstellung als solcher erkannt und sei „hinter die objektiv bekannten und technisch erreichbaren Seienden“ zurückgegangen zur „Erfassung des Seins dieser Seienden, also zur Ontologie“. Er habe deutlich gemacht, daß dieses Sein nicht vom Denken konstituiert werden könne, sondern seiner-

¹² Gesammelt in: Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1949, 21967, 31974, dtsh: *Die Spur des Anderen*. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, übers., hrsg. u. eingel. v. Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg/München 1983.

¹³ Levinas, *Unterschrift*, S. 109.

¹⁴ Zuerst 1932 in: Martin Heidegger et l'ontologie, in: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 113 (1932), S. 395–431, wiederabgedruckt in: Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, S. 53–76. Auch Levinas' letzte Vorlesungen an der Sorbonne waren der Auseinandersetzung mit Heidegger gewidmet: Emmanuel Levinas, *Dieu, la mort et le temps*. Établissement du texte, notes et postface de Jacques Rolland, Paris 1993 (livre de poche, biblio essais, 4205), deutsch: *Gott, der Tod und die Zeit*, aus dem Franz. v. Astrid Nettling und Ulrike Wasel, Wien 1996.

seits das sei, was das Denken „erhellt, leitet und ordnet“: „Es beruft den Menschen, ruft ihn geradezu hervor.“ Dennoch habe dieses Sein bei Heidegger keine ethische Bedeutung, stelle keine ethische Beziehung her, sondern bleibe, nicht anders als zuvor das theoretische Denken, gleichgültig ganz bei sich selbst, es bleibe „neutral“.

Heidegger hatte dieses neutrale Sein als das „Lichtende“ des Seienden gedeutet, als das, was das Seiende erst zum Leuchten bringt, als, wie Levinas übersetzt, „phosphorescence“.¹⁵ Er hatte sein Denken des Seins wie kaum ein anderer an der Tradition des abendländischen Denkens im ganzen reflektiert. Das Erhellende, Leitende und Ordnende, das Leuchtende und zum Leuchten Bringende, dem Heidegger dieses Denken öffnen wollte, aber war von Anfang an der Bezugspunkt des Denkens in der jüdischen Tradition gewesen: Zu erhellen, zu leiten und zu ordnen ist der Wortsinn von „Tora“. Die Tora ist jedoch keine „neutrale“ Theorie. Sie hat, so Levinas, allein ethische Bedeutung.¹⁶ So stellt er für sein eigenes Philosophieren die Frage: „Das Sein des Seienden, das seinerseits kein Seiendes ist, ist es Leuchten, wie Heidegger es gerne möchte?“¹⁷

Die Neutralität oder Gleichgültigkeit war der ganze Stolz des europäischen Denkens. In der Sicht Levinas' konnte sie zum Grund seiner ethischen Verblendung geworden sein. Er versuchte Husserls und Heideggers „neutralem“ Denken des Denkens zu „entrinnen“, bald nachdem er es sich verdeutlicht hatte, ohne daß er sich schon im klaren darüber gewesen wäre, wohin dieses Entrinnen führen sollte. Seinem ersten eigenen philosophischen Versuch, der 1935 erschien, gab er den Titel „De l'évasion“, „Vom Entrinnen“.¹⁸ Er beginnt dort die traditionell-europäische Konzeption des Ich als selbstgenügsam (conception du moi comme se suffisant à soi) als solche in Frage zu stellen, das bislang fraglose Bestehen auf der Genügsamkeit des Seins (la suffisance de l'être)¹⁹, auf der Einheit (unité) und Einfachheit (simplicité) des Subjekts jenseits der Kämpfe, die es zerreißen und die, im Innern des Menschen, das Ich gegen das Nicht-Ich richten (au-delà des luttes qui le déchirent et qui, au sein

¹⁵ Levinas, *Signature*, S. 407; *Unterschrift*, S. 109.

¹⁶ Vgl. Levinas, *Quatres lectures talmudiques*, S. 103 f.; *Vier Talmud-Lesungen*, S. 89 f.: „Die direkte Beziehung zum Wahren, unter Ausschluß jeder vorherigen Prüfung seines Gehaltes, seiner Idee – das heißt: das Empfangen der Offenbarung – kann nur die Beziehung zu einer Person, zum Anderen, sein. Die Tora wird im Leuchten eines Antlitzes geschenkt. Die Epiphanie des Anderen ist *ipso facto* meine Verantwortung gegenüber dem Anderen: das Erblicken des Anderen ist schon im gleichen Moment eine Verpflichtung ihm gegenüber. Unmittelbare Schau – ohne Vermittlung jeglicher Idee – gibt es nur als Ethik. Vollständige Erkenntnis oder Offenbarung (Empfangen der Tora) ist ethisches Verhalten.“ Die Zusammenhänge werden im folgenden verdeutlicht.

¹⁷ *Ebd.*

¹⁸ In: *Recherches Philosophiques* 5 (1935/36), S. 373–392, zitiert nach der Neuveröffentlichung: *De l'évasion*, introduit et annoté par Jacques Rolland, Montpellier 1982.

¹⁹ *Ebd.*, S. 69.

de l'homme, dressent le moi contre le non-moi).²⁰ Das Ideal der Ruhe, des Friedens, des Gleichgewichts (son idéal de paix et d'équilibre)²¹, das die europäische Tradition des Denkens beherrsche, lasse alles andere, alles nicht der eigenen Ordnung Entsprechende, als fremd und beunruhigend und darum als Hindernis (obstacle) erscheinen, das überwunden werden müsse. In seinem Drang, bei sich selbst zu sein, in sich selbst zu ruhen, sei das europäische Denken im ganzen gegen das Fremde, gegen den Fremden (tourné vers l'étranger) gerichtet²²; es habe sich zu dauernden heroischen Kämpfen gezwungen gesehen, um das Fremde von sich fernzuhalten.

Seine Hauptsorge sei die Überschreitung (la transcendance) seiner Beschränkungen (limites), sein Hauptmerkmal sein Heroismus (héroïsme) gewesen. Es habe die Gemeinschaft mit dem Unendlichen (la communion avec l'être infini) gesucht, um über die Grenzen des Endlichen hinauszukommen, nicht um mit den Grenzen des Endlichen leben zu können.²³

Levinas spricht hier nicht vom Antisemitismus, der sich aus diesem Denken speisen konnte. Er sucht statt dessen nach Zeichen, die die Auflösung der Allergie gegen das Fremde ankündigen, nach Zeichen, die die Gründe dieser Allergie überflüssig machen könnten. Er findet sie in der zeitgenössischen Literatur. Dort manifestiere sich mit fremdartiger Unruhe (étrange inquiétude) eine neue Sensibilität (sensibilité moderne), das Entrinnen-Wollen einer neuen Generation aus der Philosophie des Seins (la philosophie de l'être), das die radikalste Verurteilung (une condamnation, la plus radicale) dieser Philosophie bedeute.²⁴

Sie dränge auf eine neue Beziehung zum Fremden, auf „excendance“ statt „transcendance“²⁵, wolle *zum* Fremden hinaus statt *darüber* hinaus. Levinas versucht eine erste Phänomenologie (noch vor Sartres *L'être et le néant*) der Beziehung zum Fremden, einer Phänomenologie des Bedürfnisses (besoin) des Andern, des Vergnügens (plaisir) am Andern und der Scham (honte) und des Ekels (nausée) vor dem Andern. Sie soll Wege eröffnen vom (neutralen) Sein zum (anderen, fremden) Seienden, *De l'existence à l'existant*, wie Levinas 1947 seine Sammlung einer Reihe von weiteren Abhandlungen überschreibt.²⁶

2. Heideggers Denken des Seins, schon bald zu weltweiter Berühmtheit gelangt, hatte ihn selbst nicht abgehalten, sich an exponierter Stelle für den National-

²⁰ *Ebd.*, S. 67.

²¹ *Ebd.*, S. 69.

²² *Ebd.*, S. 67.

²³ *Ebd.*, S. 69.

²⁴ *Ebd.*, S. 69 f.

²⁵ *Ebd.*, S. 73.

²⁶ Paris: Editions de la Revue Fontaine, repris par J. Vrin, 1947 (Collection „Exercice de la pensée“, dirigée par G. Blin).

sozialismus zu engagieren.²⁷ Jahrtausende einer unermüdlich an sich arbeitenden griechisch-christlichen Philosophie hinderten nicht daran, daß mitten in Europa, mitten im 20. Jahrhundert Hitlers Herrschaft und die Schoa möglich wurden. Die griechisch-christliche Philosophie hatte aus ihrem Begriff der Vernunft Grundsätze der Moral und Institutionen des Rechts hervorgebracht, die mehr und mehr das gesamte gesellschaftliche Leben durchdrungen und die Erziehung der Jugend geprägt hatten, so daß man sich ihrer schon sicher glauben konnte. Sie versagten; bisher undenkbar Verbrechen geschahen. Eine Regierung, die auf demokratischem Weg an die Macht kam, konnte über Jahre hinweg behördlich organisierten millionenfachen Mord begehen, ohne daß ein entrüsteter Aufschrei der ganzen Bevölkerung sich ihr entgegenstellte, so wie die Völker Europas sich sonst ungerechten, diktatorischen, verbrecherischen Regimen entgegenstellen konnten, selbst wenn die Verbrechen weit geringere waren. Wenn aber wirklich wurde, was nicht denkbar war, unter Zustimmung oder Duldung einer erdrückenden Mehrheit der deutschen Bevölkerung und ohne entschiedenen Widerstand auch im übrigen Europa, mußte das Denken, auf das Europa so stolz war, sich in sich selbst getäuscht haben.

In einem 1966 zuerst erschienenen Text, dem er später den Titel „Sans nom“, „Namenlos“, gab, spricht Levinas über die Schoa und ihre Bedeutung für das europäische Denken einerseits, für die Zukunft des Judentums andererseits.²⁸ Die Hitlerschen Triumphe (triumphes hitlériens) hatten allen Institutionen des Guten und Gerechten, offiziellen und nicht-offiziellen, öffentlichen und privaten, leicht und schnell ein Ende gesetzt: „Nichts war mehr offiziell. Nichts war mehr objektiv. Nicht das kleinste Manifest für die Menschenrechte! Kein ‚Protest der linken Intellektuellen‘! Entfernung des Vaterlands von seinem Posten, ganz Frankreich im Urlaub! Absolutes Schweigen der Kirche! Unsicher gewordene Kameradschaft!“ Indem der Nationalsozialismus alles, was als europäisches Denken galt, außer Kraft setzte, wirkte er wie eine Aufhebung des Seins selbst (Interrègne ou fin des Institutions ou comme si l'être même s'était suspendu). Mit den Hitlerschen Triumphen verlor das europäische Denken des Seins für jeden erkennbar seine Unschuld.

Es war, so Levinas, das Vertrauen in *Institutionen*, das in der Schoa zum Verderben für die Menschen wurde, physisch für die Opfer, moralisch für die Täter. In ihrem Drang nach Ruhe, Frieden und Gleichgewicht hatte die europäische Tradition auf Institutionen gesetzt, die über den Individuen stehen sollten. Die Individuen sollten sich einem *Allgemeinen* unterordnen, das für alle gleich gültig und darum jedem einzelnen gegenüber gleichgültig sein sollte.

²⁷ Vgl. Bernd Martin (Hrsg.), *Martin Heidegger und das „Dritte Reich“*, Darmstadt 1989.

²⁸ In: Emmanuel Levinas, *Noms propres*, Montpellier 1976 (livre de poche, biblio essais, 4059), S. 141–146, zuerst veröffentlicht unter dem Titel: *Honneur sans drapeau*, in: *Les Nouveaux Cahiers 6* (1966), 1–3, deutsch in: Emmanuel Levinas, *Eigennamen*, S. 101–106.

Sie sollten zu seinen Gunsten ihre Individualität aufgeben und es als neutral anerkennen. Sie sollten ihr eigenes Denken als bloß beschränktes, vorläufiges, zufälliges „Meinen“ betrachten im Gegensatz zu einem unbedingten, endgültigen, notwendigen „Wissen“, das erst von wahren Wert sei. Zwar sollte kein einzelner dieses unbedingte Wissen wirklich haben können, aber um so mehr sollte jeder all seine Anstrengungen darauf richten, es zu erreichen und danach zu handeln. Das Ideal der Ruhe, des Friedens und des Gleichgewichts wurde mit dem *Willen zum Wissen* verbunden, zum Wissen eines Allgemeinen, in dem die Individuen ihre Differenzen zurückstellen und zur Einheit kommen sollten.

Das sollte nicht nur für das *Erkennen des Wahren*, sondern auch und besonders für das *Tun des Guten und Gerechten* gelten. Ein ruhiges und friedliches Abarbeiten der Meinungen über das Wahre konnte erst möglich werden, wenn im übrigen Umgang miteinander Ruhe und Frieden herrschten. Vor den Institutionen des Wahren mußten die Institutionen des Guten und Gerechten, mußten Moral und Recht gesichert sein; das Wissen des Wahren aber mußte wiederum so gedacht werden, daß es das Wissen des Guten möglich machen und dadurch Moral und Recht sichern konnte. Auch Moral und Recht setzten dabei einander gegenseitig voraus. Die Moral sollte das Recht begründen (moralisch rechtfertigen), das Recht die Moral festschreiben. Im europäischen Denken verbanden sich Recht und Moral in der Funktion, eine öffentliche Ordnung zu gewährleisten; das Recht sollte sich dabei als Moral, die Moral als Recht erfüllen.

Das sollte so möglich werden, daß einerseits das Recht in die Gesinnung, das Gewissen der einzelnen einging und zu ihrem eigenen Willen wurde und die Moral andererseits wie das Recht auf *Gleichheit und Gegenseitigkeit*, also auf Gleichgewicht ausgerichtet wurde. Da der Moral aber, um dieses Gleichgewicht zu sichern, anders als dem Recht keine äußeren Zwangsmittel zu Gebote standen, bedurfte sie eines Zwangs anderer Art, des eigentümlich moralischen Zwangs der Ächtung, der Diskriminierung, des Ausschlusses aus dem Kreis der Guten und Gerechten. Der moralische Zwang konnte gegen jeden eingesetzt werden, der dem Ideal des Gleichgewichts äußerlich nicht folgen, aber mehr noch gegen jeden, der es innerlich nicht teilen, es nicht zu seiner eigenen *Überzeugung* machen wollte. Die Institutionen des Wahren, Guten und Gerechten konnten bis zu einem gewissen Grad Bestand haben, wenn ihnen nicht alle in ihrem Handeln wirklich folgten; gegen Abweichungen im Handeln konnte man vorgehen, soweit sie nicht überhandnahmen. Sie mußten sich dagegen auflösen, wenn sie als solche nicht aus Überzeugung anerkannt wurden. Sie standen und fielen mit der Überzeugtheit der einzelnen von ihnen. So kam alles auf diese Überzeugtheit an.

Das Drängen auf die *Überzeugtheit aller einzelnen von Institutionen, die allen einzelnen übergeordnet sind*, können wir uns heute leicht aus der Not des Krieges aller gegen alle verständlich machen, die schon die antike Welt der griechischen Stadtstaaten, mehr aber noch die moderne Welt der konfessionell entzweiten

Territorialstaaten ständig bedrohte. Während die Kriege unter griechischen Stadtstaaten noch um Macht, Reichtum und Ansehen geführt wurden und dadurch auch begrenzt waren, wurden die modernen Kriege in dem Maße grausamer, als sie aus religiösen und moralischen Überzeugungen geführt wurden. Sie wurden zu Kriegen von sich überzeugter, sich durch Gott selbst gerechtfertigt wissender Moralisten, die sich berechtigt glauben konnten, alle Andersdenkenden bis zum äußersten zu verfolgen. Solche Kriege konnten dauerhaft nur beigelegt werden, wenn von allen ein unumschränkter Souverän anerkannt wurde. Dies konnte jedoch kein Mensch und auch nicht Gott sein – denn eben um den wahren Gott ging ja der Streit unter den Menschen –, sondern nur eine gänzlich „neutrale“ Institution, die *Vernunft selbst*.

Damit ist auch der Preis dieser „Vernunft selbst“ bezeichnet. Die Überzeugtheit von der „Vernunft selbst“ war die Überzeugtheit von ihrer „Neutralität“. Wer nun im Namen der „Vernunft selbst“ und ihrer Institutionen des Wahren, Guten und Gerechten handelte, durfte unterstellen, daß er, was ihn selbst betraf, „selbstlos“ handelte. Er durfte sich durch die von der „Vernunft selbst“ gerechtfertigten Institutionen gerechtfertigt wissen. Eine solche *Rechtfertigung* aber konnte ihn zu Handlungen fähig machen, zu denen er als einzelner niemals imstande gewesen wäre. Es gehört zu den erschreckendsten Erkenntnissen über den Nationalsozialismus, daß ein Mann wie Seyss-Inquart, zuletzt „Reichskommissar“ der Niederlande, sagen konnte: „Die Zahl der Menschen, die man aus Haß oder Lust am Massaker töten kann, ist begrenzt, aber die Zahl derer, die man kalt und systematisch im Namen eines militärischen ‚Kategorischen Imperativs‘ töten kann, ist unbegrenzt.“²⁹

Damit ist Kants kategorischer Imperativ und seine Begründung der Ethik im ganzen sicher nicht angemessen verstanden.³⁰ Kant selbst beschränkt die Vernunft unmißverständlich auf die „eigene Vernunft“, die stets „fremder Vernunft“ gegenübersteht und darum gehalten ist, ihre eigenen Urteile ständig an fremden zu überprüfen.³¹ Die „Gültigkeit“ von Urteilen ist nach Kant immer nur zu ermitteln, wenn man sich probeweise zugleich in die Perspektive anderer ver-

29 Vgl. G. M. Gilbert, *The Psychology of Dictatorship*, New York 1950, S. 256, und dazu Tzvetan Todorov, *Face à l'extrême*, Paris 1992, deutsch: *Angesichts des Äußersten*, Übers. v. W. Heuer und A. Knop, München 1993, der Gilbert zitiert (S. 139 f.).

30 Levinas sagt von Kants praktischer Philosophie, er fühle sich ihr „besonders verwandt“ (Levinas, *Die Spur des Anderen*, S. 118). Zur Nähe der modernen jüdischen Ethik im ganzen zu Kant vgl. Zeev Levy, Immanuel Kant und die moderne jüdische Ethik, in: *Trumah 3* (1992), S. 79–99.

31 Vgl., auch zum Folgenden, Werner Stegmaier, *Diplomatie der Zeichen. Orientierung im Dialog eigener und fremder Vernunft*, erscheint in: Josef Simon/Werner Stegmaier (Hrsg.), *Fremde Vernunft. Zeichen und Interpretation IV*, Frankfurt a. M. 1997 (Suhrkamp stw). – Den Hinweis auf die „fremde Vernunft“ bei Kant verdanke ich Josef Simon. Vgl. Josef Simon, *Zeichnende Phantasie. Zum systematischen Zusammenhang von Zeichen und Denken bei Hegel*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung 50* (1996), S. 254–270, bes. S. 258.

setzt, in der sich leicht die bloße „Privatgültigkeit“ der eigenen Urteile herausstellen kann. Er rät darum zu größter „Behutsamkeit“ im Urteil; man solle niemals ohne „Not“ urteilen. In der „allgemeinen Menschenvernunft“ habe „ein jeder seine Stimme“, und zu hören, was sie besage, setze eine „Einstimmung“ auf fremde Vernunft voraus. Kant schien das offenbar so selbstverständlich, daß er es nicht mehr besonders betonen zu müssen glaubte; in der Kant-Rezeption ist es nahezu völlig untergegangen. Das mag daran gelegen haben, daß auch Kant selbst, bei aller Kritik der „reinen“ Vernunft, in deren Namen nach ihm niemand zu sprechen sich anmaßen darf, als Ideal der Vernunft dennoch festhielt, „in der Vollendung ihres Kreises, in einem für sich bestehenden systematischen Ganzen, *Ruhe* zu finden“. ³² Nach Kants Kritik war die Vollendung des „Kreises“ der Vernunft nicht möglich; die Kant-Rezeption war dennoch weitgehend darauf ausgerichtet, in einem systematischen Ganzen der Vernunft „*Ruhe* zu finden“.

Der kategorische Imperativ verlangt heroisches Handeln, und dadurch kann er so leicht in seinem Sinn verkehrt werden. Er fordert nach Kant, im Namen der „allgemeinen Menschenvernunft“ das Wohl und das Glück *anderer* nach Kräften zu befördern, sich dagegen über alle Rücksichten auf sein *eigenes* Wohl und Glück hinwegzusetzen. Ein solches Handeln ist nicht möglich ohne die *Überzeugung*, daß es das Gute und Gerechte ist, was man tut; man muß *glauben*, daß man das Gute und Gerechte tut, wenn man gänzlich auf Belange seines eigenen Wohls verzichten soll. In der *Überzeugung* aber, daß es das Gute und Gerechte ist, was man tut, kann man sich dann verpflichtet sehen, dieses Gute und Gerechte auch denen gegenüber durchzusetzen, die es nicht oder noch nicht als solches erkannt haben, und wenn es zu deren offensichtlichen Schaden ist. Man handelt dann aus besserem Wissen, betrachtet sich selbst als Vertreter einer *Institution* des Guten und Gerechten, der sich auch die zu unterwerfen haben, denen die nötige Einsicht fehlt.

Alle, die aus eigenem besseren Wissen heraus andere verbessern wollen, handeln so. Die Nationalsozialisten, die die Schoa organisierten, dachten darin auf eine Weise, die in Europa, besonders ausgeprägt aber in Deutschland, längst Gemeingut war; dies könnte ein Grund, vielleicht sogar der tiefste Grund sein, warum ihr Handeln so wenig Widerstand erregte. Heroisches Handeln aus moralischer *Überzeugung* kann Menschen, zumal wenn eine politische „*Bewegung*“ sie mitreißt, eben dagegen blind machen, daß eine moralische *Überzeugung* immer nur die der „*eigenen Vernunft*“ ist und nicht, auch eine sich moralisch verstehende „*Bewegung*“ nicht, rechtfertigt, sich über „*fremde Vernunft*“ hinwegzusetzen. ³³

³² Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 797/B 825 (Hervorhebung W. S.).

³³ Wo auf Institutionen des Guten und Gerechten vertraut wird, kann der, der sich dieser Institution bemächtigt, sich auch der Gewissen der einzelnen bemächtigen, kann sie, im extremen, aber auf entsetzliche Weise wirklich gewordenen Fall, zu gewissenlosen Gefolgsleuten, zu „*willigen Vollstreckern*“ machen. Daniel Jonah Goldhagen, *Hitlers willige*

SS-Leute konnten es als Opfer für ihre Moral empfinden, Juden töten zu müssen. Nach Himmler war es „das Allerhärteste und Schwerste, was es gibt. [...] Für die Organisation, die den Auftrag durchführen mußte, war es der schwerste [Entschluß], den wir bisher hatten“. ³⁴ Man muß ihm und anderen nicht absprechen, daß sie so dachten. Daß sie so dachten, lag in ihrer eigenen Verantwortung. Daß sie so denken *konnten*, berührt die europäische Tradition des Denkens im ganzen.

3. Für Juden hatten, so Levinas in „*Sans nom*“, die Jahre zwischen 1939 und 1945 die ganze Brüchigkeit (*fragilité*) der Assimilation gezeigt. „Wir befinden uns wieder in der Wüste, einem landschaftslosen, oder, wie das Grab, nur für uns geschaffenen Raum; wir sind in den Raum, der ein Behältnis ist, zurückgekehrt. Das Ghetto ist auch dies – und nicht nur Abgetrenntheit von der Welt.“ Die Wiederaufnahme der Assimilation sei zwar unvermeidlich. Dennoch müßten die, die das unverdiente Privileg hatten, sechs Millionen Tote überlebt zu haben (l’injustifié privilège d’avoir survécu à six millions de morts) ³⁵, nun die neuen Generationen die nötige Kraft lehren, um in der Isolierung stark zu sein, und alles, was ein brüchiges Bewußtsein zu behalten auf-

Vollstreckern. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust. Aus dem Amerik. von Klaus Kochmann, Berlin 1996, ist mit seiner These, nur der ihr Denken beherrschende Antisemitismus habe „ganz gewöhnliche Deutsche“ zu eifrigen und oft übereifrigen Vollstreckern von millionenfachen Morden völlig Unschuldiger machen können, auf breiten Widerspruch der Historiker gestoßen. Er habe dafür weder neue noch hinreichende Quellen vorgelegt, die These weit überspitzt und einseitig auf „die Deutschen“ zugespitzt. Er habe, statt sich nüchtern um eine umfassende Sicht in größtmöglicher Objektivität zu bemühen, mit seinen ausführlichen Schilderungen der Grausamkeiten, deren sich „die Deutschen“ beim Töten befleißigt hätten, erneut Emotionen aufwühlen wollen. All dies ist nicht zu bestreiten. Doch die professionelle Neutralität der Darstellung hatte bisher verdeckt, was Goldhagen gerade zeigen will: einzelne Deutsche beim Töten einzelner Juden, und woran er erinnern will: an die Verantwortung jedes einzelnen Deutschen für den Mord an jedem einzelnen Juden. Die Täter hatten größtenteils, wie Goldhagen immer wieder herausstellt, Spielräume in ihrem Tun, hatten einerseits den Spielraum, Nein zu sagen zu den Befehlen, die sie erhielten, zu den Einsätzen, zu denen sie entsandt wurden, zu den Posten, die sie einnehmen sollten, und andererseits den Spielraum, mehr zu tun, als ihnen befohlen war. Die allermeisten taten mehr. Sie taten es, auch wenn sie ihren Opfern unmittelbar gegenüberstanden. Sie konnten es nur tun, so Goldhagen, weil sie offenbar aus moralischer *Überzeugung* handelten, aus der *Überzeugung*, daß die Juden das Verhängnis Deutschlands, Europas und der Welt waren. – Vgl. dazu früher schon Hermann Lübbe, *Politischer Moralismus*. Der Triumph der Gesinnung über die Urteilskraft, Berlin 1987.

³⁴ Vgl. Gilbert, *The Psychology of Dictatorship*, S. 169, zitiert bei Todorov, *Angesichts des Äußersten*, S. 234. – Vgl. Werner Stegmaier, Das Gute inmitten des Bösen. Ethische Orientierung aus Zeichen in der jüdischen Tradition, in: Josef Simon (Hrsg.), *Orientierung an Zeichen. Zeichen und Interpretation III*, Frankfurt a.M. 1996, S. 107–138.

³⁵ Levinas, *Sans nom*, S. 142; *Namenlos*, S. 102.

gerufen ist (enseigner aux générations nouvelles la force nécessaire pour être fort dans l'isolement et tout ce qu'une fragile conscience est alors appelée à contenir). Sie müßten durch solche Erinnerung hindurch einen neuen Zugang zu den jüdischen Texten eröffnen und für das innere Leben wieder ein neues Privileg schaffen (il faut, à travers de tels souvenirs, ouvrir vers les textes juifs un accès nouveau et restituer à la vie intérieure un nouveau privilège).³⁶

Die jüdische Tradition kannte kaum den moralischen Heroismus, der in die virilen Tugenden des Todes und des verzweifelten Mordes (vertus viriles de la mort et du meurtre désespéré) münden konnte.³⁷ Nach der hebräischen Bibel war es den Menschen verboten, Gut und Böse zu unterscheiden. Daß sie es dennoch versuchen wollten, war Ursprung ihres Leidens. Man muß Gott sein, um Gut und Böse unterscheiden zu können. Aber auch von Gott können und sollen die Menschen sich nach der hebräischen Bibel keinen Begriff bilden. So verzichtete man in der jüdischen Tradition auf den Willen zum Wissen des Guten und suchte ohne vorgreifende Festlegungen, ohne allgemeine Institutionen des Guten und Gerechten auszukommen. Jeder war auf sein eigenes Urteil und seine eigene Verantwortung, auf sein „inneres Leben“ verwiesen. Nach Levinas liegt die jüdische Lebensbedingung (la condition juive) in der Verpflichtung, die ganze Menschlichkeit des Menschen in der nach allen Winden offenen Laubhütte des Gewissens unterzubringen (l'obligation d'abriter toute l'humanité de l'homme dans la cabane, ouverte à tous les vents, de la conscience). Daß die Moral der Menschheit sich ganz in einem „Inneren“ hält, in dem ihre Würde dem Murmeln einer subjektiven Stimme preisgegeben bleibt und sich in keiner objektiven Ordnung mehr spiegelt und bestätigt (... tienne tout entière dans un „for intérieur“, où sa dignité reste à la merci des murmures d'une voix subjective et ne se reflète ni ne se confirme plus dans aucun ordre objectif), ist – nach den Hitlerschen Triumphen – das Risiko, von dem die Ehre des Menschen abhängt (voilà le risque dont dépend l'honneur de l'homme). *Aber vielleicht ist die Bedeutung eben der Tatsache, daß in der Menschheit sich die jüdische Lebensbedingung konstituiert, dieses Risiko (Mais c'est peut-être ce risque que signifie le fait même que dans l'humanité se constitue la condition juive).* Das Judentum ist die Menschlichkeit nach der Seite einer Moral ohne Institutionen (Le judaïsme, c'est l'humanité au bord de la morale sans institutions).³⁸

Ohne die Einschaltung von Institutionen und die Möglichkeit der Rechtfertigung durch sie fällt alle Verantwortung für alles, was geschieht, an jeden

36 *Ebd.*, S. 144 f./104. f. – Zur Verschränkung der jüdischen und philosophischen Quellen im Denken von Levinas vgl. auch Stéphane Mosès, *Gerechtigkeit und Gemeinschaft bei Emmanuel Lévinas*, in: Micha Brumlik/Hauke Brunkhorst (Hrsg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Aus dem Franz. v. Thomas Wiemer, Frankfurt a.M. 1993, S. 364–384.

37 *Ebd.*

38 Levinas, *Sans nom*, S. 144 f.; *Namenlos*, S. 105.

einzelnen. Das „Risiko“, auf die moralische Kraft des Individuums zu vertrauen, ist beängstigend, beängstigend für ein Denken, das so sehr auf Institutionen gebaut hat wie das europäische. Diesem Risiko aber steht das „Abenteuer“ gegenüber, das, so Levinas, die europäische Philosophie selbst war. In einer Vorlesung über den Traktat „Sabbath“ (88a–88 b) des (Babylonischen) Talmud aus dem Jahr 1964, der er den Titel „Die Versuchung der Versuchung“ (La tentation de la tentation) gab³⁹, beschreibt er als „Versuchung“ des europäischen Denkens, das Ganze übergreifend zu beurteilen, ohne sich auf das einzelne einzulassen. Die universelle Neugier (curiosité universelle) des europäischen Denkens, seine unbegrenzte, vorgreifende Indiskretion (indiscrétion illimitée et anticipatrice)⁴⁰ halte es stets in sicherer Distanz zum Geschehen. Es beginne in der Selbstsicherheit (dans la certitude de soi), in der Übereinstimmung mit sich selbst (dans la coïncidence avec soi-même), von der aus es sich Zeit lassen (se donner le temps) und eine provisorische Moral (une morale provisoire) geben könne, um alles zu versuchen und sich von allem versuchen zu lassen (tout tenter et se laisser tenter par tout).⁴¹ So sei der von dieser Versuchung versuchte Europäer (l'Européen tenté par la tentation) zugleich Abenteurer und ein Mensch, der auf höchster Sicherheit bestehe (à la fois aventurier et homme de suprême sécurité). Er sei sich stets zumindest einer Sache sicher, seines in seiner extra-territorialen Subjektivität zurückgezogenen Subjektseins, seiner Getrenntheit gegenüber allem anderen und so einer Art Unverantwortlichkeit gegenüber dem Ganzen (sûr du moins de sa retraite de sujet, dans sa subjectivité extra-territoriale, de sa séparation à l'égard de tout autre et ainsi d'une espèce d'irresponsabilité à l'égard du Tout).⁴²

Unverantwortlich ist sein Denken für Levinas vor allem darin, daß es von Anfang an den Andern ausschließt, ihn ausschließt, sofern man nicht von ihm wissen, ihn nicht auf die eigenen Begriffe bringen kann, sofern er anders als die eigenen Begriffe und damit absolut anders, fremd ist. Das Verkennen des Anderen als Anderen (méconnaissance d'autrui comme autrui)⁴³ ist, so Levinas, ein Grundzug des europäischen Denkens, für den es, beherrscht von seinem unbedingten Willen zum Wissen, selbst blind ist. Es hätte ihn nur von einem anderen Denken her erkennen können, auf das sich einzulassen es aber kaum einen Grund sah.

39 Levinas, *Quatres lectures talmudiques*, S. 67–109; *Vier Talmudlesungen*, S. 59–95.

40 *Ebd.*, S. 76/66.

41 *Ebd.*, S. 105/90. – Levinas spielt auf Descartes an. Vgl. den folgenden Abschnitt dieses Beitrags.

42 *Ebd.*, S. 78/69.

43 *Ebd.*, S. 77/67.

Die jüdische Tradition gibt, wie oft betont wurde, der Achtung und dem Recht des Fremden ein außerordentliches Gewicht.⁴⁴ Auch unter Juden soll kein anderer moralisch beschämt werden.⁴⁵ Darüber hinaus aber muß jedem einzelnen, wenn eine unbegrenzte Verantwortung für das Ganze auf ihm liegt und keine Institution sie ihm abnehmen kann, alles an der Meinung anderer liegen, wie sie diese Verantwortung zu tragen vermögen. Die Meinung anderer kann helfen, sich ein eigenes Urteil zu bilden, und sie ist gerade dann von Bedeutung, wenn sie eine andere ist und die Grenzen der eigenen Meinungsbildung erweitern kann.⁴⁶ Bedeutsam ist nicht der Konsens, sondern der Austausch der Meinungen. Man kann und muß ihn unbegrenzt fortsetzen.

Wohl kann eine Meinung zu einer allgemeinen werden. Sie wird das, wenn sie Autorität bekommt, wenn also viele sich ihr anschließen. Die jüdische Tradition legt großen Wert auf solche Meinungen, die Autorität bekommen haben; auch sie kommt ohne ein Allgemeines nicht aus. Ihr Allgemeines bleibt jedoch stets in der Verantwortung der einzelnen; jeder, der die Meinung eines anderen übernimmt und ihr dadurch Autorität verleiht, übernimmt dafür selbst wieder die Verantwortung. So erhebt sich das Allgemeine nicht über die Individuen, es wird nicht zur Institution; es kann seine Autorität jederzeit wieder verlieren. Das Allgemeine der jüdischen Tradition ist stets das Allgemeine von Individuen; im Talmud spricht jeder im eigenen Namen und nennt die Namen derer, auf die er sich beruft.⁴⁷ Der Talmud, so Levinas, richtet sich gegen die These, die die universale Ordnung über die inter-individuelle Ordnung stellt (*thèse qui met l'ordre universel au-dessus de l'ordre inter-individuel*).⁴⁸

Nach Levinas sind die drei Zeichen, an denen man Israel erkennt (*les trois signes auxquels on reconnaît Israël*), die Demut (*l'humilité*), der Gerechtig-

44 Vgl. etwa Moritz Lazarus, *Die Ethik des Judentums*, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1898/1911, Bd. 1, S. 172 ff., Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, nach dem Ms. des Verf. neu durchgearbeitet und mit einem Nachwort versehen v. B. Strauß, Wiesbaden 1988, S. 145 ff., und Levinas selbst in: „Israel unter den Nationen“ (Traktat Pessachim 118b), in: ders., *A l'heure des nations; Stunde der Nationen*, S. 141–163.

45 Vgl. Lazarus, *Ethik des Judentums*, Bd. 1, S. 307, und Max Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Das antike Judentum*, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, hrsg. v. Marianne Weber, Tübingen 1922, 81988, 421 (bei den Rabbinen ist „nichts so eindrucksvoll betont, als das Gebot: Andere nicht ‚beschämen‘ zu wollen“), und Levinas, *Stunde der Nationen*, S. 101, mit Verweis auf den Babylonischen Talmud (neu übertragen v. L. Goldschmidt, 12 Bde., Berlin 1929–36), Bd. 7, Berlin 1933, S. 634 (Baba Mezia 58b: „Wenn jemand seinen Nächsten öffentlich beschämt, so ist es ebenso, als würde Blut vergossen.“).

46 Vgl. Levinas, *Quatre lectures talmudiques; Vier Talmud-Lesungen*, S. 54/46: Der Talmud erfordert Diskurs und Gesellschaft! Wehe dem Autodidakten! (*Le Talmud demande discours et société. Malheur à l'autodidacte!*).

47 Levinas legt hierauf besonderen Wert. Vgl. ders., *Stunde der Nationen*, S. 36 f.

48 Levinas, *Quatre lectures talmudiques/Vier Talmud-Lesungen*, S. 44/38.

keitssinn (*le sens de justice*) und der Elan einer Güte ohne Gegenleistung (*l'élan de bonté gratuite*).⁴⁹ Um demütig zu sein, müsse man etwas oder jemanden über sich selbst setzen. Die Gerechtigkeit verlange strikte Wahrung der Gesetze, die grausam sein könne. Zur Güte aber gehöre, Verzeihung zu gewähren, ohne sie für sich selbst zu fordern. Verzeihung zu gewähren, ohne sie für sich selbst zu fordern, heißt auf alle Institutionen zu verzichten, die die Gegenleistung sichern sollen. Institutionen, die die Gegenleistung sichern sollen, machen gleichgültig, um wen es sich beim Andern handelt; Institutionen sind Institutionen der Gleichgültigkeit. Levinas' leitende, auf immer neue Weise vorgetragene These ist, daß Individuen ohne Institutionen einander nicht gleichgültig sein, sich einander nicht entziehen können.⁵⁰

Im Horizont einer „Moral ohne Institutionen“ kann mir der Andere, Fremde, nicht gleichgültig sein, weil *er* mich dann erst zu einem ethischen Wesen macht. Er erinnert mich nicht nur an die Grenzen meines Urteils in der Verantwortung für das Ganze, er ist selbst der nächste Gegenstand meiner Verantwortung, er bringt mich erst in meine Verantwortung. Anders, als die europäische Tradition es sehen wollte, *bin* ich danach nicht frei zum moralischen Handeln, sondern *werde* frei durch den Anderen. Doch so werde ich zugleich nur frei *für* ihn; ich bin nicht darin frei, ihm von mir aus meine Verantwortung zuzuwenden oder nicht. Er erlegt mir in dem Augenblick die Verantwortung für ihn auf, in dem er mir entgegentritt, noch bevor ich irgend etwas von ihm weiß. Vor allem Wissen vom Anderen entsteht eine ethische Beziehung zum Anderen, und in dieser ethischen Beziehung kann ich mich ihm nicht entziehen.

Im Bewußtsein des Risikos einer „Moral ohne Institutionen“, zugleich aber der Rückkehr zu einem „uralten Testament“ (*testament très ancien*)⁵¹, versucht Levinas, hier im Denken neu anzufangen.

49 *Ebd.*, S. 62 f./53 f.

50 Daß Individuen einander nicht gleichgültig sein können, bringt Levinas in *AQ* auf den Begriff der „Nicht-Indifferenz“ (*non-indifférence*). Vgl. dort v.a. S. 176 ff./304 ff., und dazu Werner Stegmaier, *Die Zeit und die Schrift. Berührungen zwischen Levinas und Derrida*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 21.1 (1996), S. 3–24, hier S. 14 f., wiederabgedruckt in: Thomas Freyer/Richard Schenk (Hrsg.), *Emmanuel Levinas. Fragen an die Moderne*, Wien 1996, S. 51–72, hier S. 62.

51 Levinas, *Sans nom*, S. 146; *Namenlos*, S. 106. – Zur Nähe von Levinas' Denken zum Denken Nietzsches vgl. Werner Stegmaier, *Levinas' Humanismus des anderen Menschen – ein Anti-Nietzscheanismus oder Nietzscheanismus?*, in: Werner Stegmaier/Daniel Krochmalnik (Hrsg.), *Jüdischer Nietzscheanismus*. Forschungskonferenz des Instituts für Philosophie der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald und der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg vom 3. bis 6. September 1995 in Greifswald, Berlin/New York 1997 (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 36).

4. Um den Gedanken einer ethischen Beziehung zum Anderen, der man sich nicht entziehen kann, etwas von seiner Fremdheit zu nehmen, die er für das europäische Denken haben muß, entwickelt ihn Levinas aus dessen eigener Mitte heraus. Am einleuchtendsten geschieht das vielleicht in einer Abhandlung von 1957: „Die Philosophie und die Idee des Unendlichen“.⁵² Dort führt Levinas von Descartes' Begründung des modernen europäischen Denkens aus auf den Begriff des ethischen Widerstands (*résistance éthique*) hin, des Widerstands dessen, was keinen Widerstand hat (*résistance de ce qui n'a pas de résistance*). Dieser – paradoxe – Widerstand ist nach Levinas der Anfang der ethischen Beziehung; er könnte darum auch der eigentliche Anfang der Philosophie (*le commencement même de la philosophie*) sein.⁵³

Die Idee des Unendlichen fällt bei Descartes⁵⁴ in das Denken ein, das dabei ist, sich selbst methodisch sein letztes unerschütterliches Fundament zu geben und dadurch seine Autonomie zu sichern. Die Methode soll die Suche nach der Wahrheit autonom machen, indem sie ihr den Maßstab und die Regel vorgibt. Der Maßstab muß nach Descartes das „Ich bin, sofern und solange ich denke“⁵⁵ sein, das jedem Zweifel standhält, während an allem übrigen Zweifel möglich sind, die Regel, nichts als wahr anzunehmen, was diesem Maßstab nicht entspricht. Das schließt auch das Dasein Gottes ein.

Wenn es Gott gibt, dann muß er – nach dem Begriff, den das Christentum von ihm gebildet hat und den Descartes voraussetzt – allmächtig und allgütig sein. Er muß gegenüber dem Endlichen, das mein denkendes Etwas ist (*res cogitans finita*), etwas Unendliches, ein unendliches denkendes Etwas (*res cogitans infinita*), sein. Descartes' Beweis des Daseins dieses unendlichen denkenden Etwas vom endlichen denkenden Etwas aus ist voraussetzungsreich und langwierig; im Kern verläuft er so:

Ich habe als denkendes Etwas „Ideen“, Ideen im Sinne von „Vorstellungen“; Ideen sind die „modi“, die Zustände, des denkenden Etwas. Dieses denkende Etwas kann aber, so Descartes, nur solche modi haben und hervorbringen, die nicht *mehran* vorgestelltem Sein (*realitas objectiva*)⁵⁶ besitzen als es selbst. Hat das denkende Etwas nun die Idee eines unendlichen denkenden Etwas, so kann sie nicht von ihm selbst stammen. Also muß das unendliche denkende Etwas außer dem endlichen denkenden Etwas selbst existieren. So gewiß ich denke, existiert Gott außer meinem Denken.

52 La philosophie et l'idée de l'Infini, zuerst in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 62 (1957), S. 241–253, aufgenommen in: Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 1967, S. 165–178, dtsh. in: Levinas, *Die Spur des Anderen*, S. 185–208.

53 *Ebd.*, S. 178/207.

54 Vgl. René Descartes, *Meditationes de prima philosophia, Meditatio III*.

55 Descartes, *Meditatio II*, § 6.

56 Descartes, *Meditatio III*, § 13.

Levinas stellt in „Die Philosophie und die Idee des Unendlichen“ Descartes' Beweis in Begriffen der Husserlschen Phänomenologie dar, die wir hier nicht aufzunehmen brauchen. Er stellt die Beweiskraft der Argumentation nicht in Frage; sie ist für das, worauf es ihm ankommt, nicht ausschlaggebend. Ausschlaggebend ist für ihn nur die Figur der Argumentation: daß das endliche denkende Etwas, indem es ein unendliches denkendes Etwas denkt, mehr denkt, als es von sich aus zu denken vermag, daß es in diesem Sinn auf Antrieb mehr denkt, als es denkt (*d'emblée pense plus qu'il ne pense*). Die Idee des Unendlichen, die ihm, weil es sie nicht von sich aus zu denken vermag, von außen gegeben sein muß, übersteigt alle seine Vorstellungen, übersteigt seine Vorstellung von der Vorstellung. So kann das Denken sie nicht greifen (*saisir*), nicht in einen Begriff (*concept*) fassen, der sich in die Ordnung der übrigen Begriffe einfügen würde. Dieses Unendliche ist darum, so liest Levinas Descartes, das radikal, das absolut Andere (*le radicalement, l'absolument autre*).⁵⁷ Das Denken gerät eben dadurch, daß es seine Autonomie zu begründen versucht, in die Beziehung zu einem absolut Anderen, dem es sich, weil es „von außen“ in sein Denken „einfällt“⁵⁸, nicht entziehen kann. Statt dessen entzieht dieses absolut Andere seiner Autonomie den Boden, unterwirft es, so Levinas, der Heteronomie. Die Termini kehren sich um.

In „Die Philosophie und die Idee des Unendlichen“ stellt Levinas von hier aus die Frage, wie „eine solche Struktur philosophisch bleiben“, wie das Denken sich vom Unendlichen, das es denkt, noch „getrennt halten“ kann, wenn dies ihm doch seine Autonomie entzieht.⁵⁹ Denn diese Trennung liegt nun nicht mehr in seiner Macht. Läge sie in seiner Macht, so könnte es die Idee des Unendlichen als Objekt von sich als Subjekt unterscheiden; als Objekt für ein Subjekt aber wäre das absolut Andere schon kein absolut Anderes mehr, sondern, mit Husserl gesprochen, sein Thema, in Worten Levinas' sein Eigentum, seine Beute, sein Raub, sein Opfer (*sa propriété, son butin ou sa proie ou sa victime*). Das Unendliche kann nicht Objekt für ein Subjekt sein. Es setzt, so Levinas, allen Vermögen (*pouvoirs*) des Subjekts absoluten Widerstand (*résistance absolue*) entgegen, es ist das *Nein*, das den Vermögen entgegengeschleudert wird (*non lancé aux pouvoirs*)⁶⁰, es setzt das Subjekt-Objekt außer Kraft.

Dies ist, so formuliert, zunächst eine abstrakte These, die ebenso abstrakt bestritten werden kann. Levinas macht sie plausibel, indem er die Erfahrung

57 Levinas, *Die Philosophie und die Idee des Unendlichen*, S. 172/197.

58 Vgl. die Abhandlungen, die Levinas zusammengestellt hat unter dem Titel „*De Dieu qui vient à l'idée*“, Paris 1982, deutsch: *Wenn Gott ins Denken einfällt*. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, aus dem Franz. übers. v. Thomas Wiemer, mit einem Vorwort von Berhard Casper, Freiburg/München 1985.

59 Levinas, *Die Philosophie und die Idee des Unendlichen*, S. 172/197.

60 *Ebd.*, S. 172 f./198.

des Von-Angesicht-zu-Angesicht (face-à-face) beschreibt: Obgleich sie zu den alltäglichsten wie bedeutsamsten Erfahrungen unter Menschen gehört, ist sie der europäischen Philosophie fremd geblieben. An ihr macht er deutlich, was „ethischer Widerstand“ konkret bedeuten kann.

Zuvor scheint er jedoch auf die religiöse Erfahrung und die hebräische Bibel zu verweisen. Er nennt die Erscheinung (apparition) des absoluten Widerstands des Unendlichen gegen die Vermögen des Subjekts mit einem theologischen Begriff „Epiphanie“ (épiphanie): Epiphanie ist das Erscheinen Gottes für den Menschen. Dann fügt er, auf zunächst rätselhafte Weise, hinzu, der *Logos* dieser Epiphanie sei: „Du wirst nicht töten (Tu ne tueras point).“ Der Satz erinnert an die hebräische Bibel, die von einer Tötung berichtet, die Gott gewollt zu haben schien und die er dennoch verhindert hat: die Akeda, die Bindung Isaaks durch Abraham zum Ganzopfer für Gott (Gen. 22). „Ganzopfer“ heißt griechisch „holókautos, holókaustos“, von dem sich der gängige Name der Schoa ableitet.⁶¹

5. Die Akeda wird als Probe auf den Gehorsam Abrahams gegen Gott dargestellt. Als Beweis seines Gehorsams wird von Abraham die Bereitschaft gefordert, seinen Sohn zu töten, Isaak, aus dem das Volk Gottes hervorgehen sollte.

Die Forderung ist unbegreiflich. Gott hatte mit Abraham einen Bund geschlossen, in dem er ihm Nachkommen so zahlreich wie die Sterne am Himmel und wie Staub auf der Erde zugesagt hatte. Auch dies war für Abraham unbegreiflich, da er damals keinen Sohn hatte und er und seine Frau Sara bereits in hohem Alter waren. Er wird als wohlsituerter, geschickter, vernünftiger Mann geschildert – er hatte, heißt es, einen sehr ansehnlichen Besitz an Vieh, Silber und Gold (Gen. 13:2) –, und so mußte es ihm schwer fallen, etwas so Unbegreifliches hinzunehmen. Die Bibel unterstreicht die Unbegreiflichkeit der Verheißung noch dadurch, daß Sara über sie nur lachen kann. Doch Sara bekommt den Sohn, worauf das noch Unbegreiflichere geschieht: Als Isaak, der verheißene Sohn, herangewachsen ist, befiehlt Gott Abraham, mit ihm zum Ganzopfer zu gehen, und weil am bezeichneten Ort nichts da ist außer diesem Sohn, was er opfern sollte, so bindet er, treu seinem Gehorsam, Isaak. Seine Verantwortung ist ungeheuer; er wird nicht nur töten, sondern seinen Sohn töten, den Sohn, aus dem das Volk Gottes hervorgehen soll, und er ist mit dieser Verantwortung völlig allein, er hat niemand, dem er sein Handeln begreiflich machen, nichts, wodurch er es rechtfertigen könnte. Sein Handeln ist in Levinas' Sinn heteronom.⁶²

61 Zur Deutung der Akeda während der Pogrome des Mittelalters vgl. Daniel Krochmalnik, Die Bindung Isaaks. Jüdische Zeugnisse zum 1. Kreuzzug, in: *Edith-Stein-Jahrbuch* 2 (1997).

62 Vgl. Jacques Derrida, Den Tod geben, in: Anselm Haverkamp (Hrsg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, Frankfurt a.M. 1994, S. 331–445, der am Beispiel der Akeda den Sinn der Verantwortung überhaupt expliziert. Er folgt in der Ethik weitgehend

Entschlossen, Isaak zu schlachten, erhebt Abraham die Hand, als ein Engel Gottes ihn zurückhält, ihm untersagt, den Jungen zu töten. Er wird ihn nicht töten, wiewohl er ihn schon, im Bewußtsein seines Entschlusses, getötet hat. (Statt dessen wird er nun einen Widder opfern, der sich hinter ihm in einem Gebüsch verfangen hat.) Gott, der Abraham nahegelegt hat, Isaak und dadurch sein eigenes Volk zu töten, und ihn nun daran hindert, läßt ihn *im Töten* innehalten. Mit diesem Innehalten im Töten beginnt nach der hebräischen Bibel die Geschichte Israels, die auf physisch unbegreifliche Weise begonnen hatte, noch einmal, auf ebenso unbegreifliche Weise, als ethische Beziehung Abrahams zu Gott und diese ethische Beziehung als Gehorsam gegenüber einem unbegreiflich Anderen.

Abraham bleibt nach der hebräischen Bibel während des ganzen Geschehens fast stumm, er fragt nicht und rechtet nicht, er spricht nur, um zu antworten. Unter den Antworten, die er gibt, ist drei Mal derselbe Satz: „Hier bin ich!“ Es ist der Satz, mit dem nach Levinas die Heteronomie, das vom absolut Anderen auferlegte Gesetz, hingenommen und anerkannt wird.⁶³ „Me voici!“ ist nach Levinas die Antwort auf den *Logos* des absolut Anderen.

Nach der Akeda, wird berichtet, gibt Abraham dem Ort, an dem sie sich zugetragen hat, einen Namen: Jahwe-Jire, „Gott sieht“. Es ist der Name eines sich allem Begreifen entziehenden, sein eigenes Volk zum Ganzopfer darbietenden Gottes, des Gottes, der Abraham angesehen und angesprochen, dem er gehorcht und der die Tötung angehalten hat.

6. In *Signature* gibt Levinas selbst zwei Beispiele für den „*Logos*“ des absolut Anderen, das „Du wirst nicht töten“. Es sind Beispiele aus der russischen Dichtung, aus Tolstois Roman *Krieg und Frieden* und aus Puschkins Drama *Boris Godunow*.⁶⁴ Wir beschränken uns hier auf das erste.

Während des Krieges, den Napoleon gegen Rußland führt und der ihn bis vor die Tore Moskaus bringt, ist der Stadtkommandant Moskaus, Graf Rastoptschin, genötigt, die Stadt evakuieren zu lassen. Tolstoi⁶⁵ zeichnet ihn als hitzigen, sanguinischen Menschen, der wenig vom Volk versteht, sich aber berufen fühlt, es zu leiten. Nun stellte sich, so Tolstoi, „die Rolle, die Rastoptschin erwählt hatte,

Levinas (vgl. dazu Simon Chritchley, *The Ethics of Deconstruction*. Derrida and Levinas, Oxford UK/Cambridge USA 1992). Außer auf Levinas bezieht er sich auf Patočka, Heidegger, Nietzsche und, vor allem, Kierkegaard. Kierkegaard erörtert seinerseits in *Furcht und Zittern* an der Akeda die Paradoxie des Glaubens, die darin liege, daß der Glaube durch kein „Ethisch-Allgemeines“ gerechtfertigt werden könne. Verantwortung ist danach ohne allgemeine Rechtfertigung, und eben dadurch ist sie erst Verantwortung.

63 Vgl. *AQ*, S. 145/253 (mit der Anm. des Übersetzers) u. S. 186/320.

64 Levinas, *Signature*, S. 409; *Unterschrift*, S. 111.

65 Leo N. Tolstoi, *Krieg und Frieden*, aus dem Russ. übers. v. Marianne Kegel, München 1956, Elfter Teil, Kap. 24 u. 25, S. 1208–1222.

auf einmal als sinnlos heraus. Er fühlte sich plötzlich vereinsamt, schwach und lächerlich; der Boden wankte ihm unter den Füßen“. Seine Aufgabe, seine Macht, sein Selbstvertrauen, sein ganzes Sein droht ihm verlorenzugehen. Außer sich, will er seine Unruhe irgendwohin loswerden, und er verfällt auf die Menge, die sich empört vor seinem Amtssitz drängt, um gegen die Franzosen loszuziehen. Und als er gefragt wird, was mit den Gefängnisinsassen geschehen soll, läßt er einen von ihnen vorführen, um ihn der Wut des Volkes preiszugeben: Wereschtschagin, den man inhaftiert hatte, weil er Moskau habe ins Verderben stürzen wollen. Tolstoi gibt Wereschtschagin edle, leidende, an den von Pilatus vor das Volk geführten Christus erinnernde Züge. Als Wereschtschagin gebracht wird, sieht er Rastoptschin, so Tolstoi, „von unten her an, als wollte er etwas zu ihm sagen oder auch nur seinem Blick begegnen. Aber Rastoptschin sah ihn nicht an“. Er peitscht die Menge auf, um sie zum Lynchmord zu treiben. Aber als Wereschtschagin auf die jetzt heftig andrängende, schon zum Mord entschlossene Menge blickt, „traurig und scheu“, hält sie auf einmal inne und bleibt auf Minuten schweigend stehen.

„Schlagt ihn nieder! Möge der Verräter zugrunde gehen, damit er den Namen eines Russen nicht mehr schändet!“ schrie Rastoptschin. „Schlagt ihn nieder! Ich befehle es!“

Als die Menge zwar nicht die Worte, aber den wütenden Klang der Stimme Rastoptschins hörte, stöhnte sie auf und drängte vorwärts, blieb aber dann wieder stehen.

„Graf“, ertönte mitten in diesem erneuten, minutenlangen Schweigen die schüchterne und zugleich theatralische Stimme Wereschtschagins. „Graf, nur Gott allein, der über uns ist [...]“ rief er mit erhobenem Kopf, und wieder füllte sich die breite Ader an seinem dünnen Hals mit Blut, und eine jähe Röte trat auf sein Gesicht, verflog aber sogleich wieder.

Aber er kam mit dem, was er aussprechen wollte, nicht zu Ende.

„Schlagt ihn nieder! Ich befehle es! [...]“ schrie Rastoptschin, der plötzlich ebenso bleich geworden war wie Wereschtschagin.

„Die Säbel heraus!“ schrie ein Offizier den Dragonern zu und zog selbst den Säbel aus der Scheide.“

Und nun stürzt sich auch die Menge, aus ihrem Erstarren gelöst, auf Wereschtschagin, zertrampelt und zerfleischt ihn.

Der Satz „Du wirst nicht töten“ wird hier nicht ausgesprochen. Es ist, so Levinas in *Signature*, das rot und wieder bleich werdende Gesicht Wereschtschagins, das die Menge innehalten läßt, ihm Gewalt anzutun. Das Gesicht des Anderen, kommentiert er, stellt die unbefangene Spontaneität des Ich in Frage, dieses lustvolle Sich-nicht-Aufhalten-Lassen (*Le visage d'Autrui met en question l'heureuse spontanéité du moi, cette joyeuse force qui va*). Die Freiheit, die aus dem Bewußtsein lebt, hält inne vor dem Anderen, wenn ich wahrhaft, mit einer Direktheit ohne Arg und Hintergedanken, fest in seine entwaffneten, absolut

schutzlosen Augen schaue (*la liberté qui vit par la conscience s'inhibe devant Autrui, lorsque je fixe véritablement, avec une droiture sans ruse ni faux-fuyant, ses yeux désarmés, privés absolument de protection*).⁶⁶

7. Es ist, wie Levinas immer neu darlegt, das Gesicht des Anderen, das mich ansieht und stumm „Du wirst nicht töten“ sagt. Das Unendliche, das absolut Andere des Anderen, spricht sich in seinem Gesicht aus, und darum muß sich im Gesicht des Anderen Gott aussprechen. Gegen Ende des Abschnitts von „Die Philosophie und die Idee des Unendlichen“, in dem er die aus Descartes' *Meditationen* gewonnene Idee des Unendlichen mit dem Gesicht des Anderen zusammenbringt und den wir dabei sind zu kommentieren, wird er sagen: Der Andere muß Gott näher sein als Ich (*Il faut qu'Autrui soit plus près de Dieu que Moi*).⁶⁷ Am Von-Angesicht-zu-Angesicht wird die abstrakte Idee des Unendlichen und die biblische Erfahrung der Heteronomie alltäglich nachvollziehbar und phänomenologisch ausweisbar.

In dem Augenblick, in dem ich einem Anderen gerade in die Augen blicke, ist mir, schreibt Levinas im genannten Abschnitt, „alle Eroberung untersagt“, und „die Struktur meiner Freiheit [...] kehrt sich vollkommen um“.⁶⁸ Die Freiheit kehrt sich um, sofern sie im Sinn des europäischen Denkens die Freiheit des Bewußtseins ist, die Freiheit, sich als Subjekt auf Distanz zu all seinen Objekten zu halten und sich jeweils dem zuzuwenden, dem es sich von sich aus zuwenden will. Wenn Blicke einander treffen und einer dem anderen gerade in die Augen sieht, können sie sich in diesem Moment nicht auf Distanz voneinander halten. Sie nehmen eine unmittelbare Beziehung auf, die anders ist als alle Beziehungen, die sie zu Objekten aufnehmen, und in dem Moment, in dem sie diese unmittelbare Beziehung aufnehmen, sind sie nicht frei, können sie sich einander nicht entziehen. Sie halten inne. Sie halten inne, weil in diesem Moment offen, unvorhersehbar ist, wer der Andere ist, wie er reagieren wird. Er wird sich nicht verhalten wie ein Objekt, das man kennt und berechnen kann. Zwar sagt das Gesicht, der Blick eines anderen unendlich viel: Wie sein Gesicht aussieht und wie es mich ansieht, läßt mich unmittelbar einschätzen, mit wem ich es zu tun habe, wie ich mit ihm umgehen muß; noch bevor er etwas sagt, sagt es mir, wie ich ihn ansprechen muß. Aber ich kann mir dessen nie sicher sein, es bleibt bei der unmittelbaren Beziehung. Ich kann, was das Gesicht, der Blick eines anderen sagt, nicht annähernd fixieren; man kann den Ausdruck eines Gesichts, den man doch so leicht und schnell erfaßt, immer nur auf dürftigste Weise in Begriffe fassen. Ein Gesicht sagt unendlich mehr, als

⁶⁶ Levinas, *Signature*, S. 409/*Unterschrift*, S. 111.

⁶⁷ *Ebd.*, S. 174/200.

⁶⁸ Levinas, *Die Philosophie und die Idee des Unendlichen*, S. 173/198 f. Vgl. zum Folgenden insbesondere *TI*, S. 172–175/S. 283–289.

Begriffe fassen können, es ist insofern absolut anders als das, womit das Begreifen es zu tun hat.

Das Begreifen versagt vor dem Gesicht des Anderen, wenn auch nur auf einen Augenblick. Natürlich geht man immer schon mit bestimmten Vorstellungen auf andere zu, bringt Begriffe mit, nach denen man sie so oder so einschätzen wird. Man braucht solche Vorstellungen und Begriffe, um andere auf Distanz halten, um entscheiden zu können, wem man sich zuwenden will und wem nicht. Worauf Levinas aufmerksam macht, ist, daß unter dem Blick des Anderen all diese Vorstellungen und Begriffe unsicher, zweifelhaft werden, weil sie ihm alle nicht angemessen sind. Die Begriffe, die man mitbringt, legen etwas fest, was sich so nicht festlegen läßt, sie üben insofern, so Levinas, Gewalt aus. Sie töten das absolut Andere des Anderen, indem sie es zum Gegenstand, zum Eigentum, zum Opfer der eigenen Begriffe machen. Sie töten den Anderen in der absoluten Andersheit, die aus seinem Gesicht spricht.

Vor dem Gesicht des Anderen erfährt man die Gewalt der eigenen Begriffe erst *als* Gewalt; man erfährt sie, weil das Gesicht des Anderen sich gegen sie nicht wehren kann, man erfährt sie an seiner Wehrlosigkeit. Wenn der Andere mir sein Gesicht zeigt, zeigt er es mit dem völlig Ungedeckten und der völligen Nacktheit seiner Augen ohne Gegenwehr (*par le découvert total et la totale nudité de ses yeux sans défense*).⁶⁹ Indem es in seiner Wehrlosigkeit mich auf die Gewalt meiner Begriffe aufmerksam macht und mich dadurch auf einen Moment mit dieser Gewalt innehalten läßt, sagt es: „Du wirst nicht töten.“

Das Gesicht des Anderen, das mich ansieht, übt Widerstand gegen die Gewalt meiner Begriffe eben dadurch, daß es keinen Widerstand gegen sie hat. Sein Widerstand, der Widerstand dessen, das keinen Widerstand hat (*la résistance de ce qui n'a pas de résistance*)⁷⁰, ist, so Levinas, nicht physisch, sondern ethisch (*résistance éthique*). Physisch kann der Andere mir und ich ihm mehr oder weniger widerstehen, je nach unseren Kräften, unseren Vermögen (*pouvoirs*). Diese Kräfte oder Vermögen sind wir frei einzusetzen oder nicht, bis dahin, daß einer den anderen physisch töten kann – ihr Widerstand ist es nicht, um den es beim ethischen Widerstand des absolut Anderen geht. Im Gegenteil, töten kann einer den anderen, so Levinas, *nur* physisch, und vielleicht ist es gerade der ethische Widerstand des absolut Anderen, das einen dazu bringen kann, ihn physisch töten zu wollen: „Töten ist nicht Beherrschen, sondern Vernichten, der absolute Verzicht auf das Verstehen. [...] Töten wollen kann ich nur ein absolut unabhängiges Seiendes, dasjenige, das unendlich meine Vermögen überschreitet und das sich ihnen dadurch nicht entgegensetzt, sondern das eigentliche Können des Vermögens paralyziert. Der Andere ist das einzige Seiende, das ich kann töten wollen.“⁷¹

69 *Ebd.*

70 *Ebd.*, S. 173/199.

71 *TI*, S. 172 f./284.

Ethisch ist der Widerstand genau darin, daß er den physischen unterläuft, ihm, auf einen Moment, die Kraft nimmt und ihn entwaffnet. Er ist der Widerstand des Anderen gegen meine Vorstellungen und Begriffe von ihm, dem ich mich nicht entziehen kann, weil er meine Vorstellungen und Begriffe verunsichert und mich, auf einen Moment, fragend aufhorchen läßt. Es ist der Widerstand, durch den das Ich, auf einen Moment, seine Freiheit verliert und Verpflichtung (*obligation*) wird, Verpflichtung für den Anderen, heteronome Verpflichtung, die es nicht abweisen kann.⁷²

8. Es wäre, so Levinas, zwecklos, auf der Banalität des Mordes zu bestehen, der den Widerstand des Hindernisses als quasi null erweist (*Il serait inutile d'insister sur la banalité du meurtre qui révèle la résistance quasi nulle de l'obstacle*).⁷³ Er macht sich keine Illusionen. Das Von-Angesicht-zu-Angesicht beseitigt nicht die Gewalt, nicht die Gewalt der Begriffe, nicht die Gewalt der Verhärtung gegen das unbegreifliche Andere, nicht die Gewalt der Rechtfertigung durch Institutionen, nicht die Bedingungen der Schoa im Denken. Es kann sie nur auf einen Moment unterbrechen, den Moment, in dem die Gewalt ihrer innewird und innehält, den Moment, der entscheidend sein kann für das Leben des Anderen, der ganz anders ist. Es könnte das Letzte sein, das sie unterbrechen kann. Sicher vor ihr ist niemand.

72 Vgl. *TI*, S. 175/289.

73 *TI*, S. 173/285.