

**“Humanismus des anderen Menschen”
Kritik und “Kehre” des humanistischen Menschenbildes
bei Emmanuel Lévinas**

Staatsexamensarbeit
an der Universität Tübingen
im Fach Evangelische Theologie
bei Herrn Prof. Dr. Stefan Schreiner
Institutum Judaicum
Liebermeisterstraße 12
72074 Tübingen

vorgelegt von
Jan Dietrich
Konrad-Adenauer-Straße 52
72072 Tübingen

Ich erkläre, dass ich die Arbeit selbstständig und nur mit den angegebenen Hilfsmitteln angefertigt habe und dass alle Stellen, die dem Wortlaut oder dem Sinne nach anderen Werken entnommen sind, durch Angabe der Quellen als Entlehnungen kenntlich gemacht worden sind.

Inhalt

Einleitung	1
I. Die Bedeutung der Shoa für das Ende des Humanismus	2
II. Die Bedeutung der Shoa für die Herausforderung des Nihilismus	7
III. <i>Exkurs</i> : Auf der Suche nach dem Gegenbegriff zu einer Verantwortung gegenüber dem Anderen	12
1. Die negative Theologie und ihre Bedeutung für die Ethik	12
2. Søren Kierkegaards Denken – ein Heilsegoismus?	15
3. Martin Heidegger und das Dasein, dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht	20
IV. Der Gegenbegriff zu einer Verantwortung gegenüber dem Anderen: Spinozas <i>conatus essendi</i> und seine Bedeutung für den Humanismus	26
V. Ein “Humanismus des anderen Menschen” nach Lévinas’ erstem Hauptwerk	31
1. Die Metaphysik vor der Totalität	32
2. Der Andere vor dem Selben	36
3. Zusammenfassung: Kritik und “Kehre” des humanistischen Menschenbildes nach Lévinas’ erstem Hauptwerk	40
VI. Ein “Humanismus des anderen Menschen” nach Lévinas’ zweitem Hauptwerk	45
1. Jenseits des Seins	45
2. Das Sagen vor dem Gesagten	49
3. Die Sensibilität vor der Autonomie	52
4. Die Stellvertretung	55
5. Zusammenfassung: Kritik und “Kehre” des humanistischen Menschenbildes nach Lévinas’ zweitem Hauptwerk	59
VII. Kritik und Würdigung	66
1. Sein, Sollen und die Frage nach Gott	66
2. Selbstliebe und Nächstenliebe	72
3. Verantwortung gegenüber der Schöpfung	74
4. Verantwortung gegenüber der Zukunft	76
5. Würdigung	77
Literaturverzeichnis	80

Bin ich der Hüter meines Bruders?
(Gen 4,9)

Ein jeder von uns ist vor allen an allem schuldig,
ich aber bin es mehr als alle anderen.
Dostojewski, Die Brüder Karamasoff

Einleitung

Bin ich der Hüter meines Bruders? Hat diese Frage überhaupt noch einen Sinn? Der jüdische Philosoph Emmanuel Lévinas sieht den Sinn des menschlichen Lebens in der Aufgabe und Verpflichtung verankert, über den selbstgefälligen Egoismus des Einzelnen hinaus Verantwortung für den Anderen zu übernehmen. Aus dieser Perspektive übt Lévinas eine fundamentale Kritik am traditionellen humanistischen Menschenbild und vollzieht eine „Kehre“¹ innerhalb des humanistischen Denkens. Kritik und „Kehre“ sollen in dieser Arbeit dargestellt und kritisch beleuchtet werden. Die Erfahrung der Shoa wird dabei als unausweichlicher hermeneutischer Hintergrund herangezogen und die These aufgestellt, dass sich Lévinas angesichts dieser Erfahrung herausgefordert sieht, ein Menschenbild zu entwickeln, das zum einen den Humanismus nicht völlig preisgibt und zum anderen weder dem Vorwurf der Naivität noch dem einer latenten Gewalttätigkeit des traditionellen Humanismus verfällt.

In dieser Arbeit wird in sieben Schritten vorgegangen. In den ersten vier Kapiteln werden ausführliche Vorüberlegungen angestellt, die zu einem Verständnis der Philosophie Lévinas' unumgänglich sind. Im ersten Kapitel wird vor Augen geführt, in welche Schwierigkeiten der Humanismus im zwanzigsten Jahrhundert geraten ist: Nach einer knappen Darstellung humanistischer Konzepte von der Stoa über den Renaissance- bis zum Neu-Humanismus wird die Kritik am Humanismus anhand der Erfahrungen der Shoa vorgetragen. Auf diese Weise soll die Notwendigkeit in den Blick gerückt werden, die Lévinas veranlasst, nach diesen Erfahrungen über den Versuch einer Theodizee im Judentum hinaus eine „Anthropodizee“ zu unternehmen. Im zweiten Kapitel wird – das erste Kapitel vertiefend – die Shoa als nihilistische Herausforderung an das jüdische Gottes- und Menschenbild interpretiert und eine Parallele zwischen Nietzsche und jüdischen Denkern nach der Shoa einschließlich Lévinas gezogen. Das dritte Kapitel hat als Exkurs die Aufgabe, noch vor der eigentlichen Darstellung der Philosophie Lévinas' nach den philosophischen Begriffen und Konzepten zu fragen, von denen sich Lévinas abgrenzt. Auf der Suche nach dem Gegenbegriff zu einer Verantwortung gegenüber dem Anderen werden die negative Theologie am Beispiel Maimonides', die Existenzphilosophie am Beispiel Kierkegaards und die Phänomenologie am Beispiel Heideggers auf Unterschiede zu Lévinas hin analysiert.

¹ Der Begriff „Kehre“ stammt ursprünglich aus der Philosophie Martin Heideggers. Er wird hier verwendet, um deutlich zu machen, dass Lévinas keinen „Wandel“ und keine „Umkehr“ (im Sinne einer Rückkehr) des humanistischen Menschenbildes zu beschreiben behauptet, sondern eine vollständige Kehrtwendung im Sinne einer „kopernikanischen Wende“. Vgl. E. Lévinas : Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. Aus dem Französischen v. T. Wiemer, Freiburg/München (Alber), 288.

Nachdem der Gegenbegriff zu einer Verantwortung gegenüber dem Anderen in diesem Exkurs nicht gefunden wird, kann er im vierten Kapitel unter Vorbehalt in Spinozas *conatus essendi* ausfindig gemacht werden. Dieser Weg ist deshalb notwendig, da sich von Spinoza aus Verbindungen zum humanistischen Menschenbild ergeben und deutlich werden soll, welche Aspekte des traditionellen Humanismus Lévinas kritisiert. Von diesen ersten vier Kapiteln aus ist dann der Weg frei zu einer Darstellung der Philosophie Lévinas' in den Kapiteln fünf und sechs. Obwohl auch kleinere Werke und Aufsätze von Lévinas zu Wort kommen, wird der Ausgang von den beiden Hauptwerken genommen: *Totalität und Unendlichkeit* und *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. In einem abschließenden Kapitel folgen Kritik und Würdigung Lévinas', die die Frage behandeln, inwieweit der Ansatz von Lévinas plausibel ist, um zum einen Ethik und Humanismus auf eine neue Grundlage zu stellen und zum anderen eine Antwort auf die Erfahrung der Shoa zu geben. Lévinas' Bezugnahme auf die alttestamentlichen und talmudischen Quellen wird hier problematisiert, und Lévinas muss sich einem kritischen Vergleich mit zeitgenössischen jüdischen Denkern stellen.

I. Die Bedeutung der Shoa für das Ende des Humanismus

Vom Ende des Humanismus zu reden, ist wahrlich keine Neuigkeit mehr. Die "klassischen" Formen des Humanismus – Renaissance-Humanismus, Neu-Humanismus und "Dritter Humanismus"² – sind allesamt der Kritik ausgesetzt: Verstehen wir unter Renaissance-Humanismus die Vorstellung vom Menschen als *homo universale*, der im Rückgriff auf die antike Literatur das ideale Menschsein erfüllt, so bringt uns nach Peter Sloterdijk diese literarische Fixierung auf die antiken Schriften schon mit der Einführung neuer Medien in Schwierigkeiten: "Moderne Großgesellschaften können ihre politische und kulturelle Synthesis nur noch marginal über literarische, briefliche, humanistische Medien produzieren."³ Verstehen wir unter Neu-Humanismus die Vorstellung von der Vollendung des Menschen durch Bildung, so wird die Fixierung auf die eigene harmonische Entfaltung der Individualität als Bildungsegoismus entlarvt. Statt auf die Würde des gebildeten Individuums zu pochen, bestimmt z.B. Martin Heidegger in seiner Humanismus-Kritik den Menschen zum Hüter des Seins: "So kommt es denn bei der Bestimmung der Menschlichkeit des Menschen

² Vgl. C. Menze: Art. Humanismus, Humanität I, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 3, Spalte 1217-1219 und M. Landfester/H. Scheible: Art. Humanismus, in: ⁴RGG Bd. 3, Spalte 1938-1946.

als der Ek-sistenz darauf an, daß nicht der Mensch das Wesentliche ist, sondern das Sein als die Dimension des Ekstatischen der Ek-sistenz.”⁴ Verstehen wir unter “Drittem Humanismus” die Vorstellung vom Menschen als einem wesentlich politisch-gesellschaftlichen Wesen, dessen Vollendung in der Integration in den Staat als der höchsten Form der Sittlichkeit liegt, so hat sich dieser Humanismus mit seiner Idealisierung des NS-Staates selbst diskreditiert.

Doch um zu verstehen, welche Bedeutung der Shoa bei dieser Kritik am Humanismus zukommt, muss das Menschenbild, das all diesen Humanismen zugrunde liegt, etwas ausführlicher zur Darstellung gebracht werden. Auf dieses Menschenbild wird sich die Arbeit im Folgenden beziehen, wenn vom „traditionellen Humanismus“ die Rede ist. Das Menschenbild des Humanismus ist entscheidend geprägt vom antiken Menschenbild der Stoa, von dem des Renaissance-Humanismus und von dem neuzeitlichen Menschenbild der Weimarer Klassik.⁵ Die Stoa sieht in Anknüpfung an Aristoteles den Menschen als ζῷον λογὸν ἔχον, der an dem die φύσις durchwaltenden Weltlogos Anteil hat. Liegt die Bestimmung des Menschen in seiner natürlichen Vernunft- und Sprachbegabung, so hat der Mensch nicht nur die Fähigkeit, sondern auch die Kraft, sich durch Entfaltung des λόγος zur ἀρετή und εὐδαιμονία fortzubilden: Die höchste Vollendung des Menschen gelingt durch eine selbsttätige Ausbildung der eigenen natürlichen Fähigkeiten und Potentiale. Und sind Vernunft- und Sprachbegabung natürliche Fähigkeiten, die allen Menschen von Natur aus zukommen, so gibt es über alle nationalen und gesellschaftlichen Schranken hinweg eine natürliche Gemeinschaft aller Menschen: “Wenn uns das Denkvermögen gemeinsam ist, dann ist uns auch die Vernunft, durch die wir vernünftig sind, gemeinsam. Wenn dies zutrifft, dann ist auch die Vernunft, die bestimmt, was zu tun ist oder nicht, uns allen gemeinsam. Wenn dies richtig ist, dann sind wir alle Bürger. In diesem Falle haben wir teil an einer Art von Staatswesen. Wenn dies zutrifft, dann ist der Kosmos gewissermaßen ein Staat. Denn zu welchem gemeinsamen Staatswesen, so könnte jemand fragen, sollte das gesamte Menschengeschlecht sonst gehören?”⁶ Dem Gedanken einer natürlichen Weltgemeinschaft gemäß wird angenommen, dass allen Menschen vor aller positiven Setzung gesellschaftlicher,

³ P. Sloterdijk: Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus, Frankfurt a.M. 1999 (Suhrkamp), 14.

⁴ M. Heidegger: Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den “Humanismus”, Bern 1947 (Francke), 79.

⁵ Vgl. E. Herms: Art. Humanität, in: TRE Bd. XV, 661-682.

⁶ Marc Aurel: Wege zu sich selbst. Griech.-dt. Hg. u. übers. v. R. Nickel, München und Zürich 1990 (Artemis), 4,4.

politischer und nationaler Ordnungen natürliche Rechte zukommen, die in natürlicher Güte und Menschenliebe ihre Grundlage haben: *“homo sacra res homini.”*⁷

Im Anschluss an diese Vorstellungen sieht der Renaissance-Humanismus über die bloße Hinwendung zur klassischen Literatur hinaus die Einzigartigkeit und Würde des Menschen in seiner Freiheit verwurzelt, sich zu dem zu entwickeln, wozu er sich selbst bestimmt: “Weder haben wir dich himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich geschaffen, damit du wie dein eigener, in Ehre frei entscheidender, schöpferischer Bildhauer dich selbst zu der Gestalt ausformst, die du bevorzugst. Du kannst zum Niedrigeren, zum Tierischen entarten; du kannst aber auch zum Höheren, zum Göttlichen wiedergeboren werden, wenn deine Seele es beschließt.”⁸

Die Weimarer Klassik nimmt sowohl die stoischen Vorstellungen als auch die der Renaissance von der Einzigartigkeit und Würde des Menschen auf. Für Herder ist der Mensch ein zur Selbstbestimmung fähiges Wesen, das als höchstes Ziel seine Vollendung – seine “Humanität” – durch Bildung erreicht: “Humanität ist der Charakter unsres Geschlechts; er ist uns aber nur in Anlagen angebohren, und muß uns eigentlich angebildet werden. [...] Das Göttliche in unserm Geschlecht ist also Bildung zur Humanität [...]. Humanität ist der Schatz und die Ausbeute aller menschlichen Bemühungen, gleichsam die Kunst unsres Geschlechtes.”⁹ Und für Schiller besteht die Bestimmung und das Ziel des menschlichen Lebens in einem harmonischen Gleichgewicht zwischen menschlicher Natur und Vernunft. Dieses harmonische Gleichgewicht entfaltet sich durch ein freies Spiel der eigenen Kräfte und durch eine ästhetische Bildung zur Humanität.¹⁰

Mit der Frage im Blick, warum diese humanistischen Konzepte ihre Plausibilität verloren haben, müsste man vor allem auf den Strukturalismus hinweisen, der sich als Antihumanismus entpuppt hat und dem traditionellen Humanismus den Todesstoß versetzt haben soll. Besonders französische Denker – ob sie dem Strukturalismus angehören oder nicht – verkünden den “Tod des Menschen”,¹¹ verwerfen den Humanismus als Ideologie,¹² postulieren das Zentrum des Menschen ausdrücklich gegen den Humanismus nicht in seinem

⁷ Lucius Annaeus Seneca: An Lucilius. Briefe über Ethik 70-124, in: ders.: Philosophische Schriften Bd. 4. Hg., übers., eingel. u. mit Anm. v. M. Rosenbaum. Lat.-dt., Darmstadt 1984 (Wiss. Buchgesellschaft), 95,33.

⁸ Pico della Mirandola: De hominis dignitate. Über die Würde des Menschen. Übers. v. N. Baumgarten. Hg. v. A. Buck, lat.-dt., Hamburg 1990 (Meiner), 7. Mirandola lässt diese Zusage der vollkommenen Freiheit an den Menschen allerdings noch vor dem Sündenfall spielen.

⁹ J.G. Herder: Briefe zu Beförderung der Humanität, in: Herders Sämtliche Werke Bd. 17. Hg. v. B. Suphans, Berlin 1881 (Weidmannsche Buchhandlung), 138.

¹⁰ Vgl. F. Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. Text, Materialien, Kommentar v. W. Düsing, München 1981 (Hanser).

¹¹ Vgl. M. Foucault: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt a.M. 1971 (Suhrkamp), bes. 462.

¹² Vgl. L. Althusser: Für Marx, Frankfurt a.M. 1968 (Suhrkamp), bes. 176-181.

freien Selbstbewusstsein, sondern in seinem Unbewussten¹³ und fordern eine Aufhebung des Humanismus.¹⁴

Und tatsächlich stellt der Strukturalismus für eine Neubelebung des Humanismus einen entscheidenden Widerpart dar.¹⁵ Lévinas ist durch den französischen Strukturalismus beeinflusst und versucht, seine “Kehre” des humanistischen Menschenbildes auch als Antwort auf die antihumanistischen Vorstellungen des Strukturalismus zu formulieren.¹⁶ Doch dieser Aspekt der Auseinandersetzung kann hier nicht dargestellt werden.

Vielmehr soll in dieser Arbeit von den konkreten Erfahrungen der Menschen ausgegangen werden. Alle Philosophie baut auf vorphilosophischen Erfahrungen auf. Es gilt zu bedenken, dass Lévinas als Jude im 20. Jahrhundert, der Freunde und Verwandte durch die Verbrechen des Nationalsozialismus verlor, entscheidend durch die Erfahrung der Shoa geprägt ist und dass seine Philosophie daher auf diesen Erfahrungen aufbaut. Explizit geschieht das kaum. Doch schon die beiden Widmungen in seinem zweiten Hauptwerk, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, machen deutlich, worum es in seiner Philosophie eigentlich geht: In diesem Buch wird ein Menschenbild entwickelt, das in der Verantwortung gegenüber dem anderen Menschen seine Grundlage hat und dem Gedenken der Angehörigen der Opfer des Nationalsozialismus einschließlich der eigenen Familie gewidmet ist. Der kleine Aufsatz *Das jüdische Denken heute* stellt einen der wenigen Texte von Lévinas dar, die diese Erfahrung als Grundlage jedes jüdischen Denkens explizit machen: Von den drei großen Ereignissen, die “heute für das jüdische Denken die Ausgangsdaten” bilden, steht an erster Stelle “die einzigartige Erfahrung des Wiederauflebens des Antisemitismus, das mit der wissenschaftlichen Ausrottung eines Drittels des Judentums durch den Nationalsozialismus endete.”¹⁷ Es nimmt daher kaum Wunder, wenn Khosrow Nosratian von der “Wundhöhle Auschwitz” in Bezug auf die Philosophie Lévinas’ spricht und zentrale Lévinas’sche Kategorien wie “Verfolgung” und “Trauma” explizit mit den Erfahrungen der Shoa in Verbindung bringt.¹⁸ Lévinas scheint angesichts der Erfahrungen der

¹³ Vgl. J. Lacan: *Écrits*, Paris 1966 (Éditions du Seuil), bes. 401.

¹⁴ Vgl. J. Derrida: *Fines hominis*, in: ders.: *Randgänge der Philosophie*. Hg. v. P. Engelmann. Aus d. Franz. v. G. Ahrens u.a., Wien 1988 (Passagen), 119-141, bes. 125-128.

¹⁵ Vgl. L. Ferry/A. Renaut: *Antihumanistisches Denken*. Gegen die französischen Meisterphilosophen, München und Wien 1987 (Hanser).

¹⁶ Vgl. den Paragraphen zum Verhältnis von Lévinas zum französischen Strukturalismus bei S. Strasser: *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Lévinas’ Philosophie*, Den Haag 1978 (Nijhoff), 234-240.

¹⁷ E. Lévinas: *Das jüdische Denken heute*, in: ders.: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*. Aus dem Französischen von E. Moldenhauer, Frankfurt a. M. 1992 (Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag), 116-125, hier: 116f. Die beiden anderen großen Ereignisse sind die Schaffung des Staates Israel und der Nord-Süd-Konflikt. Lévinas’ Philosophie hängt zumindest auch mit dem letzten Ereignis zusammen, denn die “unterentwickelten afrikanischen und asiatischen Massen” (ebd. 117) sind Fremde gegenüber der jüdisch-christlichen Welt, und ihnen ist mit Verantwortung zu begegnen.

¹⁸ Vgl. K. Nosratian: *Trauma und Skepsis: nach Lévinas*, Berlin 1992 (Akademie Verlag).

Shoa eine “Rettung menschlichen Personseins”¹⁹ unternehmen zu wollen, die zwar an der Einzigartigkeit und Würde des Menschen festhält, aber eben nicht mehr auf naive Weise auf die Tradition des Humanismus baut.

Denn mit der Shoa, so könnte man aus dem bisher Gesagten folgern, ist der Humanismus endgültig an sein Ende gelangt. Die Verbrechen des Nationalsozialismus zeigen deutlich, dass sowohl die Vorstellung einer natürlichen Güte und Menschenliebe als auch die einer “Zähmung” durch Bildung unhaltbar geworden sind. Eine “Anthropodizee” fällt schwer, wenn die Shoa deutlich macht, dass der Mensch keineswegs von Natur aus eine *sacra res homini* ist und dass eine umfassende Bildung zur harmonischen Entfaltung der Individualität vor der Grausamkeit des Menschen nicht schützt: “Als charakteristisches Merkmal der Geschichte unseres Jahrhunderts aber gilt doch wohl gerade, daß es Person und Persönlichkeit restlos hinweggefegt hat.”²⁰ So hätte man gute Gründe, nach den Erfahrungen der Shoa das Ende des Humanismus und den “Tod des Menschen” zu verkünden, wenn man annimmt, dass der Mensch von Natur aus mit den Attributen Vernunft, Güte und Menschenliebe ausgestattet ist. Umso mehr fällt auf, dass gerade *die* Religionsgemeinschaft, die am ehesten Anlass zu einer solchen Verkündigung hätte, einen “Tod des Menschen” am wenigsten verkündet: das Judentum. Woran liegt das?

Im Judentum steht eine andere Problematik im Vordergrund: Wir finden im Judentum eine Fülle von Ausführungen zu einer “Theologie des Holocaust”, die hauptsächlich nach einer Rechtfertigung *Gottes* fragt: “Die Schlüsselfrage einer Theologie des Holocaust ist die Gottesfrage.”²¹ Beispielhaft mag hier neben der Rede vom “Verbergen Gottes”²² das kleine Büchlein von Hans Jonas angeführt werden, in dem Jonas eine spekulative religionsphilosophische Gotteslehre entwirft, die die Erfahrungen der Shoa aufnimmt und das Gottesbild nach diesen Erfahrungen ausrichtet.²³ Auch traditionelle Antworten, die die Vorstellung eines kollektiven “Tun-Ergehen-Zusammenhangs”²⁴ auf die Shoa anwenden²⁵ und behaupten, dass das jüdische Volk seiner Vergehen wegen bestraft werde, erweisen sich als eine implizite Theodizee, die Gott rechtfertigt, indem der sündige Mensch für das

¹⁹ Vgl. U. Dickmann: Subjektivität als Verantwortung. Die Ambivalenz des Humanum bei Lévinas und ihre Bedeutung für die theologische Anthropologie, Tübingen und Basel 1999 (Francke), 111-132.

²⁰ I. Kertész: Meine Rede über das Jahrhundert, in: F. Geerk (Hg.): Kultur und Menschlichkeit. Neue Wege des Humanismus, Basel 1999 (Schwabe), 13-28, hier: 13.

²¹ M. Brocke/H. Jochum: Der Holocaust und die Theologie – “Theologie des Holocaust”, in: dies. (Hgg.): Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust, Gütersloh 1982 (Kaiser), 238-270, hier: 263.

²² Vgl. E. Berqôvîs: Faith after the Holocaust, New York 1973 (KTAV Publ. House).

²³ H. Jonas: Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, Frankfurt a.M. 1987 (Suhrkamp).

²⁴ Dieser Begriff wurde von K. Koch in die alttestamentliche Forschung eingeführt und bezeichnet die Vorstellung, dass Verhalten auf den Täter zurück fällt. Das antike Judentum verwendete diese Vorstellung unter anderem als Erklärungsmodell für die Zerstörung des ersten und zweiten Tempels.

Heraufbeschwören des Gotteszornes verantwortlich gemacht wird. Und selbst eine so radikale Antwort wie die vom “Tod Gottes”²⁶ erweist sich als gescheiterter Versuch einer Theodizee, die angesichts der Gräueltaten des Nationalsozialismus nicht mehr an einem jüdischen Gottesbild festhalten kann.

Steht demnach die Theodizeefrage im Mittelpunkt der jüdischen Theologie des Holocaust, so drängt sich unweigerlich die Frage auf, ob denn das jüdische Menschenbild nach der Shoah dasselbe geblieben ist. Der jüdische Humanismus, der von je her auf die Freiheit des Menschen als verantwortlichem Mitarbeiter Gottes baut und bei aller geschichtlichen Einsicht in die Fehlbarkeit des Menschen an seiner Fähigkeit zum Guten festhält – hat dieser jüdische Humanismus angesichts des Holocaust keine Kratzer und Schrammen, keine Fußtritte und Stürze erfahren? Müsste nicht nach der Shoah eine Rechtfertigung des Menschen einer Rechtfertigung Gottes zur Seite treten, eine “Anthropodizee” genau so im Mittelpunkt des jüdischen Denkens stehen wie die Theodizee? “Der große Versuch, das humanistische Ideal, welches uns von den Weisen der vergangenen Zeit als Lebensstruktur überreicht wurde, ist in der Zeit nach der Schoah gescheitert.”²⁷ Aufgabe der folgenden Ausführungen wird es sein, die „Anthropodizee“ im Denken von Emmanuel Lévinas herauszuarbeiten.

II. Die Bedeutung der Shoah für die Herausforderung des Nihilismus

Trotz offensichtlicher Unterschiede und Gegensätze zwischen Nietzsche und Lévinas²⁸ scheint es bemerkenswerte Parallelen bezüglich der Herausforderung zu geben, vor die sich sowohl Nietzsche im 19. Jahrhundert als auch das Judentum nach der Shoah gestellt sehen: vor die Herausforderung des Nihilismus.

Der Humanismus Nietzsches wendet sich gegen den Nihilismus, wie er bei Arthur Schopenhauer zu Worte kommt. Der vom Leben desillusionierte Nihilismus, der den Menschen und das Leben als solches um seine Bedeutung bringt, begeht mit der Behauptung,

²⁵ Z.B. M.I. Hartom: “unserer Sünde wegen ...”, in: M. Brocke/H. Jochum (Hgg.): Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust, Gütersloh 1982 (Kaiser), 20-26.

²⁶ R.L. Rubenstein: Some Perspectives on Religious Faith After Auschwitz, in: F.H. Littel/H.G. Locke (Hgg.): The German Church Struggle and the Holocaust, Detroit 1974 (Wayne State University Press), 256-268.

²⁷ A.H. Friedlander: Kein Ende der Gewalt, in: F. Geerk (Hg.): Kultur und Menschlichkeit. Neue Wege des Humanismus, Basel 1999 (Schwabe), 29-45, hier: 30.

²⁸ Aus der Perspektive Nietzsches wäre die Philosophie Lévinas’ nur ein weiterer Sklavenaufstand in der Moral: eine Ethik der im Leben schlecht Weggekommenen gegen eine Aristokratenmoral der Starken und Mächtigen, die im Endergebnis auf eine Entwertung des gesunden Lebens hinausläuft. Man vergleiche nur die anti-jüdischen

dass das Leben keinen Sinn habe und “gar nichts unseres Strebens, Treibens und Ringens wert sei, daß alle Güter nichtig seien, die Welt an allen Enden bankrott und das Leben ein Geschäft, das nicht die Kosten deckt,”²⁹ eine *Entwertung aller Werte*. Mit dem Leben ist es nichts, mit dem Menschen ist es nichts, die Welt hat keinen Sinn, und alle Ideale, Güter, Tugenden und Werte erweisen sich als sinnlose Illusionen. Der Nihilismus ist die Einsicht, “daß wir über das Dasein der Welt uns nicht zu freuen, vielmehr zu betrüben haben; daß ihr Nichtsein ihrem Dasein vorzuziehen wäre; daß sie etwas ist, das im Grunde nicht sein sollte.”³⁰ Treffend ausgedrückt wird dieser Gedanke von Goethes Mephistopheles: “Ich bin der Geist, der stets verneint! Und das mit Recht; denn alles, was entsteht, ist wert, daß es zugrunde geht; drum besser wär’s, daß nichts entstünde.”³¹ –

“Nietzsche aber will leben. Er will das sich selbst behauptende, sich selbst steigernde, schöpferische Leben unter allen Umständen und um jeden Preis.”³² Obwohl er die “Wahrheit” des Nihilismus erkennt, ist nahezu seine gesamte Philosophie aus der Haltung heraus geschrieben, gegen den Sinnlosigkeitsverdacht des Nihilismus einen neuen Glauben an den Menschen ins Feld zu führen. Seine Begriffe “Übermensch” und “Wille zur Macht” stellen nach der Entwertung aller Werte durch den Nihilismus eine “Anthropodizee” dar, “um desswillen man den Glauben an den Menschen festhalten kann.”³³ Sie erweisen sich als Metaphern für den gesunden Lebensdrang des Menschen, das eigene Sein zu bejahen und auf eine Steigerung des Lebens aus zu sein, die alle vitalen Kräfte, die der Mensch in sich trägt, entfaltet. Der “Wille zur Macht” als schöpferisches “Beharren im Sein”, der “Übermensch” als humanistische Metapher, die den Glauben an das menschliche Leben gegen die Gefahr des Nihilismus nicht aufgibt. Nietzsches Festhalten an Lüge und Schein, an notwendiger Lebenslüge gegen die „Wahrheit“ des Nihilismus, gegen den Schreckensgedanken der ewigen Wiederkehr des Sinnlosen,³⁴ ist ein Sprung in den Glauben – aber nicht in einen christlichen Glauben, sondern in den Glauben an den Übermenschen, der mit seinem Willen zur Macht sogar gegen den Nihilismus bestehen kann.

Stellen in F. Nietzsche: Zur Genealogie der Moral, KSA Bd. 5. Hg. v. G. Colli u. M. Montinari, München 1980 (dtv), 245-412, bes. 267ff.

²⁹ A. Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. 2 Bde. Berlin und Wien 1924 (Tillinger), hier: Bd. 2, 543.

³⁰ Ebd., 545.

³¹ J.W. Goethe: Faust, Teil I und II, in: Goethes Werke Bd. 3. Textkritisch durchgesehen u. mit Anm. versehen v. E. Trunz, Hamburg ³1958 (Wegner), 7-364, hier: I. Teil, Zeile 1338-1340.

³² L. Lütkehaus in einem beim S2 Kultur gesendeten Vortrag über Nietzsche mit dem Titel: “Unfröhliche Wissenschaft. Nietzsches Homöopathie des Nihilismus.”

³³ F. Nietzsche: Zur Genealogie der Moral, 278.

³⁴ Zu Nietzsches Verständnis von Lüge und Schein vgl. F. Nietzsche: Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne, KSA Bd. 1. Hg. v. G. Colli u. M. Montinari, München 1980 (dtv), 873-890.

Die Shoa und ihre "vollendete Sinnlosigkeit"³⁵ stellen für den Menschen des 20. Jahrhunderts dieselbe Herausforderung dar wie der Nihilismus Schopenhauers für den Nietzsche des 19. Jahrhunderts. Zeigen nicht die Gräueltaten des Nationalsozialismus eine Entwertung aller Werte? Steht nicht der Mensch vor dem Sinnlosigkeitsverdacht allen Lebens – vor dem sinnlosen Leiden? R. Rubenstein hat die konsequente nihilistische Antwort auf den Holocaust gegeben: "Ich habe mich für das entschieden, was Camus mit Recht den Mut zum Absurden genannt hat, den Mut, lieber in einem sinn- und zwecklosen Kosmos zu leben, als an einen Gott zu glauben, der seinem Volk Auschwitz zufügt."³⁶ Die den Sinn des menschlichen Lebens konstituierenden Werte jenseits jeder positiven Setzung wie die Proklamation der Menschenrechte erweisen sich nach der Shoa als sinn- und bedeutungslose Illusionen: Es gibt "heute keine glaubwürdige geistige Grundlage mehr, die Existenz von Menschenrechten zu bejahen. Solche abstrakt gefassten Rechte sind bedeutungslos."³⁷

Aber wie Nietzsche gegen den Nihilismus, so haben sich jüdische Denker gegen einen Nihilismus gewandt, der auf den Felsen der Shoa baut. Nachdem Emil Fackenheim alle traditionellen jüdischen Deutungsmuster zur Verarbeitung kontingenten Leidens angesichts der Shoa für absurd erklärt hat, steht er vor dem Sinnlosigkeitsverdacht, "daß es Hitler gelungen ist, nicht nur ein Drittel des jüdischen Volkes, sondern auch den jüdischen Glauben zu morden."³⁸ Doch Fackenheim will gegen den Sinnlosigkeitsverdacht der Shoa den Glauben bewahren. Obwohl alle traditionellen jüdischen Erklärungsmuster angesichts der nationalsozialistischen Gräueltaten versagen, gilt das Gebot, gegen die sinnlose "Wahrheit" der Shoa den Glauben an den Menschen und an das Judentum nicht zu verlieren: "Es ist den Juden verboten, Hitler nachträglich siegen zu lassen. Es ist ihnen geboten, als Juden zu überleben, damit das jüdische Volk nicht untergehe. Es ist ihnen geboten, der Opfer von Auschwitz zu gedenken, damit das Andenken an sie nicht verloren gehe. Es ist ihnen verboten, am Menschen und seiner Welt zu verzweifeln und Zuflucht entweder im Zynismus

³⁵ So der Titel eines Aufsatzes von Hannah Arendt: Die vollendete Sinnlosigkeit, in: dies.: Nach Auschwitz. Essays und Kommentare 1. Hg. v. E. Geisel und K. Bittermann. Aus dem Amerikanischen von E. Geisel, Berlin 1989 (Edition Tiamat), 7-30.

³⁶ R.L. Rubenstein: Der Tod Gottes, in: M. Brocke/H. Jochum (Hgg.): Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust, Gütersloh 1982 (Kaiser), 111-125, hier: 118. Aber genau genommen ist auch Rubenstein kein Nihilist, wenn er betont, dass man die Menschenrechte mit Macht positiv zu setzen habe und dass die heidnischen Götter neue Bedeutung erlangen. Weder Schopenhauer auf philosophischer noch Rubenstein auf religiöser Ebene sind persönlich Nihilisten: Wenn sie auch die „Wahrheit“ des Nihilismus erkannten, hielten sie doch an einer notwendigen Befreiung vom Nihilismus fest: Schopenhauer an der Kunst, an der Askese und am Mitleid, Rubenstein an positiv mit Macht gesetzten Menschenrechten.

³⁷ Ebd., 120f.

³⁸ E.L. Fackenheim: Die gebietende Stimme von Auschwitz, in: M. Brocke/H. Jochum (Hgg.): Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust, Gütersloh 1982 (Kaiser), 73-110, hier: 89.

oder der Jenseitigkeit zu suchen, damit sie nicht dazu beitragen, die Welt den Mächten von Auschwitz auszuliefern.”³⁹

So unternehmen auch jüdische Denker angesichts der sinnlosen Leiden der Shoa einen Sprung in den Glauben – nicht in einen christlichen Glauben oder in einen Glauben an den Übermenschen, aber in einen jüdischen Glauben, der angesichts der Shoa an dem Gedanken eines sinnvollen Lebens festhält: “Der jüdische Glaube ist deshalb von Anbeginn an Glaube, daß Gott tun kann, was menschlich unbegreiflich ist. In unserer Zeit schließt das den Glauben ein, daß trotz Auschwitz Gott Seine Verheißung erfüllen wird, Israel und die Welt zu erlösen. Kann ich verstehen, wie das möglich ist? Nein. Und erst recht kann ich nicht verstehen, wie Gott es jemals wieder an denen gutmachen kann, die im Holocaust umkamen. Aber mit Abraham glaube ich, daß er es tun wird.”⁴⁰

Auch Lévinas versagen angesichts der Leiden während der Shoa alle traditionellen Deutungs- und Erklärungsmuster: “Das klare Missverhältnis zwischen dem Leiden und jeder Theodizee zeigte sich in Auschwitz mit einer Klarheit, die in die Augen – sticht.”⁴¹ So sieht sich auch Lévinas dem Sinnlosigkeitsverdacht der Shoa gegenüber: “Daß das Leiden als reines Phänomen, zutiefst ohne Nutzen, sinnlos sei, daß man ‚für nichts‘ leide, ist also das mindeste, was man darüber sagen kann.”⁴² Doch wie Nietzsche und Fackenheim will auch Lévinas dem Nihilismus eine Bedeutung menschlichen Leidens entgegensetzen. Diese Bedeutung kann das Leid der Ermordeten nicht rechtfertigen, es bleibt sinnloses, nicht rechtfertigbares Leiden, für das jeder Rechtfertigungsversuch “mit Bestimmtheit der Ursprung aller Unmoral” ist.⁴³ Zumindest aber für das eigene Leiden gibt es einen Sinn, der im Leiden für den Anderen besteht: “Für das reine, wesentlich sinnlose und eingeschlossene, ausweglose Leiden, gerade für dieses, zeichnet sich ein Darüberhinaus im Zwischenmenschlichen ab.”⁴⁴ Ähnlich wie Schopenhauer der nihilistischen Gefahr mit dem Mitleid begegnet, so sieht Lévinas das sinnlose Leiden einzig dann gerechtfertigt, wenn es ein Leiden in der Verantwortung für den Anderen ist: “In dieser Perspektive entsteht ein radikaler Unterschied zwischen dem *Leiden im Anderen*, wo es *für mich* unverzeihlich ist, mich wachrüttelt und aufruft, und dem *Leiden in mir*, meinem eigenen Leidensabenteuer, dessen konstitutive oder angeborene Sinnlosigkeit einen Sinn erhalten kann, den einzigen, der dem Leiden

³⁹ Ebd., 95.

⁴⁰ M. Wyschogrod: Gott – ein Gott der Erlösung, in: M. Brocke/H. Jochum (Hgg.): Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust, Gütersloh 1982 (Kaiser), 178-194, hier: 185.

⁴¹ E. Lévinas: Das sinnlose Leiden, in: ders.: Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen. Aus dem Französischen von F. Miething, Wien (Hanser) 1995, 117-131, hier: 125.

⁴² Ebd., 119.

⁴³ Ebd., 126.

⁴⁴ Ebd., 120.

zugespochen werden darf, indem es ein Leiden wegen des Leidens eines anderen, und sei dieses auch unausweichlich, wird. Aufmerksamkeit auf das Leiden des Anderen, die durch die Grausamkeiten unseres Jahrhunderts hindurch – trotz dieser Grausamkeiten, wegen dieser Grausamkeiten – den Knoten der menschlichen Subjektivität bilden und sogar zum höchsten ethischen Prinzip erhoben werden kann – dem einzigen, das nicht bestritten werden kann.”⁴⁵

Nach den Erfahrungen der Shoa hat Nietzsches Antwort auf die Gefahr des Nihilismus ihre Plausibilität verloren. Denn die Vorstellungen Nietzsches von einer Moral der Stärke, die in ihrem Lebensdrang sich selbst bejaht, sind nach der Shoa fraglich geworden – nicht nur deswegen, weil der Humanismus Nietzsches dem neu-humanistischen Ideal der Selbstentfaltung allzu sehr ähnelt, sondern auch deswegen, weil der “Wille zur Macht” diskreditiert wurde. Die nationalsozialistischen Interpretationen von Nietzsches Moralkritik mögen mit Sicherheit nicht im Sinne Nietzsches gewesen sein. Aber dass die Nationalsozialisten die Gedanken Nietzsches in ihrem Sinne auslegen konnten, zeigt, dass die Begriffe “Übermensch” und “Wille zur Macht” die Möglichkeiten einer sozialdarwinistischen Auslegung in sich bergen. Und wollte man nach der Shoa einen neuen Humanismus entwerfen, muss dieser auf das unschuldige und sinnlose Leiden eine Antwort finden. Aus der Sicht Nietzsches ist das nicht möglich. Denn dem Leiden selber kann er keinen Sinn geben. Der Übermensch kann das Leben nur trotz seines sinnlosen Leidens dennoch wollen; die Macht seines Willens besteht einzig darin, auch noch das sinnloseste Leben in seinem Leid zu bejahen und selbst bei einer ewigen Wiederkehr der Sinnlosigkeit des Lebens sein “noch einmal, noch einmal!” zu rufen. Lévinas dagegen unternimmt den positiven Versuch, dem Leiden zumindest partiell eine Bedeutung zu geben, indem er im Leiden für den Anderen einen Sinn findet. Die “Kehre”, die Lévinas bezüglich des traditionellen humanistischen Menschenbildes vollzieht, versucht daher, eine diesem sinnvollen Leiden angemessene anthropologische Grundlage zu formulieren.⁴⁶ So soll im Folgenden in den Blick kommen, auf welche Weise Lévinas nach den Erfahrungen der Shoa ein Menschenbild entwickelt, “um desswillen man den Glauben an den Menschen festhalten kann.”⁴⁷

⁴⁵ Ebd., 121. Hervorhebungen im Original.

⁴⁶ Die Einsicht, dass eine – wie auch immer geartete – Ethik sich auf eine Anthropologie gründen muss, setzt sich – gegen Kant – in neuerer Zeit wieder stärker durch, vgl. J.-P. Wils: Anmerkungen zur Wiederkehr der Anthropologie, in: ders. (Hg.): Anthropologie und Ethik. Biologische, sozialwissenschaftliche und philosophische Überlegungen, Tübingen und Basel 1997 (Francke), 9-40. Dass die Überlegungen Lévinas’ keineswegs einer traditionellen philosophischen Anthropologie entsprechen, die den Menschen mit bestimmten Attributen bekleidet und auf der auch der Humanismus aufbaut, soll in den Kapiteln V und VI deutlich werden.

⁴⁷ F. Nietzsche: Zur Genealogie der Moral, 278.

III. Exkurs: Auf der Suche nach dem Gegenbegriff zu einer Verantwortung gegenüber dem Anderen

Um die Kerngedanken eines Philosophen zu verstehen, ist es oftmals hilfreich, nach dem zu fragen, wovon sich der jeweilige Philosoph abgrenzt, um seinen eigenen Standpunkt deutlich und klar herauszustellen. Vor der eigentlichen Analyse der Kerngedanken Lévinas' steht daher in den Kapiteln drei und vier die Suche nach dem Gegenbegriff zu einer Verantwortung für den Anderen. Dieser Weg ist deswegen notwendig, da der gefundene Gegenbegriff zur Verantwortung gegenüber dem Anderen zeigen soll, welche Aspekte des traditionellen Humanismus Lévinas so vehement kritisiert. Auf drei theologische bzw. philosophische Ansätze, denen Lévinas einerseits für die Entfaltung seiner Philosophie viel verdankt und von denen er sich andererseits immer wieder abgrenzt, wird in diesem Exkurs eingegangen: auf die negative Theologie, die Existenzphilosophie und auf die Phänomenologie. Zur einfacheren Handhabung werden repräsentativ für jede der drei theologischen bzw. philosophischen Richtungen drei ihrer markantesten Vertreter gewählt: Mose ben Maimon, Søren Kierkegaard und Martin Heidegger. Die jeweiligen Vergleiche haben keinen umfassenden systematischen Anspruch, sondern stehen ausschließlich unter dem Blickwinkel, nach dem entscheidenden Gegenbegriff zur Ethik Lévinas' zu forschen. Nachdem die jeweilige Kritik Lévinas' an diesen drei Denkern und eine Richtigstellung dieser Kritik vorgenommen worden ist, wird es leichter fallen, in dem Kapitel vier nach dem eigentlichen Gegenbegriff zur Ethik Lévinas' zu fragen. Dieser wird vorläufig in Spinozas *conatus essendi* gefunden, und von ihm aus können Verbindungen zu einem humanistischen Menschenbild geschlagen werden. Der gefundene Gegenbegriff soll dann die Verantwortung, die Lévinas ins Zentrum seines Denkens stellt, umso klarer ins Licht rücken.

1. Die negative Theologie und ihre Bedeutung für die Ethik

Die negative Theologie, die in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von zentraler Bedeutung war und in Moses Maimonides ihren Höhepunkt erreichte,⁴⁸ ist – so lautet die hier aufgestellte These – ein zentraler Baustein der Philosophie Lévinas'. Lévinas

⁴⁸ Vgl. D. Kaufmann: Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimuni. Nachdr. d. Ausg. Gotha 1877, Hildesheim 1982 (Olms).

selbst sieht das anders: “Die Negativität ist unfähig zur Transzendenz.”⁴⁹ – so lautet die zentrale Kritik Lévinas’ an der negativen Theologie. Mindestens drei Aspekte sind an dieser Kritik zu unterscheiden.

Zum ersten Aspekt: “Die Idee des Vollkommenen und des Unendlichen geht nicht auf die Verneinung des Unvollkommenen zurück.”⁵⁰ Was meint Lévinas mit dieser Aussage? Gemeint ist, dass die Negation keineswegs eine anfängliche und ursprüngliche Basis darstellt, auf der dann die Transzendenz und Unendlichkeit Gottes aufbauen kann. Doch Maimonides beispielsweise nimmt das gar nicht an. Vielmehr sind Existenz und Schöpfertätigkeit Gottes *Prämissen*, auf denen eine negative Theologie erst aufbaut. Man erkennt das daran, dass Maimonides die Unerkennbarkeit Gottes mittels strenger aristotelischer Beweisführung aus diesen ersten Prinzipien ableitet: Die Existenz eines Schöpfergottes wird aus der Unmöglichkeit einer unendlichen Kausalkette erschlossen.⁵¹ Aus der Schöpfertätigkeit Gottes wiederum folgt seine Einheit. Denn alles, was eine Mehrheit von Bestimmungen besitzt, hat diese zur Voraussetzung und ist daher ein Geschöpf Gottes.⁵² Und erst aus diesen Prämissen tritt die Unerkennbarkeit Gottes zutage: Gott als Schöpfer aller Wesen steht über allem Geschaffenen. Da er alles erschafft, selbst aber nicht erschaffen ist, ist er von allen Dingen grundverschieden. Auch die Einheit Gottes steht über allem Geschaffenen, da alles Geschaffene sich durch eine Mehrzahl von Bestimmungen auszeichnet.⁵³ So zeigen Schöpfertätigkeit und Einheit Gottes, dass “eine absolute Differenz zwischen dem Seinsmodus Gottes und dem der Dinge”⁵⁴ besteht. Die Idee der Unendlichkeit Gottes (die Idee der Transzendenz) geht daher keineswegs auf die Negation zurück, sondern die Negation folgt auf die Idee des Unendlichen – für Maimonides wie für Lévinas.

Zum zweiten Aspekt: “Die Vollkommenheit [...] bleibt nicht auf der gemeinsamen Ebene von *Ja* und *Nein*, auf der die Negative Theologie operiert.”⁵⁵ Was meint Lévinas mit dieser Aussage? Gemeint ist, dass das “Ja” und das “Nein” der Logik sich gegenseitig bedingen. Beide liegen auf derselben Ebene, denn sowohl mit der Bejahung als auch mit der Verneinung wird eine Sache genauer bestimmt. Wenn ich etwas bejahe oder verneine, verneine oder bejahe ich andere mögliche Aspekte derselben Sache: Die Negation setzt eine

⁴⁹ E. Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Übersetzt von W.N. Krewani, Freiburg/München 1987 (Alber), 48.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Mose ben Maimon: *Führer der Unschlüssigen*. Übersetzung und Kommentar von A. Weiss. Mit einer Einleitung von J. Maier, 2 Bde., Hamburg 1972 (Meiner), Kapitel 1.

⁵² Ebd., Einleitung 21. Prämisse.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ D. Hoffmann: *Die Erkenntnis auf dem Weg zur Vollkommenheit. Wunderwissen und Gotteserkenntnis in Maimonides ‚More Nebuchim‘*, München 1991 (Fink), 48.

⁵⁵ E. Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, 48. Hervorhebungen im Original.

neue Position. Sie kann nur negieren, ohne über die Kategorie, die mit der Negation zur Anwendung kommt, selbst hinaus zu gehen. Mit einem solchen Verständnis von Affirmation und Negation wird die negative Theologie aus den Angeln gehoben. Wenn die Verneinung immer eine neue Position setzt, kann die negative Theologie nicht erfüllen, was sie verspricht: die Verneinung der positiven Attribute als solcher. Doch hinter dieser Auffassung steckt ein eindimensionales Verständnis von Negation. Maimonides macht am Beispiel der Wand, die nicht sehen kann, sein Verständnis von Negation deutlich, das allein für die Verneinung in Anspruch zu nehmen ist: die Negation der Privation.⁵⁶ Während die Privation die bloße Beraubung eines positiven Aspektes ist, der theoretisch dem jeweiligen Gegenstand der Möglichkeit nach zukommen könnte, verneint die Negation der Privation nicht den positiven Aspekt allein, sondern die hinter der positiven Aussage sich aussprechende Anwendung einer Kategorie. Lässt sich die Aussage “Franz kann nicht sehen” als Privation des Sehens verstehen, so die Aussage “Die Wand kann nicht sehen” als eine Negation der *Kategorie* des Sehens. Maimonides verneint die Privation, um deutlich zu machen, dass nicht die positive Aussage allein, sondern mit ihr die zur Anwendung kommende Kategorie verneint wird. Die Privation spricht das aus, was Lévinas als “Nein” auf dieselbe Ebene setzt wie das “Ja”. Dagegen liegt eine *Negation der Privation* auf einer höheren Ebene: Jedwede Anwendung von Kategorien wird verneint. Die Negation der Privation erweist sich als *Negation der Kategorien*. So macht der Gedanke der Negation der Kategorien einen wesentlichen Kern der Gedanken Maimonides’ aus: Durch die Negation der Kategorien werden die positiven Aussagen in Bezug auf Gott so negiert “wie man das Süße nicht krumm und gerade, den Schall nicht salzig oder geschmacklos nennen kann.”⁵⁷

Zum dritten Aspekt: Bei der ethischen Beziehung handelt es sich um eine “Negation der Gegenwart und der Vorstellung, die sich in der ‚Positivität‘ der Nähe, der Verantwortung und der Stellvertretung von den Sätzen der *theologia negativa* unterscheidet.”⁵⁸ Was ist mit diesem Satz gemeint? Gemeint ist, dass die Transzendenz zwar alle menschliche Vorstellungskraft sprengt, sich aber ethisch ausdrücken lässt. Hinter aller Negativität liegt eine “Positivität”, die zwar nicht wie eine positive Theologie die Transzendenz mit Attributen beschreibt, aber die Beziehung zur Transzendenz als menschliche Verantwortung. Doch der

⁵⁶ Maimonides, Führer, besonders Kapitel 55-58. Die Idee der Negation der Privation wird dann von Hermann Cohen aufgenommen und ausgebaut. Den Unterschied zwischen eigentlicher Negation und Privation macht schon Aristoteles deutlich – im Zusammenhang der im Folgenden zu behandelnden Kategorienproblematik vgl. dessen Kategorienschrift 12a 26-13a 35, in: Aristoteles: Organon. Griech.-dt. Bd. 2: Kategorien und Hermeneutik. Hg., übers., mit Einl. u. Anm. v. H.G. Zekl, Hamburg 1998 (Meiner), 2-95, hier: 70-79.

⁵⁷ Maimonides, Führer, Kapitel 57, 194f.

⁵⁸ E. Lévinas: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. Aus dem Französischen von T. Wiemer, Freiburg/München 1992 (Alber), 332.

Einwand Lévinas', dass die negative Theologie in der Negation verharret, trifft nicht zu. Die negative Theologie lässt nämlich durchaus positive Aussagen gelten: Aussagen über Gottes Wirkungen. Nur bei ihnen nämlich handelt es sich nicht um Attribute, die dem Wesen Gottes beigelegt werden. Und gerade diese positiven Aussagen über Gottes Wirkungen zeigen sich als ethische Imperative. Denn der Mensch soll Gottes Wirkungen nachahmen; er soll seine Handlungen den Wirkungen Gottes ähnlich werden lassen: "Die letzte und höchste Stufe des Menschen ist die, daß er Gott möglichst ähnlich werde, nämlich daß wir unsere Handlungen den Handlungen Gottes ähnlich machen, wie unsere Lehrer in der Auslegung der Worte ‚Heilig sollt ihr sein‘ (Lev 19,2) erklären: ‚Wie Gott gnädig ist, sei auch du gnädig; wie er barmherzig ist, sei auch du barmherzig!‘"⁵⁹ So finden wir den Gegenbegriff zur „Positivität“ der Lévinas'schen Ethik nicht in der negativen Theologie. Vielmehr scheinen erhebliche Parallelen zu bestehen, wenn Lévinas zum einen die Idee der Unendlichkeit mit Negationen beschreibt, die betonen, dass die Transzendenz weder vergegenwärtigt noch vorgestellt werden kann, und wenn er andererseits die Beziehung zur Transzendenz mit positiven Aussagen beschreibt, die die Verantwortung gegenüber dem Anderen in den Mittelpunkt rücken. Der folgende Satz Hermann Cohens gilt daher nicht nur für Maimonides, sondern ebenfalls für Lévinas: "Darin liegt der Schwerpunkt von Maimunis Attributenlehre: daß er den Begriff des göttlichen Attributes auf das sittliche Attribut, und somit den Begriff Gottes auf den ethischen Begriff Gottes konzentriert und einschränkt."⁶⁰

2. Søren Kierkegaards Denken – ein Heilsegoismus?

Søren Kierkegaards Schriften sind im Judentum immer zwiespältig aufgenommen worden.⁶¹ Immerhin versucht Levi-Valensi zu zeigen, dass Kierkegaard mit den beiden alttestamentlichen "Glaubensrittern" Abraham und Hiob das Christentum auf neue, mehr jüdisch geprägte, Glaubensformen hinweist.⁶² Mag das zutreffen oder nicht – auch Lévinas kann nicht umhin, Kierkegaard in wesentlichen Punkten zuzustimmen und anderes zu verneinen. Auf der Suche nach dem Gegenbegriff zu einer Verantwortung gegenüber dem Anderen stehen vornehmlich die Aspekte im Vordergrund, die Lévinas an Kierkegaard

⁵⁹ Maimonides, Führer, Kapitel 54, 185.

⁶⁰ H. Cohen: Charakteristik der Ethik Maimunis, in: ders.: Jüdische Schriften Bd. 3, Berlin 1924 (Schwetschke & Sohn), 221-290, hier: 246.

⁶¹ Vgl. zuletzt T. Beyrich: "Kann ein Jude Trost finden in Kierkegaards Abraham?" Jüdische Kierkegaard-Lektüren: Buber, Fackenheim, Lévinas, in: Judaica 57 (1/2001), 20-40.

⁶² E.A. Levy-Valensi: Kierkegaard et Abraham ou Le Non-sacrifice D'Isaac, in: J. Brun (Hg.): Kierkegaard, Paris 1979 (Obliques), 119-129.

kritisiert. Daher wird bei der folgenden Analyse der Blick auf drei Aspekte eingeschränkt: auf einen methodischen, auf den Vorwurf einer “positiven Theologie” in der Inkarnationslehre und auf den Vorwurf des Heilsegoismus.

Zum ersten Aspekt: Eine jüdische Kritik an Kierkegaard greift meist auf *Furcht und Zittern* zurück.⁶³ Das tut auch Lévinas.⁶⁴ Doch Kierkegaard so ohne weiteres mit dem Autor dieser Schrift zu identifizieren, greift zu kurz. *Furcht und Zittern* ist, wie die meisten Schriften Kierkegaards, unter Pseudonym verfasst – in diesem Fall von Johannes de Silentio. Kierkegaard schreibt unter Pseudonym, weil er in seinen Büchern in erster Linie nicht seine eigene Meinung zum Ausdruck bringt, sondern bestimmte Charaktertypen mit den für sie spezifischen Gedanken und Einstellungen. Wenn sich daher manche Schriften zu widersprechen scheinen, so entspricht das auf sokratische Weise kierkegaardscher Ironie: Der Leser soll zu selbständigem Denken angeregt werden. Doch nicht nur das. Die unterschiedlichen Schriften lassen sich als Korrektive verstehen: In keiner findet sich eine endgültige Wahrheit, sondern nur zusammen können sie verstanden werden, und zwar so, dass die eine Schrift durch die nächste eine Korrektur erfährt.⁶⁵ So ist es schon methodisch fragwürdig, wenn eine Kritik an Kierkegaard die Schrift eines der pseudonymen Autoren mit Kierkegaards eigener Ansicht unreflektiert identifiziert (und das tut u.a. auch Lévinas).⁶⁶ Einzig die erbaulichen Reden und die Tagebucheintragungen könnten von dieser Problematik ausgenommen sein (obwohl auch das nicht sicher ist). Denn die erbaulichen Reden veröffentlicht Kierkegaard unter seinem eigenen Namen. Wenn daher in diesem Exkurs als Antwort auf den Vorwurf des Heilsegoismus die erheblich weniger häufig zu Rate gezogenen Reden, insbesondere die beiden Bände *Der Liebe Tun*, herangezogen werden, so wird es dem Leser überlassen, die Zitate mit Kierkegaards eigener religiöser Ansicht nach dem “Corsarenstreit” zu identifizieren oder sie ebenfalls als Korrektive (zu seinen eigenen Schriften? zur kirchlichen Praxis im Dänemark des 19. Jahrhunderts?) zu verstehen. In jedem Fall kommen Gedanken Kierkegaards zum Vorschein, die zeigen werden, dass wir auch in Kierkegaards Gedankenwelt den Gegenbegriff zur Verantwortung gegenüber dem Anderen nicht finden.

⁶³ Vgl. z.B. M. Bubers Kapitel “Von einer Suspension des Ethischen” in dessen Buch: *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie*, Zürich 1953 (Manesse), 138-144 oder E.L. Fackenheim: *Encounters between Judaism and modern Philosophy*, Northvale u.a. 1994 (Jason Aronson), bes. 34f und 63-67.

⁶⁴ E. Lévinas: *Existence et Éthique*, in: ders.: *Noms propres*, Paris 1976 (fata morgana), 99-109, bes. 108f und ders.: *A propos de «Kierkegaard vivant»*, in: ders.: *Noms propres*, Paris 1976 (fata morgana), 111-115, bes. 113. Beide Texte finden sich nicht in der deutschen Übersetzung von *Noms propres*.

⁶⁵ Vgl. J. Sløk: *Christentum mit Leidenschaft. Ein Weg-Weiser zur Gedankenwelt Søren Kierkegaards*, München 1990 (Kaiser), 10-14, 157-159, 168-171.

Zum zweiten Aspekt: “Liest man Kierkegaard, so kann man sich sogar fragen, ob diejenige Offenbarung, die ihre Herkunft nennt, nicht dem Wesen der transzendentalen Wahrheit widerspricht [...] Man kann sich fragen, ob der wahre Gott jemals sein Inkognito lüften kann [...]”⁶⁷ Mit dieser Kritik knüpft Lévinas an die (von ihm selbst kritisierte) Tradition negativer Theologie an: Wenn Gottes Wesen weder definierbar noch erkennbar noch überhaupt positiv aussagbar ist, lässt es sich nicht in die Gegenwart einfangen, die alles Seiende als Phänomene dieser Welt zeigt. Gottes Transzendenz schließt die Inkarnation aus, denn Gottes Transzendenz bedeutet “eine Welt, die Ihn nicht aufnehmen oder beherbergen kann.”⁶⁸ Nun trifft aber eine Kritik an Kierkegaard, die ihm vorwirft, mit der Inkarnationslehre Gottes Wesen positiv auszusagen und damit zu “verweltlichen”, nicht ohne weiteres zu. Johannes Climacus z.B. betont in den *Philosophischen Brocken* immer wieder das *Inkognito* des Mensch gewordenen Gottes. Das Ärgernis und Paradoxon christlichen Glaubens bestehe nämlich darin, dass der Mensch Gottes Wesen in der Inkarnation gerade nicht verstehen kann, da Gott vom Menschen unendlich verschieden ist: “Aber was ist denn dies Unbekannte, an dem der Verstand in seiner paradoxen Leidenschaft sich stösst, und das dem Menschen sogar seine Selbsterkenntnis stört? [...] So lasst uns denn dies Unbekannte den Gott nennen. [...] Als das Schlechthin-Verschiedene bestimmt, scheint es in Begriff zu sein offenbart zu werden; aber dem ist nicht so; denn die schlechthinnige Verschiedenheit kann der Verstand nicht einmal denken [...] Das Unbekannte ist alsdann in einer *διασπορά* [...] Da lebt denn ein einzelner Mensch. [...] Dieser Mensch ist zugleich der Gott. Woher weiß ich das? Ja, wissen kann ich es nicht, denn dann müsste ich den Gott und die Verschiedenheit kennen; und die Verschiedenheit kenne ich nicht [...] Dergestalt ist der Gott der entsetzlichste Betrüger geworden, dadurch, daß der Verstand sich selbst betrogen hat. Der Verstand hat den Gott so nahe als es möglich ist bekommen, und doch ebenso fern.”⁶⁹ Kierkegaard vorzuwerfen, dass er eine Inkarnation lehrt, die in der Offenbarung ihre Herkunft nennt, der Transzendenz Gottes widerspricht und ihr Inkognito lüftet, ist unzutreffend. Dass vielmehr interessante Parallelen bestehen zwischen den Kierkegaardschen Denkmustern (von der unendlichen Verschiedenheit Gottes mit Welt, von der *διασπορά* des Unbekannten, von der paradoxen Nähe und Ferne Gottes) mit Denkmustern von Lévinas, ist offensichtlich, kann an dieser Stelle aber nur angemerkt werden.

⁶⁶ Lévinas identifiziert (wie Buber und Fackenheim; vgl. die Fußnoten 63 und 64) Kierkegaards Ansicht mit dem Text von *Furcht und Zittern* und möchte Kierkegaard widerlegen, indem er Gen 18 gegen Gen 22 ausspielt.

⁶⁷ E. Lévinas: *Menschwerdung Gottes?*, in: ders.: *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*. Aus dem Französischen von D. Miething, München und Wien 1995 (Hanser), 73-82, hier: 77.

⁶⁸ Ebd., 79.

⁶⁹ S. Kierkegaard: *Philosophische Brocken*, in: GW 10, hg. v. E. Hirsch u. H. Gerdes, Gütersloh ³1991 (Gütersloher Verl.), 1-107, hier: 37.43f.

Der dritte Aspekt ist der in unserem Zusammenhang entscheidende Vorwurf des „Heilsegoismus“. Lévinas nämlich stellt seine Ethik der Verantwortung und Güte der Kierkegaardschen Gottesbeziehung gegenüber: „In der Güte bewahrt sich also das Ich, ohne daß sein Widerstand gegen das System sich als der egoistische Schrei der kierkegaardschen Subjektivität erweist, die noch um ihr Glück oder ihr Heil besorgt ist.“⁷⁰ Haben wir also in einem Kierkegaardschen „Heilsegoismus“ den Gegenbegriff zur Verantwortung gegenüber dem Anderen gefunden? Zum einen ist darauf hinzuweisen, dass Lévinas selbst keineswegs immer die Kierkegaardsche Subjektivität unter negativem Vorzeichen betrachtet. Zwar kann Kierkegaard die Gottesbeziehung nicht durch die Sozialbeziehung vermittelt sehen – es ist immer der Einzelne, der vor Gott steht. Aber in dem Aufsatz *Rätsel und Phänomen* betont Lévinas, dass die Kierkegaardsche Subjektivität, die sich gegen Hegels System stemmt, eine *notwendige Voraussetzung* zur Verantwortung gegenüber dem Anderen darstellt: „Hier bedarf es, wie wir gesagt haben, jemandes, der nicht mehr mit dem Sein verwachsen ist und der auf eigenes Risiko und auf eigene Gefahr hin dem Rätsel antwortet und die Anspielung aufnimmt: Es bedarf der Subjektivität, die allein ist, einzig, verschwiegen wie Kierkegaard sie geahnt hat.“⁷¹ Der Vorwurf, dass Kierkegaard mit seiner Vorstellung vom Einzelnen, der vor Gott steht, mit seiner Existenzphilosophie, die sich scheinbar im Wesentlichen als religiöse Individualmoral zeigt, einem Heilsegoismus das Wort redet, lässt sich kaum halten. Schon die erbauliche Rede *Bewahre Deinen Fuß, wenn Du zum Hause des Herrn gehst* zeigt eine Gottesbeziehung, die kein sentimentales Heil vermittelt, sondern den Menschen in die Verantwortung nimmt.⁷² Und erst recht zeigen die beiden Bände *Der Liebe Tun* ein Gottesverhältnis, das gerade nicht in einem „Egoismus zu zweit“ aufgeht, sondern den Menschen auf die ethische Beziehung zu seinem Nächsten hin verpflichtet. Zwar betont Kierkegaard auch hier, dass der Mensch allein Gott mehr als sich selbst lieben könne⁷³ und es des Menschen Aufgabe sei, das Selbstische der Selbstliebe zu überwinden, sich selbst auf die rechte Weise und den Anderen genau so wie sich selbst zu lieben,⁷⁴ aber trotz dieser und weiterer Unterschiede zu Lévinas, auf die hier nicht eingegangen werden kann, steht die Gottes- und Selbst-Beziehung unweigerlich mit der Sozialbeziehung in Zusammenhang: „Im

⁷⁰ E. Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, 444.

⁷¹ E. Lévinas: *Rätsel und Phänomen*, in: ders.: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Übers., hg. u. eingel. v. W.N. Krewani, München ³1998 (Alber), 236-260, hier: 257.

⁷² S. Kierkegaard: *Bewahre Deinen Fuß, wenn Du zum Hause des Herrn gehst*. Aus dem Dänischen und hg. v. T. Hagemann, Berlin 2000 (Philo). Interessanterweise zitiert Kierkegaard als Motto seiner Rede keinen neutestamentlichen, sondern einen alttestamentlichen Text (den Prediger Salomo 4,17) – ein Hinweis darauf, dass Kierkegaard an jüdischen Gestalten und Texten nicht nur Abraham und Hiob kannte.

⁷³ S. Kierkegaard: *Der Liebe Tun. Etliche christliche Erwägungen in Form von Reden* (GW 19, hg. v. E. Hirsch u. H. Gerdes), 2 Bde, aus dem Dänischen v. H. Gerdes, Gütersloh 1983 (Gütersloher Verlagshaus Mohn), hier: Bd. 1, 24.

letzten Grunde ist Liebe zu Gott das Entscheidende, von ihr stammt die Liebe zum Nächsten ab. [...] In der Liebe zum Nächsten ist Gott die Zwischenbestimmung; liebe Gott höher als alles, dann liebst du auch den Nächsten und im Nächsten jeden Menschen.”⁷⁵ Zu lieben erweist sich als eine Pflicht,⁷⁶ und diese Pflicht zu lieben bezieht sich insbesondere auf den Nächsten, der die egoistische Selbstliebe überwindet: „Der Nächste’ ist das, was die Denker das Andere nennen würden, das, woran das Selbstische in der Selbstliebe geprüft werden soll [...]. So rückt denn der Nächste der Selbstliebe so nah auf den Leib wie möglich.”⁷⁷ Die Subjektivität Lévinas’, die, vom Anderen besessen, allen Egoismus untergräbt,⁷⁸ findet in Kierkegaard einen Vorläufer: „Dieses [den Nächsten lieben] ,als dich selbst’ ist unbedingt zielsicher und dringt alsdann mit der Unerschütterlichkeit der Ewigkeit ein in das innerste Versteck, wo ein Mensch sich selbst liebt; es lässt der Selbstliebe nicht die mindeste Entschuldigung übrig, nicht die mindeste Ausflucht offen.”⁷⁹ Und ähnlich der Vorstellung Lévinas’ vom Subjekt, das sich in der Verantwortung gegenüber dem Anderen immer schon als der Schuldige gezeigt hat und in der Stellvertretung für den Anderen leidet, schreibt Kierkegaard: “[...] menschlich gesprochen ist der wahrhaft Liebende, der aufopfernde, der sich opfernde und in allem sich gänzlich verleugnende Liebende, er ist, menschlich gesprochen, der Unrecht Leidende, der am meisten von allen Unrecht Leidende, wenn er sich auch selbst dazu macht, indem er sich fortwährend selbst opfert.”⁸⁰ Und so wie nach Lévinas das prophetische Wort eines jeden Menschen mit einem “Hier bin ich” auf die Verantwortung gegenüber dem Anderen antwortet, noch bevor es einen Befehl hierzu erhalten hat, schreibt Kierkegaard: “[...] es ist Versöhnlichkeit, daß man schon dann das Bedürfnis hat zu vergeben, wenn der andere vielleicht am wenigsten geneigt ist, Vergebung zu suchen. Deshalb sagt die Schrift: ,Seid willfertig deinem Widersacher baldig’, aber willfertiger kann man doch nicht sein, als wenn man selbst der Bedürftige ist; und ,baldiger’ zur Vergebung kann man nicht sein, als wenn man sie gibt, bevor sie verlangt wird [...].”⁸¹

Selbst wenn die erbaulichen Reden Kierkegaards wiederum nur ein Korrektiv zu früheren Schriften oder zur christlichen Praxis im Dänemark des 19. Jahrhunderts sein sollten, lässt sich der Vorwurf eines Heilsegoismus, der Vorwurf einer Gottesbeziehung, die auf einen “Egoismus zu zweit” hinaus läuft und der Vorwurf einer Individualmoral, die auf Kosten der

⁷⁴ Ebd., 27.

⁷⁵ Ebd., 66.

⁷⁶ Ebd., 28-50.

⁷⁷ Ebd., 25f.

⁷⁸ Vgl. zu dieser und den folgenden kurzen Andeutungen der Philosophie Lévinas unten Kapitel V und VI.

⁷⁹ S. Kierkegaard: *Der Liebe Tun*, Bd. 1, 22.

⁸⁰ Ebd., Bd. 2, 296.

⁸¹ Ebd., 369.

Sozialmoral betrieben wird, nicht aufrecht erhalten. Ein falsch verstandener Heilsegoismus Kierkegaards bildet somit mit Sicherheit nicht den Gegenbegriff zur Verantwortung gegenüber dem Anderen.⁸²

3. Martin Heidegger und das Dasein, dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht

Martin Heidegger zählt für Lévinas zu den bedeutendsten Denkern in der Geschichte der Philosophie. Immer wieder betont er, dass er der Philosophie Heideggers viel verdankt: “Ich entwickelte für dieses Buch [Sein und Zeit] sehr bald eine große Bewunderung. Es ist eines der schönsten Bücher in der Geschichte der Philosophie [...].”⁸³ Dennoch kann Lévinas nicht umhin, Heidegger zu kritisieren. Seine Kritik setzt dabei weder an marginalen Punkten an, noch stellt sie ein völliges Verwerfen der Philosophie Heideggers dar. Vielmehr will sie auf einen entscheidenden Punkt hinweisen, der es erlaubt, eine über Heidegger hinausgehende eigene Philosophie zu entwerfen. Diese Kritik ist für das Judentum relativ typisch. Schon Martin Buber kritisierte ähnlich wie später Lévinas, dass Heidegger einer wirklichen Beziehung zu einem anderen Du keinen Raum lässt: “In der Welt Heideggers gibt es kein solches Du, kein wahrhaftes, von Wesen zu Wesen, mit dem ganzen eigenen Wesen gesprochenes Du.”⁸⁴ Könnte es also sein, dass in der Philosophie Heideggers der entscheidende Gegenpol zu Lévinas gefunden werden kann? Um dieser Frage nachzugehen, wird die folgende Analyse drei Aspekten der Kritik Lévinas’ gewidmet: der Kritik an Heideggers phänomenologischem Ansatz, der Kritik am Vorrang des Seins vor dem Dasein und der Kritik an der Existenzialanthropologie Heideggers.

Mit der Kritik an Heideggers phänomenologischem Ansatz möchte Lévinas zeigen, dass für Heidegger das Erkennen und Verstehen das Entscheidende sowohl an allem ontischen Seinsbezug als auch an aller philosophisch-ontologischen Bemühung ist. Die phänomenologische Methode, die er anwendet, ist darauf aus, alles Seiende so zum Verständnis zu bringen, wie es sich von ihm selbst her zeigt. Die Wahrheit (αληθεια) zeigt

⁸² Auf eine wichtige Analogie zwischen Kierkegaard und Lévinas konnte in diesem Paragraphen nicht eigens eingegangen werden: auf die Abwendung von der Anamnesislehre hin zu einem Lernen, bei dem das Subjekt von einem gänzlich Anderen unterwiesen wird – vom menschengewordenen Gott bei Kierkegaard bzw. vom anderen Menschen bei Lévinas. Vgl. dazu N. Wirzba: Teaching as a propaedeutic to religion: The contribution of Lévinas and Kierkegaard, in: International Journal for Philosophy of Religion 39 (1996), 77-94 und S. Sandherr: Die heimliche Geburt des Subjekts. Das Subjekt und sein Werden im Denken von Emmanuel Lévinas’, Stuttgart/Berlin/Köln 1998 (Kohlhammer), 7.2.1 und 7.2.2.

⁸³ E. Lévinas: Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo. Aus dem Französischen von D. Schmidt, Wien 1986 (Passagen), 26.

⁸⁴ M. Buber: Das Problem des Menschen, Heidelberg 1948 (Lambert Schneider), 111.

das Seiende in seiner Unverborgenheit. Dieses Sich-zeigen im Sinne eines “Ans Licht Bringens” ist von vornherein auf Erkennen, das heißt auf Verstehen und Auslegen hin angelegt. Erkenntnis jedoch bedeutet für Lévinas, dass man die Alterität des Anderen aufhebt und das Andere dem Selben so angleicht, dass der Andere in einem Akt der Gewalttätigkeit zum Selben gemacht wird.⁸⁵ Daher wirft Lévinas Heidegger vor, dass dieser der θεωρία entscheidende Bedeutung zumesse und andere, viel fundamentalere Beziehungsformen aus dem Auge verliere. Die ethische Beziehung wird der Erkenntnis untergeordnet: “Man kann sich fragen, ob nicht selbst Heidegger am grundlegenden Primat des Erkennens festhält. [...] Indem das *sein* des Seins durch ebendieses *sein* die Wahrheit ermöglicht, ist das Subjekt [...] schon untrennbar vom Wissen, vom Erscheinen und von der Intentionalität. Aber können nicht doch Bedeutungen von jenseits des *sein* her sich zeigen [...]?”⁸⁶

Der zweite Aspekt seiner Kritik steht mit dem ersten in Zusammenhang und betrifft den Vorrang, den Heidegger dem Sein vor dem Seienden einräumt. Wenn nämlich Heidegger den Vorrang des Seins vor dem Seienden behauptet, wie etwa in dem oben (Anmerkung 4) zitierten Satz aus dem *Humanismusbrief*, spricht er der Beziehung zum Sein einen Vorrang vor der Beziehung zum Mitmenschen zu: “Wer die Priorität des *Seins* im Verhältnis zum *Seienden* behauptet, spricht sich schon über das Wesen der Philosophie aus; er ordnet die Beziehung zu *jemandem*, der ein Seiendes ist (die ethische Beziehung) der Beziehung mit dem *Sein des Seienden* (einer Beziehung des Wissens) unter.”⁸⁷

Sind diese Kritiken haltbar? Mit Sicherheit trifft es zu, dass Heidegger der ethischen Beziehung in seinem Denken keinen bedeutenden Raum beigemessen hat. Dagegen zu behaupten, dass Heidegger Erkenntnis und Wissen einseitig betont habe, ist mehr als fragwürdig. Vielmehr stellt Heidegger mit seinen Analysen des Besorgens, der Stimmung, der Angst und des Seins zum Tode ontische und ontologische Zugangsweisen des Daseins zu seinem Sein dar, die gerade nicht auf theoretischem Erkennen fußen. Zum Existenzial der Befindlichkeit etwa schreibt Heidegger, dass das Dasein nicht primär auf Erkennen fußt, “weil die Erschließungsmöglichkeiten des Erkennens viel zu kurz tragen gegenüber dem ursprünglichen Erschließen der Stimmungen [...].”⁸⁸ Zwar betont Heidegger, dass alles Dasein sich durch Seinsverständnis auszeichne und immer schon verstehe und auslege, doch sind diese Existenzialien nicht von vornherein Weisen theoretischen Erkennens, sondern Weisen vorgängiger Erschlossenheit von Welt, Seiendem und Dasein. Das zeigt, dass

⁸⁵ Vgl. unten das Kapitel V.1.

⁸⁶ E. Lévinas: *Jenseits des Seins*, 153. Hervorhebungen im Original.

⁸⁷ E. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 54. Hervorhebungen im Original.

Erkennen keineswegs als selbstherrliches Aneignen interpretiert werden muss, das die Andersheit des Anderen aufhebt und diese dem erkennenden Subjekt einverleibt. Wenn das der Fall ist, dann muss die Phänomenologie keineswegs als eine Methode verstanden werden, die die Alterität des Anderen aufhebt. Vielmehr hat ja die Phänomenologie selbst den Anspruch, das, was sich zeigt, so sich zeigen zu lassen, wie es sich von sich selbst her zeigt, ohne es durch von außen an das Phänomen herangetragene Methoden zu vereinnahmen. „Phänomenologie sagt dann: *αποφαινεσθαι τα φαινόμενα*: Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen. Das ist der formale Sinn der Forschung, die sich den Namen Phänomenologie gibt. So kommt aber nichts anderes zum Ausdruck als die oben formulierte Maxime: ‚zu den Sachen selbst!‘“⁸⁹ Die Phänomenologie ist gerade nicht darauf aus, das Andere zum Selben zu machen, die Alterität des Anderen durch einen Erkenntnisvorgang aufzuheben. Darüber hinaus kann man die Beziehung des Daseins zum Sein nicht wirklich von der Beziehung zur Welt, zum Zeug und zum Mitdasein trennen, wenn man zum einen die Idee Heideggers ernst nimmt, dass das Sein die Lichtung ist, auf der das Seiende als Seiendes erscheint, und zum anderen die Idee, dass das Sein jeweils das Sein eines Seienden ist. Sich zum Hüter des Seins zu machen, impliziert dann zugleich, als Hüter des Seienden aufzutreten. Der Vorwurf Lévinas’ trifft daher nur an dem Punkt zu, dass der ethischen Beziehung in Heideggers Konzept kaum Raum gegeben wird. Doch das bedeutet nicht, dass dieses Konzept für eine Erweiterung durch ein Existenzial der ethischen Beziehung, etwa im Zusammenhang mit Heideggers Analysen der Fürsorge, nicht offen wäre.

Lévinas verwirft Heideggers Konzept des Daseins als egozentrisch. Das Dasein, dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht – was ist dieses Dasein anderes als ein egozentrisches Seiendes? „Es ist wie eine Fülle des Meinen – eine ‚Meinigkeit‘ oder, wie Heidegger sagt, ‚Jemeinigkeit‘ [...]“⁹⁰ Formulierungen Heideggers scheinen diese Kritik zu bestätigen: „Das Seiende, dessen Analyse zur Aufgabe steht, sind wir je selbst. Das Sein dieses Seienden ist je *meines*. Im Sein dieses Seienden verhält sich dieses selbst zu seinem Sein. Als Seiendes dieses Seins ist es seinem eigenen Sein überantwortet. Das *Sein* ist es, darum es diesem Seienden je selbst geht.“ Und weiter heißt es: „Das Dasein ist Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht. Das ‚es geht um ...‘ hat sich verdeutlicht in der Seinsverfassung des Verstehens als des sichentwerfenden Seins zum eigensten Seinkönnen.“

⁸⁸ M. Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 171993 (Niemeyer), 134.

⁸⁹ Ebd., 34.

⁹⁰ E. Lévinas: „Sterben für ...“, in: ders.: *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*. Aus dem Französischen von D. Miething, München und Wien 1995 (Hanser), 239-251, hier: 244. Hervorhebung im Original.

Dieses ist es, worumwillen das Dasein je ist, was es ist.”⁹¹ Das Dasein entwirft sich in seinem Seinkönnen selbst auf seine eigenen individuellen Möglichkeiten hin. Die Verwirklichung dieser Möglichkeiten in der Eigentlichkeit oder das Fehlschlagen des Entwurfs in der Uneigentlichkeit stellen die Verantwortung dar, vor die das Dasein sich selbst gestellt sieht. Das macht die eigentliche Transzendenz des Seins des Daseins aus: “Die Transzendenz des Seins des Daseins ist eine ausgezeichnete, sofern in ihr die Möglichkeit und Notwendigkeit der radikalsten *Individuation* liegt.”⁹² Diese radikale Individuation gewinnt ihre Eigentlichkeit, wenn sie sich mutig der Angst vor dem Tod stellt und nach dem Motto “Jeder stirbt für sich allein” alle Beziehungen zu den Mitmenschen kappt: “Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem *eigensten* Seinkönnen bevor. [...] Wenn das Dasein als diese Möglichkeit seiner selbst sich bevorsteht, ist es *völlig* auf sein eigenstes Seinkönnen verwiesen. So sich bevorstehend sind in ihm alle Bezüge zu anderem Dasein gelöst.”⁹³ Doch ist ein solches Sich-Entwerfen auf seine eigenen Seinsmöglichkeiten hin, mit dem Ziel einer “radikalen Individuation”, nicht eine Pseudo-Verantwortung, die sich in einem egoistischen Selbstbetrug aalt? Bleibt Heidegger mit einem solchen Konzept nicht gerade dem Humanismus *verhaftet*, von dem er sich im *Humanismusbrief* so radikal absetzen will?

Diese Kritik trifft wohl zu einem gewissen Grad zu. Das Dasein, dessen Verantwortung in der Jemeinigkeit des Entwurfs auf die eigenen Seinsmöglichkeiten hin besteht, bleibt einerseits dem Humanismus verhaftet und birgt mit dem Ziel einer radikalen Individuation mit Sicherheit die Gefahr einer egoistischen Selbstbezogenheit – besonders dann, wenn Heidegger keine eigene Ethik entwirft, die sich in dieses Konzept einbringen ließe. Doch das ist möglich. Denn das Entwerfen der eigenen Seinsmöglichkeiten kann durchaus als ein Sich-Entwerfen in die Verantwortung gegenüber dem Anderen interpretiert werden. Das entspräche zwar nicht vollständig dem Konzept von Lévinas, für den die Verantwortung jedem freien Selbst-Entwurf voraus liegt. Dennoch ließe sich Heideggers Konzept um ein ethisches Moment der Verantwortung gegenüber dem Mitdasein erweitern. Denn mit den Analysen der Fürsorge gibt Heidegger selbst den Rahmen vor, in dem sich eine Ethik der Verantwortung gegenüber dem Anderen unterbringen ließe. Schon das Dasein ist bei Heidegger (ausgenommen in der Angst vor dem Tod) kein solipsistisches, das sich in der Welt von den Mitmenschen abkoppeln könnte: “Die Klärung des In-der-Welt-seins zeigte, daß nicht zunächst ‚ist‘ und auch nie gegeben ist ein bloßes Subjekt ohne Welt. Und so ist am

⁹¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 41f und 191. Hervorhebungen jeweils im Original.

⁹² Ebd., 34. Hervorhebung im Original.

⁹³ Ebd., 250. Hervorhebungen im Original.

Ende ebensowenig zunächst ein isoliertes Ich gegeben ohne die Anderen.”⁹⁴ Heidegger weist auf Strukturen hin, “die mit dem In-der-Welt-sein *gleich ursprünglich* sind: das *Mitsein* und *Mitdasein*.”⁹⁵ Das Dasein ist als Mitsein immer schon auf seine Bezogenheit zum Mitmenschen hin angelegt – bei der Bezogenheit zum Mitmenschen, dem Mitsein, handelt es sich um ein Existenzial. Das solipsistische Sich-Abkoppeln wäre ein defizitärer Modus des Immer-schon-bezogen-seins auf den Mitmenschen. Daher unterscheidet Heidegger die Bezogenheitsform des Daseins zum Zeug (das entfernende Besorgen) existenzial von der Bezogenheitsform des Daseins zum Mitdasein.⁹⁶ Diese Bezogenheitsform ist die Fürsorge. Das Entscheidende ist nun, dass es dem Dasein in der Fürsorge gerade nicht um das eigene Sein geht, sondern um das des Anderen. Das Worum-willen des Daseins, dem es im entfernenden Besorgen, in der Angst vor dem Tod und in anderen existenzialen Analysen Heideggers um sein *eigenes* Sein geht, wird in der Fürsorge um diese egozentrische “Jemeinigkeit” gebracht: Das Worum-willen ist in der Fürsorge ein Um-des-Anderen-willen: “Als Mitsein ,ist’ daher das Dasein wesenhaft umwillen Anderer. Das muss als existenziale Wesensaussage verstanden werden.”⁹⁷ Das Mitsein ist ein Existenzial des Daseins umwillen Anderer. Die vorgängige Erschlossenheit des Anderen ist bei Heidegger keine theoretische Erkenntnis, keine bloße Wissensbeziehung, die den Anderen dem Selben unterwirft und ihn seiner Alterität beraubt, wie Lévinas Heidegger vorwirft, sondern eine “*Bedeutsamkeit* [...]”, als welche sie im existenzialen *Worum-willen* festgemacht ist. [...] Die zum Mitsein gehörige Erschlossenheit des Mitdaseins Anderer [ist] [...] nicht eine aus Erkennen erwachsene Kenntnis, sondern eine ursprünglich existenziale Seinsart.”⁹⁸ Zwar ängstigt sich das Dasein in der Angst vor dem Tod vor dem eigenen Ende, wird vor sein eigenes Dasein gestellt und aller Bezogenheit zum Mitmenschen beraubt, aber in der Furcht vor einem innerweltlichen Seienden kann sich das Dasein nicht nur um sein eigenes Sein fürchten, sondern auch um das Dasein Anderer: “Das *Worum* die Furcht fürchtet, ist das sich fürchtende Seiende selbst, das Dasein. [...] Das Fürchten um kann aber auch andere betreffen, und wir sprechen dann von einem Fürchten für sie.”⁹⁹ Und die von Lévinas kritisierte Sorge ist nicht nur eine Sorge, die sich selbst auf ihr eigenes Seinkönnen hin entwirft, sondern enthält immer schon das Besorgen des Zeugs und die Fürsorge für den Anderen, die das Mitdasein “in *sein* Sein zu bringendes” ergreift.¹⁰⁰ Die Jemeinigkeit erweist sich so nicht als eine egozentrische

⁹⁴ Ebd., 116.

⁹⁵ Ebd., 114. Die erste Hervorhebung stammt von mir, J.D., die anderen beiden stehen im Original.

⁹⁶ Ebd., 121.

⁹⁷ Ebd., 123.

⁹⁸ Ebd. Hervorhebungen von mir, J.D.

⁹⁹ Ebd., 141. Hervorhebung im Original.

¹⁰⁰ Ebd., 194. Hervorhebung von mir, J.D.

„Jemeinigkeit“, sondern als eine Verantwortung in der Fürsorge, die immer schon besteht und die einem in der Jemeinigkeit gerade niemand abnehmen kann: Es ist meine zu verantwortende Fürsorge. Würde man die Analysen Heideggers in diesem Sinne weiter ausführen, würden sich Parallelen zu Lévinas ergeben. Heidegger hat das jedoch in *Sein und Zeit* nicht getan. Die Analyse der Befindlichkeit zum Beispiel spricht „nur“ von einem Betroffenenwerden, bei dem das Dasein „von innerweltlich Begegnendem *angegangen* werden kann.“¹⁰¹ Heidegger entwirft auf dieser Analyse aufbauend keine Ethik, die vom Betroffensein vom Anderen spricht und in der dieses Betroffensein vom Anderen eine immer schon bestehende, zu verantwortende Fürsorge bedeutet, die das Dasein im Modus der Eigentlichkeit ergreift. Aber die Analyse der Befindlichkeit wäre offen dafür. Trotz aller Vorbehalte seitens mancher Phänomenologen gegenüber einer expliziten phänomenologischen Ethik knüpft daher Werner Marx an Heidegger an, um eine Ethik zu beschreiben, die im Mitleid für den Nächsten ihre Grundlage hat.¹⁰² Es ist daher nicht plausibel, „Stellvertretung und Gelassenheit“ (Der Begriff „Stellvertretung“ bezieht sich auf Lévinas, der Begriff „Gelassenheit“ auf Heidegger.) als „unversöhnliche Lebensbedeutungen“¹⁰³ gegeneinander auszuspielen, wenn Gelassenheit gar nicht den entsprechenden Begriff zur Stellvertretung bildet (sondern die Fürsorge und die Furcht um den Anderen). Auch ist es nicht plausibel zu behaupten, dass Lévinas und Heidegger „einander weitgehend ausschließen“, weil anscheinend nur formale, aber keine inhaltlichen Bezüge bestehen,¹⁰⁴ wenn man die Inhalte auf die realiter ausgeführten hin beschränkt und nicht auf ihre impliziten Möglichkeiten eingeht.

Lévinas selbst scheint zuzugeben, dass seine Kritik an Heidegger nicht wirklich zutrifft.¹⁰⁵ Wenn daher weder in der negativen Theologie Maimonides’ noch in der Existenzphilosophie Kierkegaards noch in der Philosophie Heideggers der Gegenbegriff zu einer Verantwortung gegenüber dem Anderen gefunden werden kann, so fällt es umso leichter, den entscheidenden Gegenbegriff zu einer Verantwortung gegenüber dem Anderen vorläufig in Spinozas *conatus essendi* zu finden. Das folgende Kapitel steht allerdings unter einem Vorbehalt, da im abschließenden Kapitel VII. 2 auch die These vom *conatus essendi*

¹⁰¹ Ebd., 137. Hervorhebung im Original.

¹⁰² Vgl. W. Marx: Gibt es auf Erden ein Maß? Grundbestimmungen einer nicht-metaphysischen Ethik, Hamburg 1983 (Meiner); ders.: Ethos und Lebenswelt. Mitleidenkönnen als Maß, Hamburg 1986 (Meiner).

¹⁰³ Vgl. K. Huizing: Das Sein und der Andere: Lévinas Auseinandersetzung mit Heidegger, Frankfurt a.M. 1988 (Athenäum), 184-199.

¹⁰⁴ Vgl. B. Klun: Das Gute vor dem Sein: Lévinas versus Heidegger, Berlin u.a. 2000 (Lang). Das Zitat findet sich auf Seite 341.

¹⁰⁵ E. Lévinas: Jenseits des Seins, 96 Anmerkung 28: „Diese und die folgenden Überlegungen verdanken Heidegger viel. Einem entstellten und falsch verstandenen Heidegger? Zumindest ist dann die Entstellung nicht eine Weise gewesen, das Verdanken zu leugnen, noch das Verdanken ein Grund zu vergessen.“

als Gegenbegriff zu einer Verantwortung gegenüber dem Anderen kritisch hinterfragt wird. Dennoch soll in den folgenden Kapiteln von diesem ausgegangen werden, da von ihm aus die Unterschiede und Abgrenzungen, die Lévinas am Humanismus vornimmt, am deutlichsten und am ehesten einleuchtend sind.

IV. Der Gegenbegriff zu einer Verantwortung gegenüber dem Anderen: Spinozas *conatus essendi* und seine Bedeutung für den Humanismus

Eine kurze Darstellung persönlicher Feindseligkeit Lévinas' gegenüber Spinoza vorweg. Schon sie allein macht deutlich, warum Spinoza und nicht ein anderer Denker den bedeutsamsten Gegensatz zu Lévinas bildet: Der Philosoph, der sich so vehement auf die Seite der Nackten, Entblößten, Schwachen, Demütigen, Ausgestoßenen und Verachteten schlägt und eine unendliche Verantwortung beschreibt, die aller feindseligen Eigeninitiative voraus liegt, gerade dieser Philosoph kann Spinoza den ‚Austritt‘ aus dem Judentum nicht verzeihen.¹⁰⁶ „Es gibt einen Verrat Spinozas.“¹⁰⁷ Spinoza ist mit verantwortlich für den Verfall des jüdischen Denkens: „In der Geschichte der Ideen hat er die Wahrheit des Judentums der Offenbarung des Neuen Testaments untergeordnet. [...] Seitdem springt die unheilvolle Rolle ins Auge, die Spinoza beim Zerfall der jüdischen Intelligenzija gespielt hat. [...] Dank dem von Spinoza geförderten Rationalismus triumphiert heimlich das Christentum.“¹⁰⁸ Abgesehen von der Fragwürdigkeit dieser Aussagen scheint sich die Beschreibung einer absoluten Andersheit, die der Mensch in metaphysischer Trennung auszuhalten habe und der gegenüber er unendlich verpflichtet ist, an dieser Stelle nur als Privation zu bewahrheiten. Lévinas sieht in Spinoza einen Gegner des Judentums, dem gegenüber das Judentum seine Eigenständigkeit und Identität bewahrt und zu bewahren hat: „Die Spinozas sterben nicht.“¹⁰⁹ Aber man eile ihnen nicht zu Hilfe.

Um dieses Unterkapitel nicht unangemessen anschwellen zu lassen, beschränkt sich die folgende Analyse auf drei fundamentale Aspekte: auf Gegensätze in der Methode, auf Gegensätze im Immanenz-Transzendenz-Denken und auf Gegensätze in der Ethik. Der erste Aspekt bedarf keiner großen Erläuterungen. Ohnehin steht er mit dem zweiten in

¹⁰⁶ Müsste sich Lévinas nicht auch auf die Seite der „Verbannten, Verfluchten und Verdamnten“ stellen, „die mit allen Flüchen, die im Buche des Gesetzes niedergeschrieben sind“, ausgestoßen werden? (Das Zitat bezieht sich auf die Urkunde, mit der Spinoza aus dem Judentum ausgestoßen wurde.)

¹⁰⁷ E. Lévinas: Der Fall Spinoza, in: ders.: Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum. Aus dem Französischen von E. Moldenhauer, Frankfurt a.M. 21996 (Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag), 104-108.

¹⁰⁸ Ebd., 106f.

¹⁰⁹ Ebd., 104.

Zusammenhang. Die Methode, die Spinoza anwendet, ist eine mathematische: Spinoza behandelt das gesamte Sein nach geometrischer Methode. Nur mit ihr, so die Vorstellung, lasse sich die Gesamtheit und der Zusammenhang allen Seins in adäquaten Ideen darstellen. Dementsprechend ist Spinoza darauf aus, “die menschlichen Handlungen und Begierden geradeso zu betrachten, als handelte es sich um Linien, Flächen oder Körper.”¹¹⁰ Schon diese Vorgehensweise zeigt die Unterschiede zur Vorgehensweise bei Lévinas: Lévinas nimmt, wenn überhaupt eine Methode, die Phänomenologie für sich in Anspruch, die sich von allen mathematischen Methoden in der Philosophie, wie sie besonders im Zeitalter des Rationalismus typisch waren, deutlich abgrenzt. Denn mit der Anwendung mathematischer Methoden, so die Phänomenologie, werden künstliche Methoden von außen an die Gegenstände der Erkenntnis herangetragen und die Gegenstände verzerrt. Stattdessen ist die Phänomenologie darauf aus, die Phänomene so in den Blick zu nehmen, wie sie sich von sich selbst her zeigen. Lévinas’ Analysen des Antlitzes, der Trennung, der unendlichen Andersheit des Anderen, die es unmöglich machen, den Anderen dem eigenen Erkenntnisvermögen und seinen Methoden vollständig zu unterwerfen, atmen diesen Geist der Phänomenologie: “Das vorliegende Buch, das sich unter phänomenologischem Einfluß weiß und den Geist der Phänomenologie für sich in Anspruch nimmt, ist aus einer langen Beschäftigung mit den Texten Husserls und aus einer unablässigen Aufmerksamkeit auf ‘Sein und Zeit’ entstanden.”¹¹¹

Der zweite Aspekt steht mit dem ersten in Zusammenhang. Denn mit der geometrischen Methode vertritt Spinoza ein Systemdenken, das alles Sein in ein geordnetes Ganzes integriert. Unterschiede werden zu bloßen Differenzen innerhalb des Systems erklärt. Daher ist für Spinoza ein Immanenzdenken typisch: Gott als *natura naturans* erweist sich als der Natur immanent. Als Substanz ist Gott das der Natur zu Grunde liegende. Die Natur als *natura naturata* und ihre einzelnen Wesen erweisen sich umgekehrt als der Substanz “immanent”, als Modifikationen der Substanz und der Mensch demzufolge als Modus der Gottheit: “Alles, was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott sein noch begriffen werden. [...] Die einzelnen Dinge sind nichts als Erregungen oder Daseinsformen (*modi*), durch welche die Attribute Gottes auf gewisse und bestimmte Weise ausgedrückt werden. [...] Hieraus folgt, daß das Wesen der Menschen aus gewissen Modifikationen der Attribute Gottes besteht.”¹¹² Für eine Transzendenz, für eine absolute Andersheit gegenüber dem

¹¹⁰ B. Spinoza: Ethik. Aus dem Lateinischen von J. Stern. Hg. von H. Seidel, Köln ³1987 (Röderberg), 134.

¹¹¹ E. Lévinas: Totalität und Unendlichkeit, 7.

¹¹² B. Spinoza: Ethik, I. Teil, 15. Lehrsatz (Seite 38 der Übersetzung); 25. Lehrsatz, Zusatz (Seite 53); II. Teil, 10. Lehrsatz, Zusatz (Seite 82). Die viel diskutierte Frage, ob es sich beim Spinozismus um einen Pantheismus handelt, resultiert aus zwei unterschiedlichen Definitionen von Pantheismus. Während die erste betont, dass *Gott*

System der Natur, bleibt kein Raum. Lévinas aber geht es gerade in der Ethik um eine Transzendenz und absolute Andersheit des Anderen, die sich eben nicht in ein System einfügen lassen. Von daher die Kritik Lévinas' an einem Systemdenken, das alles Sein in eine Totalität, in eine universale Einheit einordnet und so die Andersheit des Anderen in einem Akt der Gewalttätigkeit dem Selben unterwirft und gleich macht: "Das Selbe und der Andere unterhalten einen Bezug zueinander und *absolvieren* sich gleichzeitig aus diesem Bezug, bleiben absolut getrennt. Die Idee des Unendlichen verlangt diese Trennung. [...] Die Positionen, die wir oben zusammengefasst haben, widersprechen dem uralten Vorrang der Einheit, der sich von Parmenides bis Spinoza und Hegel behauptet. [...] Das Individuelle und das Persönliche zählen und handeln unabhängig vom Universalen [...]. *Das Individuelle und das Persönliche sind notwendig, damit das Unendliche sich als Unendliches ereignen kann.*"¹¹³

Auch in diesem Kapitel erweist sich der dritte Aspekt als der in unserem Zusammenhang entscheidende. Die eigentliche "Ethik" Spinozas hat im *conatus essendi* ihre Grundlage. Der Wille und Trieb, im eigenen Sein zu verharren, sind für Spinoza die Basis, auf der seine Ethik aufbaut: "Jedes Ding strebt, soweit es in sich ist, in seinem Sein zu verharren."¹¹⁴ Der menschliche Geist unterstützt diesen Trieb und zeigt sich als bewusste Begierde der Selbsterhaltung: "Der Geist strebt, [...] in seinem Sein auf unbestimmte Dauer zu verharren, und er ist sich dieses Strebens bewusst."¹¹⁵ Das Gute liegt dann vor, wenn der Mensch seiner eigenen Natur gemäß handelt: "Absolut aus Tugend handeln ist nichts anderes [...], als nach den Gesetzen seiner eigenen Natur handeln."¹¹⁶ Gut und schlecht liegen daher nicht als Eigenschaften in den Dingen selbst. Vielmehr nennt der Mensch das, was den Trieb zur Selbstbehauptung, den *conatus essendi*, fördert, gut, und das, was ihn mindert, schlecht: "Was das Gute und Schlechte anbelangt, so bezeichnen auch diese Namen nichts Positives in den Dingen, wenn man nämlich die Dinge an und für sich betrachtet [...] Unter gut verstehe

sich in allem Seienden findet, betont die zweite die *Identifikation Gottes mit allem Seienden*. Aufgrund der zweiten Definition ist Spinoza der Pantheismus abgesprochen worden. (Z.B. R. Mason: *The God of Spinoza. A Philosophical Study*, Cambridge 1997 (Cambridge University Press), 250: "Because of both the contrast between substance and attributes and between substance and individuals (or 'modes') it would be crass to make a pantheist identification of god with particular individuals.") Doch kein Pantheismus geht von einer wirklichen Identifikation Gottes mit allem Seienden aus und behauptet etwa, dass es sich bei diesem Erdkrümel oder bei jenem kleinen Finger um Gott handelt, sondern sieht Gott als das Natur und Welt durchwaltende Wesen (nach der ersten Definition des Pantheismus). Daher liegt die Unterscheidung von *natura naturans* und *natura naturata* dem Pantheismus nicht fern. Indem Spinoza annimmt, dass es sich bei der *natura naturata* um Modifikationen der Substanz handelt, die keine eigene Substanz, sondern in Gott ihre natürliche Grundlage haben, gehört der Spinozismus genau so dem Pantheismus an wie die Vertreter der Stoa oder Bruno.

¹¹³ E. Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, 145 und 316. Hervorhebungen im Original.

¹¹⁴ B. Spinoza: *Ethik*, III. Teil, 6. Lehrsatz (Seite 143 der Übersetzung).

¹¹⁵ Ebd., 9. Lehrsatz (Seite 144).

¹¹⁶ Ebd., IV. Teil, 24. Lehrsatz, Beweis (Seite 237).

ich das, von dem wir gewiß wissen, daß es uns nützlich ist. Unter schlecht aber verstehe ich das, von dem wir gewiß wissen, daß es uns hindert, ein Gutes zu erlangen.”¹¹⁷ Auf diese Weise liegt ein gutes und tugendhaftes Leben dann vor, wenn der Mensch sich selbst in seinem *conatus essendi* bejaht und fördert, wenn er sein Tätigkeitsvermögen mehrt und nicht mindert. Tugend und Selbsterhaltung, Tugend und Selbstentfaltung sind identisch: “Je mehr jemand strebt und vermag, das ihm Nützliche zu suchen, d.h. sein Sein zu erhalten, desto tugendhafter ist er.”¹¹⁸

Spinoza hat diese Tugendlehre noch weiter ausgebaut. Die dargestellten Aspekte bilden daher nur die Grundlage seiner Ethik im eigentlichen Sinne, die ihren Höhepunkt in der Vernunft, die die Affekte leitet und zur geistigen Liebe zu Gott führt, findet. Doch diese weiterführenden Aspekte können hier nicht dargestellt werden. Entscheidend ist, dass Lévinas schon den grundsätzlichen Auffassungen Spinozas fundamental widerspricht. Sein gesamtes Denken, so könnte man versucht sein zu sagen, bemüht sich darum, eine Ethik zu entwickeln, die ihre Grundlagen gerade nicht im *conatus essendi* hat, sondern auf eine Dimension verweist, die dem *conatus essendi* und der Totalität des systemimmanenten Seins voraus liegt: “Ich möchte sagen, daß ein wirklich menschliches Leben kein zufriedenes (*satis faite*) Leben bleiben kann in der Gleichheit mit dem Sein, im Leben der Ruhe, sondern daß es bei dem Anderen aufwacht, das heißt immer dabei ist, sich zu ernüchtern, daß das Sein – im Gegensatz zu dem, was so viele beruhigende Traditionen sagen – niemals seine eigene Daseinsberechtigung darstellt, daß das berühmte *conatus essendi* nicht die Quelle allen Rechts und allen Sinns ist.”¹¹⁹ Statt der Totalität allen Seins, dessen Seiende systemimmanent jeweils ihr Sein zu erhalten trachten, gehen die noch näher zu behandelnden Lévinas’schen Analysen des Antlitzes, der Andersheit, der Spur, des Subjekt-Seins und der Stellvertretung von einer metaphysischen Trennung oder von einem “diesseits” beziehungsweise “jenseits” des Seins aus, die der Ethik ihre eigentliche Bedeutung geben: “Soll man dieses ‘diesseits’, dessen Spur im Sein verlorengelassen, Kreatürlichkeit nennen, ‘diesseits’, das älter ist als die Verstrickung des Egoismus, die im *conatus* des Seins entsteht?”¹²⁰ Der *conatus essendi* widerspricht nach Lévinas einer Ethik, die keine Selbsterhaltung, sondern eine immer schon bestehende unendliche Verantwortung gegenüber dem Anderen lehrt. Daher meint Lévinas, eine Subjektivität lehren zu müssen, die im Gegensatz zu Spinoza einzig ist “in der unabweisbaren

¹¹⁷ Ebd., IV. Teil, Vorwort und Definitionen (Seite 216-218).

¹¹⁸ Ebd., IV. Teil, 20. Lehrsatz (Seite 235).

¹¹⁹ E. Lévinas: Ethik und Unendliches, 96. Anmerkung und Hervorhebungen im Original.

¹²⁰ E. Lévinas: Jenseits des Seins, 207. Hervorhebung im Original.

Verpflichtung zur Verantwortung. Verpflichtung, die als unabweisbar bedeutet wird anstelle des eigenen *conatus existendi* [...].”¹²¹

Natürlich könnte man versucht sein, analog zu den obigen Unterkapiteln Aspekte des Spinozistischen Denkens zu finden, die zeigen, dass Spinoza mit seiner Lehre vom *conatus essendi* keinen reinen Egoismus, keinen Solipsismus und keinen Kampf aller gegen alle lehrt. Man könnte auf die Spinozistische Sozialethik und Staatslehre verweisen und darstellen, dass der Mensch, da er dem Menschen das Nützlichste ist, sich auf der Suche nach Selbsterhaltung mit dem Mitmenschen zu verbinden habe, dass man am besten fährt, wenn alle gemeinsam am Strang der eigenen Selbsterhaltung ziehen, wenn die Menschen sich in ihrem Trieb nach Selbsterhaltung gegenseitig unterstützen. Doch eine solche Lehre vom “Edelmut”¹²² hebt den Mitmenschen nicht über ein bloßes Mittel zum Zweck der eigenen Selbsterhaltung hinaus. Die zu Grunde liegende Egozentrik des *conatus essendi* bleibt bestehen. Lévinas erkennt das. Nachdem er den *conatus essendi* dargestellt hat, wendet er sich gegen die Spinozistische Sozialethik mit dem Argument, dass der Kampf aller gegen alle zwar aufgehoben werde. “Das Beharren im Sein aber, das Interessiertsein, hält sich dabei durch [...].”¹²³

Dem „Beharren im Sein“ setzt Lévinas seine Ethik entgegen. Dieser Zusammenhang ist nicht nur deswegen aufschlussreich, weil in Abgrenzung zu Spinoza die Denkfiguren Lévinas’ umso verständlicher zur Darstellung kommen sollen, sondern auch deswegen, weil der *conatus essendi* seinen Ableger im Humanismus gefunden hat. Denn die Vorstellung, dass der Mensch seine Individualität, seine eigenen Fähigkeiten, Möglichkeiten und Potentiale zu entfalten habe, weist den Menschen auf sein eigenes Sein zurück. Spinoza selbst hat den neu-humanistischen Gedanken schon entfaltet – nicht nur an dem Punkt, an dem sich seine pantheistischen Ideen mit denen der Neu-Humanisten treffen, sondern vor allem dann, wenn er von dem Muster unserer menschlichen Natur spricht, dem wir uns zu nähern haben: “Unter gut werde ich daher im folgenden das verstehen, wovon wir gewiß wissen, daß es ein Mittel ist, uns dem Muster der menschlichen Natur, das wir uns aufstellen, mehr und mehr zu nähern.”¹²⁴ Die humanistischen Ideale der Selbstentfaltung, Selbstverwirklichung und Selbstvollendung finden sich bei Spinoza im Ideal der Entfaltung der menschlichen Vernunft zur Leitung der Affekte und zur geistigen Gottesliebe. Und sieht man sich die jüdische Philosophie vor und nach Spinoza an, so stellt man fest, dass sich dieses Konzept vom *conatus essendi* und von der Selbstentfaltung der menschlichen Kräfte auch dort findet. Auf

¹²¹ Ebd., 129.

¹²² Vgl. bes. B. Spinoza: Ethik, IV. Teil, 35.-40. Lehrsatz und die Paragraphen 14 und 28 im Anhang zum IV. Teil.

¹²³ E. Lévinas: Jenseits des Seins, 27.

¹²⁴ B. Spinoza: Ethik, IV. Teil, Vorwort (Seite 217).

nur zwei bekannte jüdische Philosophen sei verwiesen. Moses Maimonides betont in seiner kleinen Abhandlung *Acht Kapitel*, dass der Kern der jüdischen Ethik und Gotteserkenntnis nicht in einer autoritären Unterordnung unter einen strafenden Gott besteht, sondern in der freien Entfaltung der eigenen Tugenden zur Gotteserkenntnis: “Nur das ist das Rechte, daß der Mensch alle Theile seiner Thätigkeit auf die Erhaltung der Gesundheit seines Körpers und die Fortdauer seines Daseins in ungestörtem Wohlsein zu dem Endzweck richtet, daß die Werkzeuge der Seelenkräfte, d.h. die Glieder des Körpers, unversehrt und wohl erhalten bleiben und so seine Seele ohne Hinderniss an Erwerbung der moralischen und intellectuellen Tugenden arbeiten könne.”¹²⁵ Im 20. Jahrhundert lehnt sich Erich Fromm mit dem Buch *Man for himself* an den *conatus essendi* und an die traditionelle humanistische Ethik an. Bevor er mehrfach Spinoza zitiert, betont er: “Allen Organismen wohnt die Tendenz inne, die ihnen eigenen Möglichkeiten zu verwirklichen. Demzufolge muss man das *Ziel des menschlichen Lebens in der Entfaltung der menschlichen Kräfte entsprechend den Gesetzen der Natur des Menschen sehen*.”¹²⁶

Mit dem Gegenbegriff zur Verantwortung für den Anderen im Rücken soll versucht werden, die “Kehre”, die Lévinas im humanistischen Denken vollzieht, umso klarer herauszustellen.

V. Ein „Humanismus des anderen Menschen“ nach Lévinas’ erstem Hauptwerk

Wenn es wahr sein sollte, dass der Humanismus mit der Shoa an sein Ende gelangt ist, wenn es wahr sein sollte, dass der Mensch in seinem Trieb nach Selbsterhaltung nicht von Natur aus gut, sondern dem Menschen ein Wolf ist,¹²⁷ wenn die Natur den Menschen zu des Mitmenschen Mörder bestimmt hat, so wie Kain seinen Bruder Abel ermordet, wenn ein Krieg aller gegen alle den natürlichen Zustand der Menschen ausmacht und Gesellschaft, Staat und Moral nur dazu dienen, dieser natürlichen Wolfsnatur des Menschen soziale Grenzen zu ziehen, wenn die Wolfsnatur des Menschen aber immer wieder, ob im

¹²⁵ Mose ben Maimon: *Acht Kapitel*. Eine Abhandlung zur jüdischen Ethik und Gotteserkenntnis. Deutsch und Arabisch von M. Wolff. Mit Einführung und Bibliographie von F. Niewöhner, Hamburg ²1992 (Meiner), 37.

¹²⁶ E. Fromm: *Psychoanalyse und Ethik*. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie, in: GA II. Hg. v. R. Funk, Stuttgart 1980 (DVA), 1-157, hier: 17. Hervorhebungen im Original. Den Vorwurf Lévinas’, dass es sich bei der Bejahung des *conatus essendi* um einen bloßen Egoismus handelt, widerlegt Fromm allerdings 13f, 78-91. Damit würden die traditionelle humanistische Ethik und die oben dargestellten Positionen der Stoa, des Neu-Humanismus, die Ethik des Maimonides und die Spinozas wieder in ihr Recht eingesetzt. Doch zu dieser Problematik unten Kapitel VII.2.

Hobbes'schen Bürgerkrieg oder in der Shoa, gegen alle gesellschaftlichen Regeln und staatlichen Beschränkungen durchbrechen kann – dann stellt sich unweigerlich die Frage, „ob wir nicht von der Moral zum Narren gehalten werden. [...] Der Kriegszustand setzt die Moral außer Kraft [...]. Der Krieg gehört nicht nur – und zwar als die größte – zu den Prüfungen, von denen die Moral lebt. Er macht die Moral lächerlich.“¹²⁸ Wenn sich daher die philosophische Tradition an die vor aller Augen liegenden „Realitäten“ hält und betont, dass der Krieg und der um sein eigenes Glück bemühte egoistische Mensch die eigentliche Wirklichkeit ausmachen, dann kann die Philosophie Lévinas' als ein Versuch interpretiert werden, hinter dieser Wirklichkeit eine Wahrheit aufscheinen zu lassen, die der Totalität des Krieges widerspricht. Und das, was der immanenten Totalität des Krieges widerspricht, ist für Lévinas die Metaphysik. Das, was dem *conatus essendi* widerspricht, ist der andere Mensch. Damit tritt das erste Hauptwerk Lévinas' – *Totalität und Unendlichkeit* – in den Mittelpunkt der folgenden Überlegungen. Es wird bei den Ausführungen insbesondere auf dieses und (im sechsten Kapitel) auf das zweite Hauptwerk – *Jenseits des Seins* – eingegangen und der Schwerpunkt nicht auf einige so beliebte Aufsätze wie *Die Spur des Anderen* gelegt. Denn von diesen Aufsätzen allein lassen sich die Gedankengänge Lévinas' nicht in ihrer Tiefe erfassen. Die Gedanken Lévinas' kommen in den beiden Hauptwerken in ihrer ausführlichsten Breite und Tiefe zur Sprache, und daher muss von ihnen der Ausgang genommen werden.

1. Die Metaphysik vor der Totalität

Wie schon angedeutet, sprengt die Metaphysik die Totalität des Krieges. Konkret gesagt: Der Andere widerspricht dem *conatus essendi*. Doch zunächst und zumeist weiß der Mensch davon nichts. Denn das menschliche Individuum in seiner egoistischen Freiheit und Selbstgenügsamkeit unabhängig von aller Verantwortung gegenüber dem Anderen ist der „Selbe“. Die Freiheit des Selben ist seine Genügsamkeit: Der Selbe genügt sich selbst. Er lässt sich nicht durch den Anderen entfremden und verdankt ihm nichts für sein Glück. Der Selbe glaubt, dass seine freie und unabhängige Genügsamkeit den Anfang und den Kern seines Selbst ausmacht und dass alle Sozialbeziehungen später kommen, sozusagen hinzugesetzt sind. Warum glaubt er das? Es scheint so, dass Lévinas den Prozess der

¹²⁷ *Homo homini lupus*. Diese und die folgenden Gesichtspunkte beziehen sich besonders auf T. Hobbes: *Leviathan*. Übersetzung von J.P. Mayer. Nachwort von M. Diesselhorst, Stuttgart 1998 (Reclam), besonders Kapitel 13.

Selbstidentifikation im Blick hat: Der Selbe bleibt stets er selbst durch alle seine Veränderungen hindurch.¹²⁹ Obwohl der Selbe sich verändern kann und sich tatsächlich auch verändert, identifiziert der Selbe sich in diesen Veränderungen immer wieder neu mit sich selbst. Auch noch in seinen Veränderungen weiß der Selbe, dass er sich selbst treu bleibt. Dieser ständige Prozess der Selbstidentifikation geschieht auf zwei Ebenen, einer praktischen und einer theoretischen. Auf der praktischen Ebene absorbiert der Selbe alles ihm zu Gebrauch stehende Seiende.¹³⁰ Der Selbe richtet sich in der Welt ein. Er wählt eine Bleibe und baut ein Haus, von wo aus er alles Seiende gemäß der Intentionalität seines Willens seiner Genügsamkeit einverleibt. In seinen Veränderungen, im sinnlichen Genuss, in der Arbeit, dem Besitz, in der gesamten Ökonomie im etymologischen Sinne, identifiziert der Selbe sich mit sich selbst, indem er alles Andere zum Selben macht: Das Andere wird dem Selben integriert, von ihm absorbiert und seiner Andersheit enthoben. Dieser Vorgang zeigt sich ganz ähnlich auch auf theoretischer Ebene. Hier wird alles Seiende im Verstehen so angegangen, dass das Andere in seiner Andersheit erlischt: Es vollzieht sich eine vollständige Adäquation des Denkens an das Gedachte derart, dass das Denken eine Herrschaft über das Gedachte erlangt und den Widerstand des zu erkennenden Seienden in seiner Unabhängigkeit aufhebt. Denn um Seiendes erkennen zu können, muss der Selbe mit seinem transzendentalen Vermögen die Dinge erfassen und ergreifen. Er muss begreifen, indem er vereinnahmt, indem er Idee und Sache einander angleicht. Der Selbe muss das Seiende seinem “transzendentalen Apparat”, seinem “Horizont” anpassen,¹³¹ er muss das zu Erkennende ent-decken, in seiner Unverborgenheit ans Licht bringen und damit die Andersheit des Anderen aufheben – das Andere wird zum Selben: “Das entdeckte Sein ist nicht κατ’ αὐτο, sondern in bezug auf uns. In der klassischen Terminologie ausgedrückt: Die Sinnlichkeit, der Anspruch auf reine Erfahrung, die Rezeptivität des Seins, wird erst Erkenntnis, nachdem sie durch den Verstand geformt worden ist. Gemäß der modernen Terminologie: Wir entdecken nur unter Bezug auf einen Entwurf. In der Arbeit sprechen wir das Sein an unter Bezug auf ein Ziel, das von uns konzipiert wurde.”¹³²

Hinter der theoretischen und praktischen Adäquation liegt das sinnliche Leben des Genusses, das von Anderem lebt, das “Leben von ...”: “Eine andere Energie [...] wird im Genuss meine Energie, meine Kraft, Ich. In diesem Sinne ist jeder Genuss Nahrung. [...] Was

¹²⁸ E. Lévinas: Totalität und Unendlichkeit, 19.

¹²⁹ Vgl. ebd., bes. 40-43.

¹³⁰ Vgl. ebd., bes. 217-253.

¹³¹ Der Begriff des transzendentalen Vermögens bezieht sich auf Kant, der Begriff des Horizontes (ebenso wie der Begriff der Intentionalität) auf Husserl.

¹³² E. Lévinas: Totalität und Unendlichkeit, 85. Mit der “klassischen Terminologie” bezieht sich Lévinas auf Kant, mit der “modernen” auf Heidegger.

ich tue und was ich bin, ist zugleich das, wovon ich lebe.”¹³³ So hält sich der Selbe ganz allein in seiner Existenz. Sein einziger wirklicher Bezugspunkt ist der narzisstische Spiegel, der Bezug allein auf sich selbst. Alles Andere kann nicht in seiner Andersheit gesehen und geachtet werden, sondern nur in seiner Dienerschaft für das eigene Sein. Indem der Selbe sich so in seiner selbstgenügsamen Existenz hält, ist er von all dem, was Anders ist und sich nicht zum Selben machen lässt, getrennt. Sein ist Trennung, Egoismus, Atheismus: “Diese Trennung kann man Atheismus nennen. [...] Man lebt außerhalb von Gott, bei sich zu Hause, man ist Ich, Egoismus. Die Seele – die Dimension des Psychischen, der Vollzug der Trennung – ist ihrer Natur nach atheistisch.”¹³⁴ Der Selbe als Maß aller Dinge bestätigt sich selbst im Egoismus.

Doch der Selbe glaubt nur, zunächst und zumeist, dass seine Selbstgenügsamkeit und Trennung die *αρχη*, den Anfang und die Ursprünglichkeit seiner Existenz ausmachen und dass Sozialbeziehungen später folgen. Dass der Selbe so denkt, sagt Lévinas, ist eine Illusion – eine Illusion, die verglichen werden kann mit Descartes *cogito*, das zuerst sich selbst entdeckt und erst in einem zweiten Schritt gewahr wird, dass es von der Idee des Unendlichen getragen wird: “Wenn Descartes in einem ersten Schritt ein zweifelsfreies Bewusstsein seiner selbst durch sich selbst gewinnt, so erkennt er in einem zweiten Schritt – in der Reflexion über die Reflexion – die Bedingungen dieser Gewissheit.”¹³⁵

Das *cogito* beginnt zwar zuerst, sich im Zweifel selbst zu entdecken, aber in Wirklichkeit setzt es die Idee des Unendlichen voraus. Denn das Cartesische *cogito* ist in der Idee des Unendlichen begründet: Die Idee des Unendlichen übersteigt die Fassungskraft des endlichen *cogito*. Daher kann das *cogito* die Idee des Unendlichen nicht aus sich heraus entwickelt haben, sie muss ihm vorgegeben sein. Das Unendliche hat seine Idee, die die Fassungskraft des *cogito* unendlich übersteigt, in das *cogito* eingesenkt. So stützt sich das endliche *cogito* auf die Idee des Unendlichen. Das *cogito* enthält mehr als es zu fassen vermag. Über den Prozess seiner Selbstidentifikation hinaus empfängt der Selbe die Idee des Unendlichen. Diese Idee des Unendlichen kann der Selbe nie sich selbst angleichen; er kann sie nicht absorbieren, nicht in sein Selbst integrieren und somit nicht in ihrer Andersheit aufheben, weil die Idee des Unendlichen die Fassungskraft des Selben unendlich übersteigt. Von daher unterhält der Selbe mit dem Unendlichen eine Beziehung, in der das Unendliche

¹³³ Ebd., 153 und 156. Hervorhebung im Original.

¹³⁴ Ebd., 75f.

¹³⁵ E. Lévinas: Totalität und Unendlichkeit, 304f. Die Idee des Unendlichen ist für Descartes die Idee Gottes. Vgl. zu den folgenden Ausführungen bes. ebd., 59-66 und die dritte Meditation des Descartes, in: R. Descartes: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden u. Erwiderungen. Übers. u. hg. v. A. Buchenau, Hamburg 1965 (Meiner), 27-43.

seine absolute Andersheit, seine Exteriorität, bewahrt. Die Idee des Unendlichen im Selben signalisiert einen Abstand, der nicht zu überwinden ist. Der Selbe und das unendlich Andere bleiben in der Beziehung voneinander unabhängig. Der Selbe kann nicht anders, als die grenzenlose Andersheit der Idee des Unendlichen anzuerkennen: “Der cartesische Gedanke der Idee des Unendlichen bezeichnet das Verhältnis zu einem Seienden, das seine vollständige Exteriorität in Bezug auf den bewahrt, der es denkt.”¹³⁶ Die Beziehung zwischen beiden geht nicht vom Selben aus, der die Idee des Unendlichen ja gar nicht aus seinem endlichen Sein entwickeln kann. Die Beziehung zwischen beiden geht vom Unendlichen aus, das seine Idee in den Selben legt. Die Beziehung zwischen beiden ist daher keine symmetrische Beziehung, sondern eine asymmetrische: Der Selbe verhält sich zum Anderen anders als der Andere zum Selben. Die Idee des Unendlichen weckt im Selben ein Begehren, das nicht mit einem Bedürfnis, einem Mangel und Hunger, den es zu befriedigen gilt, verwechselt werden darf. Das Begehren ist wie die Güte: Es wird in der Beziehung nicht befriedigt, sondern vertieft.

Diese Beziehung des Selben zur Idee des Unendlichen ist eine metaphysische Beziehung. Denn die Idee des Unendlichen sprengt alle immanente Totalität – sie ist transzendent. Indem die Metaphysik eine Beziehung zu dem formuliert, was über die gegebene, sichtbar vor Augen liegende, erfassbare und greifbare Welt hinausgeht; indem sie in einer Beziehung zur Transzendenz steht und die Exteriorität dieser Transzendenz achtet, ist die Metaphysik die Beziehung des Selben zum Unendlichen. Die Idee des Unendlichen sprengt alle immanente Totalität: sowohl die Tendenz des Selben, alles Seiende für das eigene Beharren im Sein zu absorbieren, als auch die Totalität des Krieges aller gegen alle. Denn die metaphysische Beziehung des Selben zum Unendlichen lässt sich nicht nur formal beschreiben wie bisher, sondern konkret im moralischen Sinne erhellen. So kommt Lévinas zu der Aussage: “Der Königsweg der metaphysischen Transzendenz ist die Ethik.”¹³⁷ Die formale Vorstellung einer Idee des Unendlichen im *cogito* zu entformalisieren und konkret im moralischen Sinne zu beschreiben, ist die eigentliche Aufgabe des ersten Hauptwerkes von Lévinas: “Das Buch wird davon berichten, wie sich die Idee des Unendlichen in der Beziehung des Selben zum Anderen ereignet, und wie das unüberholbare Besondere und Persönliche gewissermaßen das Feld aufladen, in dem sich dieses Ereignis des Unendlichen abspielt.”¹³⁸ Indem Lévinas die formale Idee des Unendlichen im *cogito* konkret im moralischen Sinne erhellt, leuchtet eine Bedeutung jenseits des *conatus essendi* auf, die dem humanistischen Denken eine Wende gibt und einen neuen Sinn verleiht: “Dieses Buch stellt

¹³⁶ E. Lévinas: Totalität und Unendlichkeit, 62.

¹³⁷ Ebd., 32.

¹³⁸ Ebd., 27.

sich also als eine Verteidigung der Subjektivität dar. Aber es erfasst sie weder auf der Ebene des bloß egoistischen Protestes gegen die Totalität noch in ihrer Angst vor dem Tode; es begreift die Subjektivität als eine solche, die in der Idee des Unendlichen begründet ist.”¹³⁹

2. *Der Andere vor dem Selben*

Die metaphysische Beziehung finden wir dort, wo die soziale Beziehung stattfindet – im zwischenmenschlichen Bereich. Eine Beziehung zum Unendlichen, zu Gott, unabhängig von der Beziehung zum Mitmenschen ist unmöglich. Der Andere ist der Ort meiner Gottesbeziehung. Er ist das Heiligtum Gottes; im Anderen scheint die Idee des Unendlichen auf: Er ist nicht die Inkarnation Gottes, sondern “die Manifestation der Höhe, in der sich Gott offenbart.”¹⁴⁰ So erweist sich die formale Beziehung zwischen der Idee des Unendlichen und dem *cogito* konkret und moralisch gefasst als eine ethische Beziehung zwischen dem Menschen und seinem Mitmenschen: “Die Metaphysik spielt sich in den ethischen Beziehungen ab. [...] Endlich sind es die moralischen Beziehungen, von denen aus jede metaphysische Behauptung einen ‘spirituellen’ Sinn erhält [...].”¹⁴¹

Doch wie kommt Lévinas dazu, ausgerechnet in der zwischenmenschlichen Beziehung die transzendente Beziehung zum Unendlichen wiederzufinden? Wie kommt er dazu anzunehmen, dass der Selbe mit dem Mitmenschen nicht das Gleiche unternimmt, was er auch sonst mit allen Dingen außer mit der Idee des Unendlichen tut: den Mitmenschen zu absorbieren und zu integrieren, ihn sich anzugleichen und seine Andersheit aufzuheben? Wie können wir “das Unendliche im Menschen [...] empfangen”?¹⁴² Warum absorbiert der Selbe nicht den Anderen im praktischen Sinne, indem er ihn als Mittel zum Zweck seiner Genügsamkeit missbraucht? Und warum gleicht er ihn sich nicht an im theoretischen Sinne, indem er ihn in ein plastisches Bild, in eine fest gefügte, unveränderbare Form seines Geistes gießt? Warum sprengt der Andere die Totalität? *Warum* scheint die Idee des Unendlichen in ihm auf?

Damit die These, dass die Idee des Unendlichen im Anderen aufscheint, keine bloße Behauptung bleibt, muss Lévinas zeigen können, dass der Andere sich tatsächlich nicht in das System des Selben integrieren lässt und dass es nicht möglich ist, sich ein vollständiges, fest

¹³⁹ Ebd.

¹⁴⁰ Ebd., 108.

¹⁴¹ Ebd., 109.

¹⁴² Ebd., 107.

gefügtes Bild von ihm zu machen. Lévinas muss zeigen können, dass der Andere immer schon die Intentionalität meiner Entwürfe und mein Verstandesvermögen sprengt.

Dafür verweist Lévinas auf das Antlitz des anderen Menschen: “Die Weise des Anderen, sich darzustellen, indem er *die Idee des Anderen in mir* überschreitet, nennen wir nun Antlitz. [...] In jedem Augenblick zerstört und überflutet das Antlitz des Anderen das plastische Bild, das er mir hinterlässt, überschreitet er die Idee, die nach meinem Maß und nach dem Maß ihres ideatum ist – die adäquate Idee.”¹⁴³ Indem das Antlitz seine eigene lebendige Gegenwart zum Ausdruck bringt, zerstört es ständig das Bild, das ich mir von ihm mache. Das Antlitz straft durch die Lebendigkeit seines Ausdruckes alle meine Versuche Lügen, den Anderen zum Selben zu machen. Der Blick des Anderen zeigt mir seine unendliche Andersheit, die ich nie aufheben kann, es sei denn im Mord. Das Antlitz des anderen Menschen zeigt mir daher nicht das Bild, das ich mir von ihm mache, sondern offenbart sich κατ’ αὐτο. Da ich den Anderen nicht in ein festes Bild pressen kann, empfangen ich das lebendige Antlitz des Anderen so, wie ich die Idee des Unendlichen empfangen: Der Andere offenbart sich mir in seinem Antlitz, er bringt mir mehr, als ich aus mir selbst heraus zu enthalten vermag. *In der Beziehung zum Anderen enthält der Selbe mehr als nur sich selbst. Er unterhält eine Beziehung zum Anderen, die sich nicht auf die Totalität des Selben reduzieren lässt.*

Die unendliche Andersheit des Anderen wird auch deutlich anhand ihrer Negation – im Mord als der einzigen Möglichkeit, die Andersheit des Anderen aufzuheben. Der Andere ist unendlich anders, da er souverän “Nein” sagen kann; er ist anders aufgrund der Unvorhersehbarkeit seiner Reaktion. Und nur eine Andersheit, die sich meinem Zugriff immer ein Stück weit entzieht, kann ich töten wollen. Der Andere jedoch widersteht dem Mord im Ausdruck seines Antlitzes, das mit seinen Blicken sagt: “Du wirst keinen Mord begehen.”¹⁴⁴ Dieser Widerstand ist keine reale Kampfkraft, sondern ein ethischer Widerstand, der in den Augen des Anderen, in seiner Blöße ohne Verteidigung aufleuchtet und sagt: ‘Ich will leben. Lass mich leben.’ Die unendliche Andersheit des Anderen ist dieser Widerstand, den nur der Mord brechen kann.

Bezeichnenderweise kann Lévinas die unendliche Andersheit des Anderen veranschaulichen, indem er unausgesprochen die negative Theologie auf den Anderen anwendet: Der Andere steht unter keiner Kategorie,¹⁴⁵ er ist ohne Attribute¹⁴⁶ und nackt ohne

¹⁴³ Ebd., 63. Hervorhebungen im Original.

¹⁴⁴ Ebd., 285. Im Antlitz des Anderen scheint so das Gebot Ex 20,13 auf. Zur Gottesfrage und alttestamentlich-jüdischen Tradition vgl. unten Kapitel VII.1.

¹⁴⁵ Ebd., 93.

¹⁴⁶ Ebd., 100.

jedwede Form.¹⁴⁷ Die Transzendenz des Antlitzes zeigt seine Abwesenheit aus einer Welt, die ich zu *meiner* mache, und zeigt damit zugleich die Heimatlosigkeit des Anderen an. So treten neben Formulierungen, die die quasi-göttliche Heiligkeit und Hoheit des anderen Menschen beschreiben, solche, die den Anderen in seiner Niedrigkeit zeigen: Als Heimatloser ist er mir der Fremde, die Witwe und die Waise; er ist der Entblößte, der in der Nacktheit seines Leibes friert, kurzum: “In der Welt ist die Existenz καθ’ αὐτο eine Misere.”¹⁴⁸ So zeigt die Idee des Unendlichen, die sich im Antlitz des Anderen offenbart, eine ethische Beziehung auf, die gerade nicht eine symmetrische ist wie die ‚goldene Regel‘, sondern eine asymmetrische, die den Selben auf eine unendliche Verantwortung gegenüber dem Anderen hin verpflichtet.

Bin ich als Selber unendlich dem Anderen verantwortlich, muss meine Beziehung zu ihm eine solche sein, die die Trennung nicht in einer Adäquation aufhebt, sondern die Trennung und damit die Andersheit des Anderen achtet. Die selbstgenügsame Trennung des Selben vom unendlich Anderen ist eine notwendige Voraussetzung für die ethische Beziehung. Die Trennung muss in der Beziehung bestehen bleiben. Eine solche Beziehung ist nur möglich als Begehren. Das Begehren ist eine Suche des Selben nach dem Unendlichen, eine Suche, die nicht im Selben verwurzelt und nicht in einem Bedürfnis, einem Mangel und Hunger, den es zu befriedigen gilt, begründet ist. Stattdessen wird das Begehren vom Unendlichen hervorgerufen und vertieft den Abstand in der Beziehung zwischen dem Selben und der Idee des Unendlichen in ihm. Das Begehren wird also nicht befriedigt, sondern verstärkt – und zeigt sich im moralischen Bereich als Güte und als Rede.

In der Güte vertieft sich die Beziehung der Verantwortung gegenüber dem Anderen.¹⁴⁹ Den Blick des Anderen kann ich nur anerkennen, indem ich gebe. In der Güte übergebe ich dem Anderen meine Welt als Gabe, meine Welt, die bisher ökonomisch allein meiner Genügsamkeit diene. Und je mehr ich dem Anderen in der Güte gebe, desto größer wird die Pflicht meiner Verantwortung für ihn.

Auch die Rede¹⁵⁰ ermöglicht eine Beziehung zu einem Anderen, ohne die Trennung zu ihm zu überbrücken und den Anderen im Selben aufzuheben – “aufheben” durchaus im Hegelschen Sinne des Wortes. “Mit mir sprechen bedeutet, in jedem Augenblick das

¹⁴⁷ Ebd., 101.

¹⁴⁸ Ebd., 102. Im Antlitz des Anderen scheint so nicht nur Ex 20,13 auf, sondern auch die dtn.-dtr. Gebote, die die Schwächsten Glieder der Gesellschaft („Witwen und Waisen“) den Menschen zum Schutz anheim stellen (vgl. auch Jes 1,17). Zur Gottesfrage und at.-jüd. Tradition unten VII.1. Lévinas ist sich selbst nicht sicher, ob die Nacktheit und Blöße des Anderen nur formal das Überschreiten meines transzendentalen Vermögens bezeichnen (ebd., 101f), ob sie realiter gemeint sind (ebd., 102) oder beides. Er scheint mit emotionalen Konnotationen zu spielen, die sicher ihre moralische Bedeutung und Rechtmäßigkeit haben, sprachanalytisch aber auch kritisierbar wären.

¹⁴⁹ Vgl. ebd., bes. 36f., 63, 360.

¹⁵⁰ Vgl. ebd., bes. 84-105.

überschreiten, was an der Manifestation notwendig plastisch ist.”¹⁵¹ Denn wesentlich für die Rede ist der Anruf, der Vokativ, der die Andersheit des Anderen gerade dadurch bestätigt, dass man ihn als lebendige Gegenwart anredet. Durch den Anruf wird der Andere dem Selben nicht einverleibt, sondern der Anruf unterstützt den Anderen in seiner Manifestation als unendlich verschiedene lebendige Gegenwart. Auch die Tatsache, dass der Andere spricht, dass er auf den Anruf antwortet (und er antwortet immer, selbst wenn er nicht antwortet), unterstützt den Anderen als Manifestation einer unendlichen Andersheit: Im Wort kommt sich der Andere selbst zu Hilfe. Er steht in der Rede seiner eigenen Manifestation καθ’ αὐτο bei und ist dadurch jedem fertigen Bild, das der Hörer sich vom Anderen macht, inadäquat. Seine Rede ist der Anruf an mich, der mich zur Aufmerksamkeit auf ihn wachrüttelt. In der Rede des Anderen durchbricht der Andere immer wieder neu das plastische Bild, das ich mir von ihm mache. Im Anruf zeigt sich eine unmittelbare Beziehung zwischen mir und dem Anderen, eine Beziehung von Angesicht zu Angesicht, die aber die Trennung gerade nicht aufhebt. Die Rede ist wie die Güte: Indem ich die Dinge dem Anderen in der Rede bezeichne, biete ich dem Anderen mich selbst und meine Welt als Gabe dar. So gibt die Rede dem Anderen ein Recht über meine Genügsamkeit. Nur in der Rede, die eine Form der Güte ist, kann sich der Selbe in seiner Genügsamkeit rechtfertigen, indem er dem Anderen ein Recht über sich und seine ökonomische Welt einräumt.

Eine solche metaphysische Beziehung, die sich konkret als zu verantwortende zwischenmenschliche Beziehung zeigt, stellt die Genügsamkeit des Selben, seinen natürlichen Egoismus und seine spontane Freiheit in Frage.¹⁵² Denn die Idee des Unendlichen im Selben geht über die Genügsamkeit des Selben hinaus, gibt und bedeutet mehr als der Selbe aus sich heraus zu enthalten vermag. Die metaphysische Beziehung bedeutet konkret eine Infragestellung des Selben in seiner egoistischen Spontaneität durch die lebendige Gegenwart des Anderen. Das eigene spontane Können und Vermögen des Menschen ist “seinem Wesen nach für den Anderen tödlich”.¹⁵³ In der metaphysischen Beziehung jedoch, im Angesicht des Anderen, wird die spontane selbstgenügsame Freiheit des Selben in eine ethische Unmöglichkeit gewandelt, den Anderen zu morden. Der Andere zwingt sich mir in der zwischenmenschlichen Beziehung als eine ethische Forderung auf, die nicht als Akzidens zur natürlichen Genügsamkeit des Selben sekundär hinzutritt, sondern die spontane Freiheit des Selben in Frage stellt, da die ethische Forderung im Antlitz des Anderen *ursprünglicher* ist als ich es mir selbst bin. Denn so wie sich die Idee des Unendlichen gegenüber dem *cogito* als

¹⁵¹ Ebd., 287.

¹⁵² Vgl. ebd., bes. 64, 112-125.

¹⁵³ Ebd., 57.

ursprünglicher erweist, so erweist sich der Andere als ursprünglicher gegenüber der egoistischen Selbstgenügsamkeit des Selben.

In dieser Infragestellung entdeckt der Selbe den mörderischen Charakter seiner Freiheit. Die Infragestellung des Selben ruft das Bewusstsein seiner bisherigen moralischen Unwürdigkeit, seines moralischen Scheiterns und seiner Schuld hervor. Der Andere bewirkt, dass der Selbe beginnt, sich seiner eigenen spontanen Freiheit als einer mörderischen zu schämen. Der Empfang des Antlitzes des anderen Menschen bedeutet eine Freiheit, die über sich selbst Scham empfindet. Das Antlitz des Anderen ruft diese Scham hervor und stellt “meine gloriose Spontaneität als eines Lebendigen”¹⁵⁴ in ihrem naiven Recht in Frage, nur der eigenen Genügsamkeit zu dienen: “Stellt die Gegenwart des Anderen nicht das naive Recht der Freiheit in Frage? Erscheint sich die Freiheit nicht selbst als eine Schande für sich? Und als Anmaßung, solange sie auf sich selbst zurückgeführt wird?”¹⁵⁵ Die Infragestellung der Freiheit begrenzt nicht die Freiheit, sondern ruft sie zur Verantwortung; die Infragestellung des Selben durch den Anderen setzt die Freiheit des Selben erst in ihr Recht: Der Andere rechtfertigt und stiftet meine Freiheit als eine verantwortliche.

So erweist sich die Infragestellung des Selben als eine Konversion und eine Inversion. Sie erweist sich als eine Konversion der Seele des Selben hin zur Exteriorität, hin zur Idee des Unendlichen im Antlitz des Anderen. Diese Konversion kann nicht aus der Identität des Selben mit sich selbst abgeleitet werden, sondern geht vom Unendlichen aus: Das Antlitz des anderen Menschen, das den Selben anruft und fordert, bewirkt diese Konversion. Das selbstgenügsame Ich der atheistischen Trennung übertrifft sich selbst im metaphysischen Begehren des Anderen. Im Begehren geht der Selbe über sich hinaus, ist dem Anderen in unendlicher Verantwortung verpflichtet und opfert dem Anderen seine egoistische Genügsamkeit. Die zwischenmenschliche Beziehung als Verantwortung gegenüber dem Anderen bewirkt daher eine Inversion des Selben: “Auf der Höhe seines Seins, strahlend im Glück, egoistisch, sich selbst setzend als Ich – siehe! da übertrifft es sich selbst, da ist es eingenommen von einem anderen Seienden. Dieser Vorgang stellt eine tiefgreifende Umkehr dar.”¹⁵⁶

¹⁵⁴ Ebd., 116.

¹⁵⁵ Ebd., 440f.

¹⁵⁶ Ebd., 82f.

3. Zusammenfassung: Kritik und “Kehre” des humanistischen Menschenbildes nach Lévinas’ erstem Hauptwerk

Entlang der vorangegangenen Überlegungen können einige vorläufige Bemerkungen gemacht werden über die Bedeutung Lévinas’ für ein humanistisches Denken nach der Shoa. Das humanistische Denken der Tradition wird einer tiefgreifenden Kritik unterzogen. Der *conatus essendi* Spinozas, der in seinem eigenen Sein verharrt und das Gute tut, indem er sich dem Muster seiner Natur annähert, wird von Lévinas nicht nur kritisiert, sondern so als egoistische Selbstgenügsamkeit interpretiert, dass er als Gegenbild zur Verantwortung gegenüber dem Anderen erscheint. Selbst dort, wo sich der Selbe mit Anderen verbindet, verbindet er sich nicht um des Anderen willen, sondern um des eigenen *conatus essendi* willen. Nicht anders steht es um das neu-humanistische Menschenbild. Die eigene spontane Freiheit, die sich im Spiel ihrer Kräfte zu einer harmonischen Individualität entfaltet, wird ebenfalls nicht nur kritisiert, sondern dient als Gegenbild zu Lévinas’ eigenem “humanistischen” Verständnis. Denn für Lévinas erliegt das traditionelle Menschenbild des Humanismus der Gefahr, mit der Betonung der Entfaltung der Eigenkräfte einer egoistischen Selbstbezogenheit zu verfallen. Deutlich wird das daran, dass Lévinas die spontane Freiheit des Menschen als in ihrem Wesen mörderisch beschreibt. Dabei ist die spontane Freiheit für das Menschenbild des Humanismus wesentlich. Im 20. Jahrhundert spricht zum Beispiel der jüdische Humanist Erich Fromm von der Spontaneität des Menschen als einer psychisch gesunden und deshalb guten Bewegung der Seele, die alle Fähigkeiten, Möglichkeiten und Potentiale, die der Mensch in sich trägt, entfaltet.¹⁵⁷ Diese Bewegung entsteht *sponte* im ursprünglichen Sinne des Wortes, das heißt aus sich selbst heraus, und ist die eigentliche Entfaltung eines guten Lebens. Diese Idee finden wir im gesamten neu-humanistischen Denken als grundlegend wieder. Das humanistische Menschenbild lebt davon, dass der Mensch, wenn er aus sich selbst heraus tätig ist, das Gute tut, das heißt aus sich selbst heraus durch ein freies Spiel der eigenen Kräfte zu einer harmonischen Entfaltung seiner Individualität gelangt. Lévinas dagegen unternimmt den Versuch, dem Humanismus eine neue Bedeutung zu geben, indem er gegenüber allem Selbstbezug die Beziehung zum Mitmenschen als *vorrangig* einführt, sozusagen als erste Philosophie. Nicht die Entfaltung der Eigenkräfte, sondern die Verantwortung gegenüber dem Anderen ist das Gute. Und die Verantwortung gegenüber dem Anderen wird nicht aus einem traditionellen humanistischen Menschenbild heraus entwickelt – der Selbe entfaltet die Verantwortung nicht “spontan”,

nicht aus sich selbst heraus –, sondern sie wird dem Menschen erst vom Anderen her *gegeben*. Der humanistische Mensch, der seine Fähigkeiten, Möglichkeiten und Potentiale spontan zur harmonischen Entfaltung der eigenen Individualität entwickelt, ist nicht der Gute, sondern ein Egoist, der infrage gestellt werden muss. Das „Für-sich“ der eigenen Freiheit, das die Grundlage des existenzialistischen Humanismus ausmacht, ist reiner Egoismus, ohne Rechtfertigung, hassenswert – das geht besonders gegen Sartre:¹⁵⁷ „Die Menschen sind nicht allein, und, in ihrer letzten Wesensbestimmung, nicht ‚Für-sich‘, sondern ‚Für-die-Anderen‘.“¹⁵⁹ Eine Rechtfertigung der eigenen Freiheit kann der Mensch sich nicht selbst geben. Die Freiheit verlangt nach einer Rechtfertigung durch den Anderen. Erst die Infragestellung des humanistischen Menschenbildes durch den Mitmenschen rechtfertigt den Selben durch die ihm obliegende Verantwortung und öffnet den Weg für das Gute: „Diese Infragestellung meiner Spontaneität durch die Gegenwart des Anderen heißt Ethik.“¹⁶⁰ Die Interpretation des eigenen Vermögens als mörderisch mag zwar überraschen und übertrieben klingen, wird aber nachvollziehbar, wenn sie als Antwort auf die Erfahrungen der Shoa gegeben wird: Wenn es dem Menschen nur darum geht, seine Eigenkräfte zu entfalten, so mag Lévinas gedacht haben, kann das durchaus auf Kosten anderer geschehen. Und was zeigt die Shoa anderes als den schrecklichen Versuch fanatischer Nationalsozialisten und SS-Schergen, die Seele des deutschen Germanen auf Kosten der Juden zu „entfalten“?¹⁶¹ Erst die oben beschriebene Konversion und Inversion des humanistischen Menschenbildes ermöglichen nach Lévinas ein Menschenbild, das auch noch nach der Shoa als sinn- und bedeutungsvoll verstanden werden kann, weil es seinen Sinn nicht in sich selbst findet, sondern im Anderen, für den es unendlich verantwortlich ist. Nicht die Identität des Selben ist das Gute, sondern das Gute erweist sich vom Anderen her, der die Individualität des Selben stört. Sinn und Bedeutung ergeben sich nach der Shoa erst vom Anderen her, der eine *Störung*

¹⁵⁷ Vgl. E. Fromm: Die Furcht vor der Freiheit, in: GA I. Hg. v. R. Funk, Stuttgart 1980 (DVA), 217-392, hier: 367-378.

¹⁵⁸ Vgl. J.-P. Sartre: Der Existentialismus ist ein Humanismus, in: GW. Philosophische Schriften I,4. Der Existentialismus ist ein Humanismus. Materialismus und Revolution. Übers. v. W. Böenkamp, Reinbek bei Hamburg 1994 (Rowohlt), 117-155.

¹⁵⁹ E. Lévinas: Vier Talmud-Lesungen. Aus dem Franz. v. F. Miething, Frankfurt a.M. 1993 (Verlag Neue Kritik), 158. Man berücksichtige aber die Antwort, die Sartre auf den Vorwurf des egoistischen Solipsismus in dem obigen Aufsatz (Anmerkung 158) gibt.

¹⁶⁰ E. Lévinas, Totalität und Unendlichkeit, 51.

¹⁶¹ Es steht an dieser Stelle nicht die Frage im Vordergrund, ob eine solche Interpretation plausibel ist oder das humanistische Verständnis der Entfaltung der Eigenkräfte missversteht. Wenn beispielweise Spinoza von dem Muster der menschlichen Natur spricht, dem sich der Mensch durch Vernunft und Gottesliebe zu nähern habe, wenn Erich Fromm unter dem Konzept der Spontaneität die *psychisch gesunde* Entfaltung der Eigenkräfte versteht, wenn die Freiheit Sartres auf den Mitmenschen antworten muss, dann wird alle egoistisch-solipsistische und grausame „Entfaltung“ ausgeschlossen, weil sie den Menschen nicht entfaltet, sondern auf eine „unmenschliche“, das heisst dem Muster der menschlichen Natur nicht entsprechende Stufe (Spinoza) bzw. die des psychisch extrem Kranken (in den Worten Fromms: des Nekrophilen) zurückstuft.

der *harmonischen Individualität* des Selben bewirkt, der mörderischen Freiheit Scham einflösst und sie zur Verantwortung führt. So stellt Lévinas das humanistische Menschenbild „vom Kopf auf die Füße“: „Auf der Höhe seines Seins, strahlend im Glück, egoistisch, sich selbst setzend als Ich – siehe! da übertrifft es sich selbst, da ist es eingenommen von einem anderen Seienden. Dieser Vorgang stellt eine tiefgreifende Umkehr dar.“¹⁶² In der Verantwortung gegenüber dem Anderen kann der Mensch sein eigenes Glück opfern. In der Verantwortung gegenüber dem Anderen, nicht jedoch in der Entfaltung der Eigenkräfte, findet sich ein Menschenbild, das nach den Erfahrungen der Shoa aufrechterhalten werden kann: Nur eine Verantwortung gegenüber dem Anderen widerspricht dem Völkermord fundamental. Wenn der Mensch gegenüber dem Anderen unendlich verantwortlich ist, kann er die Verbrechen der Shoa nicht wiederholen. Wenn Sinn und Bedeutung des menschlichen Lebens nicht im eigenen Selbst oder in der eigenen Gruppe oder dem eigenen Nationalstaat liegen, sondern in der Verantwortung gegenüber dem Anderen, der immer unendlich anders, immer „fremd“ ist, dann kann an einem sinnvollen Menschenbild nach den Verbrechen der Shoa festgehalten werden.

Wenn das humanistische Menschenbild, das den Menschen primär als von Natur aus gut ansieht, nach der Shoa vor dem Sinnlosigkeitsverdacht steht, so scheint gegenüber dieser nihilistischen Gefahr ein neuer Sinn auf, der nicht im Einzelnen und der Entfaltung seiner Eigenkräfte liegt, sondern im Antlitz des anderen Menschen, der den Selben zur Verantwortung ruft. Bedeutung und Sinn liegen nicht im Selben, der seine Bedürfnisse befriedigt und seine Potentiale entfaltet, sondern im Mitmenschen, der um Hilfe ruft. Nicht die Menschheit im Allgemeinen, als abstrakte Idee, erscheint voll Würde und Göttlichkeit, wie Comte und mit ihm der Humanismus wollen, sondern die Göttlichkeit scheint im Anderen auf. Er ist der Ort der Offenbarung des Unendlichen. Der Andere erscheint als Meister, der mit seinem Wort den Selben unterweist, und er erscheint als Nackter, Entblößter, Fremder, der den Anderen um Hilfe ruft. Würde und Göttlichkeit, Blöße und Hilflosigkeit zeichnen den Anderen aus, der auf diese Weise von mir immer unendlich getrennt, unendlich anders ist. Die Menschen sind nicht deswegen alle Brüder, weil sie ihrer Natur nach alle ähnlich wären und deshalb gleiche Würde und gleiche Rechte besäßen, sondern sie sind deswegen Brüder, weil der Selbe für den Anderen verantwortlich ist, weil der Andere als Fremder nicht ähnlich, sondern anders ist. Der Andere hat nicht die gleichen Rechte und die gleiche Würde wie der Selbe, sondern unendlich viel mehr Würde und Rechte, und folglich ist der Selbe in eine unendliche Verantwortung gerufen. Zwar betont auch Lévinas die Gleichheit aller Menschen

¹⁶² Ebd., 82f.

in der Menschheit: “In den Augen des Anderen sieht mich der Dritte an [...]. Die Epiphanie des Antlitzes als eines Antlitzes erschließt die Menschheit. [...] Der Arme, der Fremde präsentiert sich als Gleicher.”¹⁶³ Doch diese Gleichheit ist keine Ähnlichkeit und nicht aus der biologischen Gattung „Mensch“ abzuleiten, sondern ergibt sich erst vom Anderen her, für den ich verantwortlich bin. Die Beziehung zum Dritten, die Beziehung zur Menschheit, zur Humanität, findet sich in der Beziehung zum Anderen, in dessen Antlitz die Menschheit bezeugt ist. Die Offenbarung des Dritten ereignet sich konkret durch das Antlitz des Anderen hindurch und nicht in einer abstrakten Idee der Humanität. Nur über die konkrete Beziehung zum Anderen entsteht ein “Wir”. Zwar verbindet sich der Andere mit mir zu einem “Wir”; zwar scheint in der Gegenwart des Anderen die ganze Menschheit auf, doch diese Gleichheit findet sich ausschließlich konkret in der Verantwortung gegenüber dem Anderen: “Meine Verantwortung gegenüber einem Antlitz [...] macht das *ursprüngliche* Geschehen der Brüderlichkeit aus. [...] In diesem Empfang des Antlitzes wird die Gleichheit *gestiftet*. [...] Entweder ereignet sich die Gleichheit da, wo der Andere den Selben bestimmt und sich ihm in der Verantwortung offenbart; oder die Gleichheit ist nur eine abstrakte Idee und ein Wort.”¹⁶⁴

Das Von-Angesicht-zu-Angesicht ist keine Modalität der Koexistenz. Eine Gleichheit aufgrund der Ähnlichkeit, eine Gleichheit des politischen Humanismus, der auf gleiche Rechte und Pflichten für alle pocht, bedeutet nur eine bloße Koexistenz, bedeutet nur “eine Menschheit von austauschbaren Menschen, von auf Gegenseitigkeit beruhenden Beziehungen!”¹⁶⁵ Aber ob der Andere wiederum dem Selben verantwortlich ist oder nicht, interessiert nicht. Denn dann könnte ja der Selbe auf seine Rechte gegenüber dem Anderen pochen und sich so der Verantwortung entziehen. Der Selbe ist immer unendlich verantwortlich. Darauf, dass auch der Andere für den Selben verantwortlich ist, kann sich der Selbe nicht berufen. Die Beziehung des Selben zum Anderen ist keine symmetrische wie die „goldene Regel“, die auf gleiche Rechte und Pflichten pocht, sondern eine asymmetrische, die dem Selben keine Entschuldigung lässt: Ich bin dem Anderen, dem “Fremden”, immer unendlich viel mehr verantwortlich als er mir. Nur so kann in der Verantwortung gegenüber dem Anderen ein Sinn und eine Bedeutung liegen, die nicht durch Mord und Verbrechen diskreditiert werden können. Dieser Sinn geht über das traditionelle humanistische Menschenbild nicht nur hinaus, sondern verleiht ihm eine neue Grundlage, die nicht in einer allgemeinen Idee der Humanität, sondern in der konkreten zwischenmenschlichen Beziehung liegt, und sie versetzt dem Humanismus eine “Kehre”, mit der der Selbe Bedeutung und Sinn

¹⁶³ Ebd., 307f.

¹⁶⁴ Ebd., 309f. Hervorhebungen von mir, J.D.

¹⁶⁵ Ebd., 432.

nicht in sich selbst, in der Entfaltung seiner Kräfte, sondern im Anderen findet, für den er verantwortlich ist.

VI. Ein „Humanismus des anderen Menschen“ nach Lévinas’ zweitem Hauptwerk

1. *Jenseits des Seins*

Wenn Lévinas in seinem zweiten Hauptwerk, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, bei aller Kontinuität des Denkens die Gedankenstränge aus *Totalität und Unendlichkeit* sehr viel radikaler fasst, so gilt es, diese Radikalität hinsichtlich der Aspekte darzustellen, die eine Kritik und “Kehre” des humanistischen Menschenbildes beinhalten. Während noch in Lévinas’ erstem Hauptwerk dem Sein eine hervorragende Bedeutung zukommt, indem die Unendlichkeit als ein Sein angesetzt wird, das das Sein der Totalität überschreitet,¹⁶⁶ so entdeckt Lévinas nun (ganz im Denken einer negativen Theologie, von der er sich auch in diesem Werk immer wieder abzugrenzen versucht),¹⁶⁷ dass das Unendliche eine Transzendenz sein muss, die jegliches Sein überschreitet – ein *Jenseits des Seins* oder ein *anders als Sein geschieht*.¹⁶⁸ Soll nämlich das Unendliche als Transzendenz einen Sinn haben, muss eine ab-solute, vom Sein gelöste Andersheit zum Ausdruck kommen, ein Übergang zum Anderen des Seins – womit eben kein bloßes Anderssein, sondern das in Bezug auf das Sein gänzlich Andere, ein *anders als Sein* gemeint ist. Dieses “Jenseits des Seins” im zweiten Hauptwerk wird dann auch sehr viel radikaler als die “Unendlichkeit” im ersten Hauptwerk der Freiheit und Identität des Subjektes gegenübergestellt, da Freiheit und Identität dem Sein nicht entgehen, vielmehr ihren Platz im Sein der Zeit und der Geschichte haben. Das Sein soll mit all dem nicht abgelehnt oder gering geschätzt werden, aber es soll ein Anders-als-Sein aufgezeigt werden, von dem her das Sein erst Sinn und Bedeutung erfährt. So muss auch der Andere, der konkret als Nächster erfahren wird, gänzlich außerhalb ontologischer Kategorien

¹⁶⁶ So setzt uns die Idee des Unendlichen “in Beziehung mit dem Sein *jenseits der Totalität* [...], als ob die objektive Totalität nicht das wahre Maß des Seins erfüllte [...]” (S. 22. Hervorhebung im Original). Sie ist “die Idee eines Seins, das die Geschichte überschreitet” und “stellt eine Beziehung zum Unendlichen des Seins her, das die Totalität überschreitet.” (S. 23).

¹⁶⁷ Vgl. oben Kapitel III.1.

¹⁶⁸ Der zweite Teil des Titels bringt den dynamischen Charakter des Seins im Sinne des *conatus essendi* zum Ausdruck. Das Sein im eher statischen Sinne einer Lichtung, auf der alles Seiende erscheint, wird, wie im ersten Teil des Titels, von Lévinas als “etre” bezeichnet, während, wie im zweiten Teil des Titels, mit “essence” auf den Geschehenscharakter des Seinsvollzugs als eines Beharrens im Sein angespielt wird. Die unterschiedliche Verwendung dieser Begriffe zieht sich durch das gesamte Werk. Dementsprechend werden in der deutschen Übersetzung von T. Wiemer “etre” mit “Sein” und “essence” mit “*sein*” wiedergegeben. Ich werde im Folgenden den Begriff “Sein” verwenden und habe dabei beide Aspekte im Blick.

gedacht werden. Wird das nicht getan, so Lévinas, bleibt der Andere ein bloßes Hindernis in Bezug auf meine Freiheit, eine Grenze, durch die das Ich sich selbst in seinem begrenzten Sein erkennt und bestätigt. Wollte man daher das Gute, die Ethik der Verantwortung, auf das Sein zurückführen, hieße das, das Gute für nichtig erklären: “Denn wie wäre der *conatus des Seins* aus der Güte des *Guten* zu verstehen?”¹⁶⁹ Vielmehr muss das Gute ganz im Sinne Platons jenseits des Wesens, *επεκεινὰ της ουσιας*, sein.¹⁷⁰

Doch wodurch zeichnet sich das Sein aus, wenn das Gute nicht in ihm aufgeht? Auf zwei Aspekte soll an dieser Stelle kurz eingegangen werden. Zum einen zeichnet sich alles Seiende in seinem Sein durch den *conatus essendi* aus: Alles Seiende strebt danach, in seinem Sein zu beharren.¹⁷¹ Während in *Totalität und Unendlichkeit* die Analyse des selbstgenügsamen Selben, der im Genuss allein bei sich bleibt, noch nicht ausdrücklich auf den *conatus essendi* Bezug nimmt, verhält sich das in *Jenseits des Seins* anders. Lévinas deutet den *conatus essendi* als Interessiertsein.¹⁷² Interessiertsein wird aber nicht im alltäglichen Sinne verstanden, sondern als inter-esse, als Im-Sein-sein, als Festhalten, Beharren und Behaupten im Sein, als Suche nach dem eigenen Nutzen, als Egoismus, der zu einem Kampf aller gegen alle führt: “Niemand ist gütig aus freien Stücken.”¹⁷³ Der *conatus essendi* ist daher für Lévinas nicht das Gute, denn das Streben nach Selbstbehauptung kann immer auf Kosten Anderer gehen. Das Sein, in dem das Seiende mit seinem Streben nach Selbstbehauptung seinen Platz findet, ist daher aller Verantwortung enthoben, ein Spiel, eine Leichtfertigkeit im Sein, die dem Ernst des Guten, dem Ernst der Verantwortung, entgegen steht.

Zum anderen zeichnet sich alles Seiende in seinem Sein dadurch aus, dass es zum Phänomen wird.¹⁷⁴ In Bezug auf alles Seiende lässt sich die Frage stellen: “Was zeigt sich?” Diese Frage bleibt immer innerhalb des Seins. Die Philosophie, die diese Frage stellt, bleibt dann immer auf die Ontologie beschränkt.¹⁷⁵ Das Seiende wird in der Erfahrung immer

¹⁶⁹ E. Lévinas: *Jenseits des Seins*, 213. Hervorhebungen im Original.

¹⁷⁰ Platon: *Politeia*. Bearbeitet v. D. Kurz. Griech. Text v. É. Chambry. Dt. Übers. v. F. Schleiermacher, in: *Platon: Werke in acht Bänden*. Griech.-dt. Hg. v. G. Eichler. Bd. 4, Darmstadt 1971 (Wiss. Buchgesellschaft), 509b.

¹⁷¹ Wir geben an dieser Stelle nur eine kurze Darstellung der Lévinas’schen Interpretation des *conatus essendi*. Für eine ausführlichere Analyse vgl. oben Kapitel IV zu Spinoza.

¹⁷² Vgl. E. Lévinas: *Jenseits des Seins*, bes. 26-28.

¹⁷³ E. Lévinas: *Jenseits des Seins*, 41.

¹⁷⁴ Vgl. zum Folgenden ebd., bes. 65-87.

¹⁷⁵ Es soll an dieser Stelle nicht die Frage behandelt werden, ob die Sichtweise Lévinas’ zutrifft oder ob sie einem eingeschränkten Seinsverständnis verfallen ist, das einfach von der Ontologie übernommen wird. Paradoxerweise versucht ja Lévinas selbst, eine “phänomenologische” Analyse der Verantwortung gegenüber dem Anderen zu geben. Die Problematik dieser Vorgehensweise ist Lévinas nicht entgangen: “Ein *Anders-als-sein* darstellen – das ergibt immer noch ein ontologisch *Gesagtes*.” (ebd., 108. Hervorhebungen im Original). Vgl. Lévinas’ Ausführungen zur Reduktion und zum Skeptizismus (ebd., 106-110 und 358-371), auf die hier nicht eingegangen werden kann.

verkürzt. Nichts gelangt unerkannt in das menschliche Bewusstsein, um es zu durchbrechen, sondern der Zeitfluss des Bewusstseins sammelt alles Seiende als Vielfalt von Modifikationen in sich. Der Zeitfluss des Bewusstseins variiert in seiner Identität und bleibt in seiner Differenz doch identisch durch die Synthese der Auffassungen in der Anschauung und durch die Synthese der Wiedererinnerung in der Einbildungskraft.¹⁷⁶ Und wird in der phänomenologischen Analyse die “Was-Frage” auf die “Wer-Frage” ausgedehnt, im Sinne von “Wer schaut?”, dann bleibt man ganz im ontologischen Bereich und reduziert den Menschen auf ein Ding.¹⁷⁷ Die “Wer-Frage” im phänomenologisch-ontologischen Sinne bezieht sich auf einen Menschen, an den man sich in seiner Erinnerung erinnern, den man in ein System der Geschichte einfügen kann. Mit dem “Wer?” bezieht man sich so in Wirklichkeit auf ein “Was?”. Doch über die Frage “Was zeigt sich?” hinaus gibt es andere Fragen, die nicht primär phänomenologisch-ontologischer Natur sind, sondern ethischer – wie die bittende Frage, die zu einem Hilferuf werden kann. Hinter aller Phänomenologie, hinter aller Ontologie – jenseits oder diesseits des Seins – findet sich laut Lévinas die Ethik: Die Ethik geht der Ontologie voraus.

Da die Ethik der Ontologie vorausgeht, wendet Lévinas den Begriff der Metaphysik (im Unterschied zu seinem ersten Hauptwerk) nicht mehr auf die Ethik an. Denn auch die Meta-physik, das Jenseits der Physis, bleibt noch dem Sein verhaftet, zeigt sich zum Beispiel als höchstes Sein wie in der mittelalterlichen Philosophie. Stattdessen versucht Lévinas, die Verantwortung, die über das Sein hinausgeht, “zeitlich” zu fassen: Das Unendliche wird zeitlich als Dia-chronie ausgedrückt, als ohne Anfang, an-archisch als unvordenkliche Vergangenheit. Die unvordenkliche Vergangenheit lässt sich nicht thematisieren wie ein Phänomen; sie kann nicht zu einem Inhalt werden, und ihr entspricht keine Fassungskraft auf Seiten der Menschen. Weil die an-archische Vergangenheit ohne Anfang ist, ist sie eine Vergangenheit, die niemals Gegenwart war. Sie lässt sich nicht wie ein geschichtliches Ereignis wiedererinnern und in die Gegenwart versammeln. Vielmehr hat sie kein gemeinsames Maß mit der Gegenwart und ist daher un-gegenwärtig und un-begreifbar.¹⁷⁸

¹⁷⁶ Lévinas bringt hier verschiedene Denker zusammen: Berkeley, Husserl und Kant. Wie so oft, ist das, wogegen sich Lévinas wendet, nicht die Theorie eines einzelnen Denkers, sondern ein Konstrukt, mit dem Lévinas meint, den Kern der abendländischen Philosophie zu bezeichnen.

¹⁷⁷ Interessanterweise wird der Vorwurf Heideggers gegen die Ontologie, den Menschen wie ein Ding als Vorhandenheit zu denken, von Lévinas gegen die Fundamentalontologie Heideggers selbst gewandt: Auch Heidegger bleibt der Ontologie verhaftet, wenn er bei aller ontologischen Differenz den Menschen als ein Phänomen neben anderen Phänomenen analysiert, nur dass sich das “Phänomen Mensch” bei Heidegger nicht in Kategorien, sondern in seinen Existenzialien zeigt.

¹⁷⁸ „Die Negativität dieser Anarchie” (ebd., 42) zeigt deutliche Anleihen an die negative Theologie. Und wenn Lévinas über die “Negativität” hinaus die Anarchie positiv als Gebot zur Verantwortung ins Spiel bringt und behauptet, dass “diese Diachronie nicht lediglich ein Ausdruck negativer Theologie ist, liegt in meiner Verantwortung für die Anderen.” (ebd., 46) und “erfüllt nicht mehr den Tatbestand der Negation” (ebd., 51),

Doch wie schon in *Totalität und Unendlichkeit* gilt es, diese unbegreifliche Diachronie positiv im ethischen Sinne zu verstehen. Die un-gegenwärtige Vergangenheit ohne Gegenwart hinterlässt nämlich im Sein eine Spur, die im Antlitz des Anderen leuchtet.¹⁷⁹ Doch die an-archische Vergangenheit verwischt immer wieder ihre Spur, so dass man sie nicht verfolgen kann wie der Jäger eine Fährte. Die Dia-chronie verwischt immer wieder ihre Spur, weil sie die Gegenwart transzendiert und nicht in sie versammelbar ist. Dieser “Umweg” in der Spur, Spur einer Spur, die nur im Antlitz des anderen Menschen zu finden ist, zeigt sich als Illeität – ein weiterer Begriff von Lévinas für die Idee des Unendlichen, die das Denken überschreitet; meint Illeität doch ein “Sich-Loslösen des Unendlichen vom Denken, das es zu thematisieren sucht”.¹⁸⁰ Diese Illeität, die sich als Spur im Antlitz des Nächsten zeigt, geht demnach über das Sein hinaus. Gegenüber dem Sein zeigen sich eine Bedeutung und ein Sinn, die von der Dia-chronie her kommen und die Bedeutung des Seins überschreiten: Wie die Idee des Unendlichen sich konkret und moralisch gefasst im ersten Hauptwerk als unendliche Verantwortung gegenüber dem Anderen erwies, so erweist sich hier die an-archische Vergangenheit, die Dia-chronie, konkret und moralisch gefasst als eine Verantwortung gegenüber dem anderen Menschen. Das mit sich selbst identische Subjekt des Humanismus, das seinen Platz im Sein hat, wird so zum “Knotenpunkt einer (im weiteren noch zu bestimmenden) dia-chronischen Verstrickung zwischen dem *Selben* und dem *Anderen*”.¹⁸¹ Eine Verstrickung der Subjektivität, die dem Selben keine Identität mehr lässt, sondern die vom Anderen her geknüpft wird. Diese Subjektivität ohne Identität strukturiert sich als *Der-Andere-im-Selben*, als eine Beunruhigung und ein Betroffensein des Selben durch den Anderen, die dem Selben keine harmonische Identität mehr lässt, sondern ihn zur Verantwortung verpflichtet – eine radikale „Kehre“ des humanistischen Menschenbildes, die es im Folgenden darzustellen gilt.

dann widerspricht das keinesfalls der negativen Theologie, vgl. oben Kapitel III.1 zum Verhältnis von negativer Theologie und Ethik.

¹⁷⁹ Vgl. ebd., bes. 204-211 und Lévinas’ Aufsatz *Die Spur des Anderen*, in: ders.: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Übers., hg. u. eingel. v. W.N. Krewani, München³1998 (Alber), 209-235.

¹⁸⁰ E. Lévinas: *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 1984 (Meiner), 81. Vgl. auch *Die Spur des Anderen*, 226-235 zur Spur und 230-235 zur Illeität, und *Jenseits des Seins*, 323, wo Lévinas die Illeität als “Losgelöstheit des Unendlichen” bezeichnet.

¹⁸¹ E. Lévinas: *Jenseits des Seins*, 68. Hervorhebungen im Original.

2. Das Sagen vor dem Gesagten

Phänomene, die sich auf der Lichtung des Seins zeigen, können zur Sprache gebracht werden. Der Austausch von Informationen über die Seienden, ja auch über das Sein selbst, ist das „Gesagte“, das an einem bestimmten Inhalt festzumachen ist. Von diesem „Gesagten“ unterscheidet Lévinas das „Sagen“.¹⁸² Das Sagen unterscheidet sich vom Gesagten dadurch, dass hier nicht der Inhalt, der Austausch von Informationen, die Bedeutung der Wörter im Satz das Entscheidende sind, sondern die Tatsache, dass gesprochen wird, die Tatsache, dass sich der Eine an den Anderen mit seinem Wort wendet. Während das Gesagte auf den Inhalt schaut, so achtet das Sagen auf den Gesprächspartner. So hat das Sagen, indem es sich an einen Gesprächspartner wendet, eine andere und höhere (ethische) Bedeutung als die Bedeutung eines gesagten Inhalts an Informationen. Natürlich ist alles Gesagte immer auch ein Sagen und natürlich enthält alles Sagen immer schon ein Gesagtes, doch geht das Sagen – und das ist das Entscheidende – nicht im Gesagten auf. „Das Sagen ist eine Art, den *Anderen* zu grüßen, aber ihn zu grüßen meint bereits, ihm zu antworten.“¹⁸³ Das Sagen wird nicht vollständig vom Gesagten vereinnahmt, es verliert sich nicht im Gesagten, ist nicht bloß korrelativ zum Gesagten als seine aktive Form, sondern zeigt sich in ihm als Spur. Es gilt, im Gesagten durch eine Reduktion das Sagen als ein verantwortliches Sprechen neu zu erwecken. Denn das Sagen als ein Grüßen und als ein Dem-Anderen-Antworten ist gerade die Verantwortung gegenüber dem Anderen, eine Verantwortung, die, so wie die Antwort schon im Wort „Verantwortung“ enthalten ist, im wörtlichen Sinne dem Anderen „Antwort“ gibt: „Die Verantwortung für den Anderen – ist genau ein solches Sagen vor allem Gesagten.“¹⁸⁴ Und nur aus der zwischenmenschlichen Beziehung als solcher entsteht der Austausch an Informationen, nur aus dem Sagen entsteht das Gesagte, und nur vom Sagen her erfährt das Gesagte seine Bedeutung und Rechtfertigung.

Das Sagen kommt schon im Eigennamen zum Ausdruck. Der Name, der vom Anderen gerufen wird, ist einzig, ohne Gattung, verantwortlich für den Anderen. Einen Namen zu haben, bedeutet daher für den Menschen immer schon, gerufen zu sein, angerufen zu sein, vorgeladen zu sein zu einer Verantwortung gegenüber dem Nächsten. Doch nicht nur dann, wenn mich der Andere bei meinem Namen ruft,¹⁸⁵ entsteht ein Sagen im Unterschied zum

¹⁸² Vgl. zum Folgenden bes. ebd., 87-137.

¹⁸³ E. Lévinas: *Ethik und Unendliches*, 67. Hervorhebung im Original.

¹⁸⁴ E. Lévinas: *Jenseits des Sein*, 107.

¹⁸⁵ Es ist sehr interessant, wie Lévinas alttestamentliche Vorstellungen in seiner Philosophie verwendet, so hier den Anruf Gottes, der den Menschen bei seinem Namen ruft. Bezeichnenderweise wird mit dem Rufen des Namens im Alten Testament die Vorstellung verbunden, eine enge Beziehung mit dem Gerufenen einzugehen und Macht über den Gerufenen zu besitzen (vgl. Jes 43,1) – eine Vorstellung, die Lévinas mit den Metaphern der

Gesagten, ein Sprechen in der Verantwortung. Das Sagen als Antworten wird zu einem Sich-Ausliefern gegenüber dem Anderen: Ein Zeichengeben nicht von einem Inhalt an Informationen, sondern von sich selbst – denn in jedem antwortenden Sagen spricht sich ein “Hier, sieh mich” aus als ein Zeichen, das man dem Anderen von sich selbst gibt.¹⁸⁶ Mit dem “Hier, sieh mich” sage ich mich selbst dem Anderen, wird im *Dem-Anderen-Antworten* eine Nähe gestiftet, eine Beziehung, die nur als Verantwortung verstanden werden kann: Mit dem “Hier, sieh mich” biete ich mich und meine Welt dem Anderen dar: Das Sagen ist ein Geben.

Darüber hinaus ist meine Antwort auf den Anderen nicht bloß meine Stimme und schon gar nicht meine eigene Aktivität,¹⁸⁷ sondern sie legt Zeugnis ab von der Idee des Unendlichen, konkret und moralisch gesagt, vom Anderen in mir.¹⁸⁸ Das Unendliche, die Diachronie, wirkt auf mich ein, verherrlicht sich in mir, indem sie mir durch meinen eigenen Mund gebietet – indem sie mir durch meine eigene Stimme befiehlt, dem Anderen zu antworten: “Gebot, das durch den Mund dessen zur Sprache kommt, dem es gebietet.”¹⁸⁹ Das Unendliche verherrlicht sich in meiner eigenen Stimme, die dem Anderen ein Zeichen von sich gibt. In diesem Sinne ist jeder Mensch zwar kein freies und unabhängiges, autonomes Individuum, aber ein Prophet, in dem der Befehl zusammenfällt mit der eigenen Stimme, die dem Befehl gehorcht, der mich dem Nächsten verpflichtet. “Und so wäre die Prophetie das eigentliche Leben der Seele: der Andere im Selben; und alle Spiritualität des Menschen – wäre prophetisch.”¹⁹⁰ Die Identität kommt später, baut auf der Prophetie auf, besteht in der Einzigartigkeit der Verantwortung und auf keinen Fall in einer harmonischen Individualität der inneren Ruhe eines im Prozess der Selbstentfaltung zu sich selbst gekommenen Menschen. Denn der Befehl, dessen Ankunft ich erst in meinem Sagen vernehme, der “sich in mich einschleicht wie ein Dieb” in der Nacht,¹⁹¹ dem ich immer schon unterworfen bin, bevor ich ihn vernehme, zeigt einen Gehorsam, der dem Hören des Befehls vorausgeht – zeigt konkret und moralisch gefasst die unendliche Verantwortung: “Bevor sie rufen, werde ich antworten.”¹⁹² Diese Antwort als Verantwortung entsteht nicht durch meine eigene Entscheidung, durch die Aktivität meiner Handlung, sondern liegt immer schon allem Sagen

Geisel, der Passivität und der Ausgesetztheit beschreibt, wie im Folgenden gezeigt werden soll. Man könnte diese Parallele noch auf andere Vorstellungskomplexe ausweiten, vgl. dazu unten Kapitel VII.1.

¹⁸⁶ Lévinas scheint mit der prophetischen Antwort eines jeden Menschen als ein “Hier, sieh mich” an Jes 6,8 anzuknüpfen bzw. an Abrahams “Hier bin ich” (Gen 22,1). Sie hat für Lévinas ebenfalls ethische Bedeutung, denn er bringt Jes 65, 24 (wohl über Jes 65,1) mit dem “Hier, sieh mich” in Zusammenhang. Vgl. unten Kapitel VII.1.

¹⁸⁷ Auf die Passivität, die passiver ist als alle freiwillig übernommene passive Haltung und im Gegensatz zur Aktivität des freien Individuums steht, wird weiter unten eingegangen.

¹⁸⁸ Vgl. E. Lévinas: *Jenseits des Seins*, bes. 308-334.

¹⁸⁹ Ebd., 322.

¹⁹⁰ Ebd., 326. Zum at.-jüd. Hintergrund vgl. unten Kapitel VII.1.

¹⁹¹ Ebd., 329. Anspielung auf Hi 4,12f.

zu Grunde – die Verantwortung im Sagen zeigt sich als eine Passivität: eine Verantwortung, die ich nie entschieden habe zu übernehmen, sondern die ich immer schon übernommen habe, da sie mir auferlegt ist, da ich in allem Sagen immer schon zu ihr verpflichtet bin. Ich vernehme nicht erst den Befehl des Unendlichen in mir, um mich dann in meiner eigenen Aktivität dafür zu entscheiden, diesem Befehl zu gehorchen, sondern der Befehl zeigt sich erst und immer schon in meinem Sagen, in meinem Dem-Anderen-Antworten.

Doch was hat das alles mit unserem humanistischen Menschenbild zu tun? Das Sagen zeigt, dass der Mensch nicht zuerst ein freies, auf Selbstbehauptung fixiertes Individuum ist, das seine Individualität im freien Spiel seiner Kräfte entfaltet, sondern immer schon beim Anderen ist, sich im Sagen dem Anderen darbietet als eine Gabe und ausgeliefert, *passiv* ist. Ich bin in erster Linie kein freies und autonomes, unteilbares In-dividuum, sondern im Sagen immer schon beim Anderen – oder anders gesagt: Der Andere ist immer schon bei und in mir. In seinem Anruf und in meiner Antwort wird die harmonische Ruhe meiner Individualität empfindlich gestört und zur Verantwortung gerufen.

Daher gilt es, “im Sagen – im Sinne der Annäherung – den *Positions- oder Situationsverlust des Subjekts* zu zeigen” als eine “Passivität, die passiver ist als alle Rezeptivität, welche aus philosophischer Sicht das bevorzugte Modell für die Passivität des Subjekts abgibt.”¹⁹³ Im Sagen gibt das Ich nicht von seiner Fülle an schon erworbenen Dingen, sondern gibt sich selbst, auch im Schmerz, und in diesem Geben drückt sich das Subjekt aus – “aus-drücken” im wörtlichen Sinne. So wird das Subjekt aus dem Ort seiner individuellen Ruhe, dem Ort seiner Identität mit sich selbst, herausgetrieben und existiert “ohne Bleibe”: Der Mensch ist im Sagen immer schon entblößt, dem Anderen ausgesetzt und nach außen gekehrt, indem er sich selbst dem Anderen als Zeichen zur Verantwortung darbringt: “Der *Eine* setzt sich dem *Anderen* aus, wie eine Haut sich dem aussetzt, was sie verletzt, wie eine Wange, die dem hingehalten wird, der sie schlägt. [...] Passivität der Ausgesetztheit als Antwort auf eine Vorladung, die mich identifiziert als den Einzigen, nicht indem sie mich zu mir selbst zurückführt, sondern indem sie mich aller identischen Washeit beraubt [...].”¹⁹⁴

¹⁹² Jes 65,24.

¹⁹³ E. Lévinas: Jenseits des Seins, 116. Hervorhebung von mir, J.D.

¹⁹⁴ Ebd., 119.

3. Die Sensibilität vor der Autonomie

Dass in diesem Unterkapitel die Sensibilität der Autonomie gegenübergestellt wird, mag auf den ersten Blick überraschen. Doch wenn im Folgenden in den Blick kommt, was Lévinas mit „Sensibilität“ bezeichnet, wird der Unterschied zum traditionellen humanistischen Menschenbild in die Augen springen. Die Sensibilität lässt sich nämlich nach Lévinas nicht im idealistischen Sinne als Sensualismus beschreiben, der das sinnlich Wahrnehmbare auf empfundene Inhalte zurückführt – als eine Bewegung, bei der das Empfundene im Empfindenden aufgeht, bei der in der sinnlichen Anschauung das Empfundene zu einer Idee im Bewusstsein wird.¹⁹⁵ Dass die Sensibilität als „sinnliche Anschauung“ zur Erkenntnis über das Empfundene werden kann, ist zwar möglich, aber immer schon ein Bruch mit der Unmittelbarkeit der Empfindung, eine Abstraktion von dieser Unmittelbarkeit und keineswegs die primäre Bedeutung der Sensibilität. Das Gefühlte, das Empfundene, das Gespürte wird dann zu einer Erkenntnis, zur Information in der Erschlossenheit des Seins: zur Stimmung, der man sich bewusst ist und die das eigene Dasein vor sich selbst stellt.¹⁹⁶ Aber die Schmerz- oder Genussempfindung ist nicht ursprünglich Erkenntnis eines Schmerzes oder eines Genusses, sondern Genießen und Leiden – Spüren. Dieser Unterschied zwischen dem (sekundären) Vorstellungsgehalt einer Empfindung und ihrem (primären) affektiven Gehalt mag zwar eine triviale philosophische Unterscheidung sein. Aber ihre Bedeutung für die Ethik ist laut Lévinas bisher nicht verstanden worden.

Sensibilität ist für Lévinas in erster Linie nicht Erkenntnis, sondern Unmittelbarkeit.¹⁹⁷ Eine Unmittelbarkeit in der Leichtigkeit des Genießens und zugleich eine Unmittelbarkeit im Leiden, in der Ausgesetztheit gegenüber dem Anderen, in der nackten Haut, die sich schutzlos dem Anderen darbietet: Die Sensibilität ist Verwundbarkeit. Eine Verwundbarkeit, die Nähe und Besessenheit vom Anderen impliziert und daher ethische Bedeutung besitzt. Denn die Unmittelbarkeit der Sensibilität als Verwundbarkeit hat ethische Bedeutung als Empfänglichkeit für den Anderen und als Ausgesetztsein gegenüber dem Anderen. Diese Empfänglichkeit für den Anderen liegt nicht in meiner eigenen Aktivität, die sich dafür entscheiden könnte, den Anderen zu „empfangen“ oder nicht, sondern besteht eben als Sensibilität, als verletzbare Haut, als entblößtes Ausgesetztsein gegenüber dem Anderen. Eine Verantwortung gegenüber dem Anderen also, die mir in der Passivität meiner

¹⁹⁵ Vgl. ebd., bes. 142-149 und 164-169.

¹⁹⁶ Lévinas grenzt sich hier von der „Stimmung“ bei Heidegger ab, die dem Dasein das Sein erschließt.

¹⁹⁷ Vgl. E. Lévinas: Jenseits des Seins, bes. 149-156.

Verwundbarkeit, in meiner sensiblen Haut, immer schon vorgegeben ist und die mich schon vor aller freien Entscheidung immer schon dem Anderen verpflichtet hat.

Die Sensibilität als Verwundbarkeit und damit als Ausgesetztheit gegenüber dem Anderen zeigt sich nach Lévinas auch in dem "Phänomen" der Nähe.¹⁹⁸ Die Frage "Wer ist mein Nächster?" ist eine Frage, die in der Sensibilität des Menschen begründet ist und erst durch sie ihre eigentliche ethische Bedeutung erfährt. Die Nähe ist kein räumliches Maß eines Abstandes zwischen zwei Punkten; sie ist keine Kategorie der euklidischen Geometrie, aber sie ist auch keine seelische Bewusstseinslage, die eine räumliche Nähe reflektiert. Die Nähe ist keine Bewusstseinslage, die den Anderen als nah erachtet, weil er sich etwa vor meinen Augen, in meiner Reichweite befindet. Vielmehr stiftet die Nähe eine zwischenmenschliche Beziehung: Sie stiftet die Ethik und begründet den Humanismus: „Nicht der Begriff ‚Mensch‘ liegt diesem Humanismus zugrunde, sondern der Nächste.“¹⁹⁹ Die Nähe ist kein Zustand der Ruhe, sondern eine Unruhe, ein Nicht-Ort, eine Störung der Stille wie eine leidenschaftliche Umarmung, die nie nah genug ist. So konstituiert die Nähe eine zwischenmenschliche Beziehung, die in der unablässigen Beunruhigung durch den Anderen besteht. Die Nähe bedeutet eben die Ausgesetztheit des Einen gegenüber dem Anderen: eine Beziehung der Unmittelbarkeit, eine Berührung durch den Anderen wie eine Liebkosung. Aufgrund der Nähe zum Anderen, aufgrund der Ausgesetztheit des eigenen Ich gegenüber dem Antlitz des Anderen, befinde ich mich nie in einer seelenruhigen Identität mit mir selbst, sondern bin immer durch die Nähe des Anderen beunruhigt, immer unter Anklage, weil ich meiner unendlichen Verantwortung gegenüber dem Anderen nicht gerecht werde, weil ich immer schuldig bin – und je verantwortlicher ich mich verhalte, um so größer wird meine Verantwortung: eine ständig zunehmende Verantwortung, aus der mich die Nähe des Anderen nie entlässt. Daher bin ich in der Beziehung zu meinem Nächsten immer schon Diener meines Nächsten, immer schon zu spät und daher immer schuldig aufgrund meiner Verspätung. Ich stehe unter Anweisung von Außen, bin kein autonomes Individuum, sondern unter einem Befehl, der von der Nähe meines Nächsten ausgeht, von der Nacktheit und Blöße seines Antlitzes, von seiner Not, die mir gebietet und mich zur Verantwortung ruft. Das Antlitz des Anderen, als Spur seiner selbst, geht an mir vorüber ohne einzutreten,²⁰⁰ nimmt mich in

¹⁹⁸ Vgl. ebd., bes. 182-218.

¹⁹⁹ E. Lévinas: Vom Sakralen zum Heiligen. Fünf neue Talmud-Lesungen. Aus dem Franz. v. F. Miething, Frankfurt a.M. 1998 (Verlag Neue Kritik), 17.

²⁰⁰ Vgl. E. Lévinas: Jenseits des Seins, 209. Lévinas meint mit dieser Formulierung: ohne in die Erkenntnis meines Bewusstseins als Erkenntnisobjekt einzutreten. Eine Anspielung auf Ex 34,18-23 und 1Kön 19,11-13? Mose und Elia sehen jeweils nur die Spur JHWHs. JHWH tritt nicht in die Erkenntnis des Menschen ein, lässt sich nicht zu einem Erkenntnisobjekt machen: Er lässt weder sein Angesicht sehen noch zeigt er sich in

Beschlag, sieht und “geht mich an”,²⁰¹ so dass mir nichts gleichgültig sein kann. Die Nähe des Nächsten bedeutet daher, dass der Nächste mich “be-trifft” und “an-geht” *bevor* ich darüber eine Entscheidung treffen kann, ob ich das für gut erachte oder nicht. Das Gute hat mich immer schon erwählt. In der Nähe habe ich den Anderen immer schon ungewollt auf dem Hals und bin an ihn gebunden vor aller Vertragsverpflichtung, die ich als autonomes Individuum eingehe – eine unabweisbare Verantwortung, die meiner freien Zustimmung vorausgeht.

Diese Verantwortung, die in der Sensibilität des Selben und der Nähe des Anderen besteht, kann Lévinas mit dem konkreten Beispiel und mit der Metapher der Mutterschaft verdeutlichen: Die Sensibilität ist nämlich mit der Mutterschaft vergleichbar, mit jenem “Seufzen des Schoßes, der durch die verletzt ist, die er tragen wird oder die er getragen hat”.²⁰² Wie die Mutter während der Geburt durch den zu gebärenden Anderen, durch Sohn oder Tochter, verwundbar ist und gleichzeitig trotz und in dieser Verletzbarkeit ihrem Kind Erbarmen entgegenbringt, so besteht die Sensibilität, die eigene Verwundbarkeit eines jeden Menschen in der barmherzigen Verantwortung gegenüber dem Anderen.²⁰³ Die Mutterschaft besteht in der barmherzigen Zuwendung Sohn oder Tochter gegenüber, die sie als “Der-Andere-in-ihr” im physischen Sinne bedrängen und ihr “auf den Leib rücken.” So knüpft die Sensibilität der Mutterschaft, ihre Verwundbarkeit, einen Knoten der „Inkarnation“: *Der-Andere-im-Selben* – ein Knoten der Inkarnation, der deutlich macht, dass ich vor meiner eigenen autonomen Unverwundbarkeit in meiner Sensibilität unausweichlich an den Anderen gebunden bin.

Doch Sensibilität des Selbst und Nähe des Anderen bedeuten noch mehr. Sie beinhalten meine “Befallenheit” und meine “Besessenheit” vom Anderen.²⁰⁴ Diese gewagten Formulierungen benutzt Lévinas, um die Radikalität der Verantwortung, die in der Sensibilität des Menschen verwurzelt ist, zum Ausdruck zu bringen. Das Sub-jekt unter-liegt, wie das lateinische subicere schon sagt – doch wem? Die ethische Bedeutung des Sub-jekts liegt darin, dass es in der Verantwortung dem Anderen unter-legen ist: Der Selbe ist befallen vom Anderen und von ihm besessen. Der Andere „obsediert“ mich. Das Subiectum des Selbst liegt

Naturerscheinungen. Er zeigt sich nur als Spur seiner selbst, indem er Mose seinen Rücken und indem er sich Elia im leisen Säuseln zeigt. Vgl. unten Kapitel VII.1.

²⁰¹ Diese Formulierung soll wörtlich verstanden werden. Die Aktivität des Mich-Angehens geht vom Nächsten aus: ein an-gehen vom Anderen her wie ein Angriff – und deshalb, aufgrund der unmittelbaren Nähe des Mich-Angehenden, auch ethisch ein zu verantwortendes Mich-Angehen.

²⁰² E. Lévinas: *Jenseits des Seins*, 171.

²⁰³ Auch hier ist die Anspielung auf alttestamentliche Sprach- und Vorstellungsbilder deutlich: Das hebräische Wort für “Gebärmutter” (*rekhem*) lässt das Verb “erbarmen” (*rakhamin*) mit anklingen: “Es handelt sich um ein Erbarmen, das wie eine Bewegung des mütterlichen Schoßes ist.” (E. Lévinas: *Ohne Identität*, 95 Anmerkung 6). Vgl. unten Kapitel VII.1.

nicht dem Anderen zu Grunde, sondern der Andere kommt in meine Nähe und wirft sich auf mich: stört, befällt mich, und ich bin ihm unter-legen. Die Besessenheit ist eine Art des Affiziertseins vom Anderen, bei der das Affizierende nicht zu einem Gegenstand der Vorstellung, zu einem Thema und zur Setzung im Fichteschen Sinne wird, sondern zeigt, dass im Bewusstsein etwas gesetzt ist, was das Bewusstsein nicht spontan aus sich selbst gesetzt hat, sondern das ihm eingegeben ist: “Die Besessenheit ist Verfolgung: [...] sie bezeichnet die Form, nach der das Ich affiziert wird und die ein Ausbleiben des Bewusstseins ist.”²⁰⁵ Daher bezeichnet die Besessenheit eine absolute Passivität, die passiver ist als alle intentionale, bewusste Übernahme eines Erleidens (die dem Menschen einen letzten Rest von Aktivität lassen würde, was jedoch die Besessenheit nicht zulässt). Die Besessenheit vom Anderen bedeutet daher auch keine reziproke Beziehung, keine Symmetrie zwischen dem Selben und dem Anderen – das ist der “Clue” der Lévinas’schen “Besessenheit”: Sie ist ein “Befallensein in nur einer Richtung.”²⁰⁶ Sie ist *Der-Andere-im-Selben* als eine Nicht-Indifferenz in der Differenz, als eine ethische Anteilnahme innerhalb der ontologischen Trennung, die zwischen mir und dem Anderen besteht. *Der-Andere-im-Selben* bedeutet auf diese Weise Trauma und Verfolgung durch den Anderen, einen “Schlag der Affektion in traumatischer Weise”²⁰⁷. Befallen vom Anderen werde ich wie ein Fremder aus mir und aus meiner ruhigen Übereinstimmung mit mir selbst verjagt. Die Besessenheit vom Anderen zeigt daher eine Berufung zur Verantwortung auf, die über mein begrenztes und egoistisches Schicksal hinausgeht. Anstatt nur für mich zu sein und mich aus aller Verantwortung und Schuld heraushalten zu können, bin ich in meiner Sensibilität immer schon dem Anderen ausgesetzt und von ihm auf eine Art befallen, dass ich mich der Verantwortung ihm gegenüber nicht entziehen kann. Der Mensch ist daher in erster Linie nicht frei und autonom, sondern in der Besessenheit und Verfolgung von dem Anderen heteronom zu einer Verantwortung verpflichtet, die er selbst nicht freiwillig übernommen hat.

4. Die Stellvertretung

Warum sollte ich vom Anderen betroffen sein? Warum bin ich der Hüter meines Bruders? Solche Fragen haben nach Lévinas nur dann einen Sinn, wenn man mit dem *conatus essendi* voraussetzt, dass aller Sinn allein darin liegt, in seinem Sein zu beharren, dieses Sein zu

²⁰⁴ Vgl. E. Lévinas: *Jenseits des Seins*, bes. 187-201 und 223-227.

²⁰⁵ Ebd., 225.

²⁰⁶ Ebd., 189.

behaupten und zu entfalten. Dann ist es in der Tat unverständlich, warum über die Sorge um sich selbst hinaus der Andere mich betreffen sollte. Doch Lévinas unternimmt den Versuch, hinter oder vor dem Sein, früher als der *conatus essendi*, ein Menschenbild aufscheinen zu lassen, das immer schon Geisel des Anderen ist, verurteilt zur Stellvertretung für den Anderen. Die erste Ausführung dieses Gedankens besteht darin, das Ich zum *Sich* zu erklären, denn für das *Sich* geht es “in seinem Sein, nicht darum zu sein.”²⁰⁸

Geht das Ich des Bewusstseins auf seine ursprüngliche Leiblichkeit, auf seine Auslieferung an Genuss und Leiden zurück, trifft es im Kern seines Ich auf ein *Sich*, auf eine Passivität, die aller Aktivität und aller intentionalen Übernahme von Genuss und Leiden noch vorausgeht.²⁰⁹ Dieses Auf-*Sich*-Zurückgehen bezeichnet Lévinas als Rekurrenz, die im Kern des Ich, das sich in seiner Autonomie scheinbar selbst setzt, eine Passivität und Ausgesetztheit freilegt, die Lévinas mit *Sich* bezeichnet. Doch die Rekurrenz als Auf-*Sich*-Zurückgehen meint keinen Akt des Sich-Zurückziehens, sondern soll die Passivität einer Bewegung veranschaulichen, bei der das freie und autonome Ich auf seine Ausgesetztheit gegenüber dem Anderen, auf seine Besessenheit vom Anderen und auf seine Verantwortung für ihn zurückgeworfen wird. Die Rekurrenz des Ich auf ein *Sich* hat daher auf keinen Fall eine Intentionalität im Blick, die die Verantwortung für den Anderen auf einen freien Willen zum Altruismus oder auf ein natürliches Wohlwollen reduziert, durch die das Ich, nachdem es sich zu Beginn mit einem Bewusstseinsakt selbst setzt, nachträglich für den Anderen Mitleid empfindet. Um die Passivität des *Sich* zu verdeutlichen und um Missverständnisse zu vermeiden, könnte meines Erachtens die Rekurrenz daher treffender mit dem (ursprünglich Heideggerischen) Begriff der Geworfenheit bezeichnet werden: als Auf-*Sich*-Zurückgeworfen-Werden. Das Ich wird auf ein *Sich* zurückgeworfen von der unabweisbaren Forderung des Anderen her. Das *Sich* erweist sich dann als ein weiterer Lévinas'scher Begriff für die Inkarnation, für den Psychismus der Seele – Begriffe, die alle das ethische Paradox des *Anderen im Selben* bezeichnen. Die Rekurrenz vom Ich auf das *Sich* verfestigt dann nicht die Seele, sondern entblößt sie und bringt sie nackt in ihrer verwundbaren Leiblichkeit dem Anderen dar. Das *Sich* ist damit keine weitere Selbst-Setzung des Ich, sondern bereits vor der Entstehung des Ich gebildet in grenzenloser Passivität: Opfer einer Verfolgung, die schon vor der Entstehung des Selbstbewusstseins das *Sich* dem Anderen ausliefert. Das Ich wird auf das *Sich* zurückgeworfen, ohne dass es eine Möglichkeit hätte, diesem “Wurf” zu entfliehen. Das Ich wird auf *Sich* zurückgeworfen, weil es verantwortlich ist für das und immer schon

²⁰⁷ Ebd., 198.

²⁰⁸ Ebd., 261.

²⁰⁹ Vgl. zum Folgenden ebd., bes. 128-134 und 227-251.

angeklagt ist all dessen, was der Andere tut und erleidet. Das *Sich* ist daher angeklagt einer Schuld, die es selbst gar nicht begangen hat und die es ihm in der Verantwortung für den Anderen unmöglich ist abzulegen.

Lévinas veranschaulicht diesen Vorgang der Rekurrenz vom Ich auf das *Sich* mit dem Bild des Geschöpfes: Der Gedanke der *creatio ex nihilo* zeigt den passiven Hervorgang des Geschöpfes aus dem Nichts.²¹⁰ Ebenso antwortet das *Sich* immer schon auf einen Ruf des Anderen, der ihn zur Verantwortung verpflichtet. Es ist so, als wenn das *Sich* ständig dem Anderen gegenüber sagt: „*Hier, sieh mich*, verantwortlich für alles und für alle.“²¹¹ So wie die Geschöpflichkeit des Geschöpfes älter ist als alle Selbst-Setzung und alle Eigenaktivität, so wie das Geschöpf passiv geworfen ist in die Welt, so ist das *Sich* passiv in die Verantwortung gegenüber dem Anderen geworfen ohne freie Möglichkeit, sich dafür oder dagegen zu entscheiden. Auf diese Weise ist das *Sich* ein Sub-iectum im wörtlichen Sinne: Unterworfen unter die Last des Anderen trägt das *Sich* den Anderen und hält dessen Sein aus. Die Sache des Anderen ist *meine Sache*, für die ich verantwortlich bin und die mich von überall her anblickt, angeht und mich anklagt – die Unabweisbarkeit einer Verantwortung für ein *Sich*, das immer unter Anklage steht und passiv zur Verantwortung verurteilt ist.

Ein zweiter Gedankengang, der zur Stellvertretung des Einen für den Anderen hinführt, ist der Gedanke der Geiselschaft.²¹² Wenn es stimmt, dass die Verantwortung im Subjekt dessen eigenem Sein vorausgeht, dann habe ich nichts getan und bin trotzdem schuldig und immer schon vom Anderen betroffen und verfolgt. Das *Sich* erweist sich in seiner Passivität als Geisel gegenüber dem Anderen. Das Subjekt als Geisel ist der Bürge, der für die Forderungen des Anderen aufkommen muss in der Leiblichkeit seiner Verantwortung, das heißt mit Leib und Leben. Die Geiselschaft zeigt eine Ethik der Verantwortlichkeit, bei der das Gute nicht leicht fällt, sondern Leiden und Unannehmlichkeiten bereitet. Das *Sich* ist Geisel des Anderen nicht aus einer natürlichen (oder unnatürlich-krankhaften, masochistischen) Neigung heraus, aus einem natürlichen Wohlwollen etwa wie es die Moralphilosophen des Gefühls wollen oder aus Mitleid wie Schopenhauer fordert, sondern die Geiselschaft des *Sich* ist unfreiwillig und „wider-natürlich“: gegen das Sein, gegen den natürlichen *conatus essendi* in allem Seienden. Die Geiselschaft des *Sich* bedeutet, unendlich verantwortlich zu sein, immer zu einem Grad an Verantwortung mehr als der Andere verpflichtet zu sein, mehr Verantwortung für den Anderen zu haben als er für mich – eine Verantwortung, die auch noch für die Verantwortung des Anderen verantwortlich ist, ganz so

²¹⁰ Vgl. ebd., bes. 232, 244, 251.

²¹¹ Ebd., 253. Hervorhebungen im Original.

²¹² Vgl. ebd., bes. 260f., 273 Anmerkung 27, 282-285.

wie es Dostojewski in *Die Brüder Karamasoff* formuliert: „Ein jeder von uns ist vor allen an allem schuldig, ich aber bin es mehr als alle anderen.“²¹³ Und diese unendliche Geiselschaft meint eben keinen extremen Grenzfall einer Solidarität, die im Normalfall die seichte Gleichheit aller Menschen bedeutet, sondern, dass der Mensch immer schon Geisel des Anderen ist und dass dies den Kern seines Ich ausmacht, das auf das *Sich* der Verantwortung zurückgeworfen wird. Die Verfolgung, die die Geisel in der Verantwortung für den Anderen erleidet, ist daher kein Akzidens, das der festgefügteten Identität des Ich hinzukäme, sondern macht den Kern des *Anderen im Selben* aus: Der verwundbare und dem Anderen ausgesetzte Leib bietet dem Anderen immer schon die Wange dar, auf die er geschlagen wird.²¹⁴ Die Geiselschaft, die diesem Ich immer schon vorausgelegt hat, stülpt das freie Ich in die Passivität des *Sich* um – eine notwendige Vertreibung aus dem Paradies des Seins, das sich nur um sich selbst dreht: „Der Mensch, der Geisel aller anderen ist, ist für die Menschen notwendig, denn ohne ihn begänne nirgends Moral.“²¹⁵

Die unendliche Verantwortung für den Anderen, die das Subjekt immer schon zur Geisel des Anderen macht, kann bis zur Stellvertretung des Einen für den Anderen gehen, bis zum Opfer, bei dem der Eine Leib und Leben für den Anderen gibt.²¹⁶ Die Stellvertretung bedeutet daher kein mit sich selbst identisches Ich, das im Laufe seiner Selbstentfaltung zu mehr Verantwortungsfähigkeit gelangt und sein Einfühlungsvermögen verbessert, indem es sich in der Einfühlung in den Anderen hineinversetzt. Die Stellvertretung bedeutet vielmehr das Eintreten des Einen für den Anderen bis zum Tod, den das *Sich* in der Geiselschaft auf sich nimmt. Doch dieses Eintreten für den Anderen ist eben kein Akt eigener Aktivität, in der sich das Ich in einem höchsten Akt der Selbstentfaltung dafür entscheidet, sich als Opfer darzubringen, sondern geschieht durch die unfreiwillige Vorladung zur Verantwortung. Das *Sich* trägt und erduldet immer schon ungewollt die Last des Anderen. In der Stellvertretung geht die Beziehung zum Anderen immer schon der Selbstbeziehung voraus. Und nur unter der Last der Verantwortung für den Anderen ist die Stellvertretung denkbar und rechtfertigbar.

Wollte man die Stellvertretung außerhalb der Beziehung vom Ich zum Anderen denken, die Stellvertretung also von anderen Menschen fordern, hieße das, Menschenopfer zu propagieren. Nur von einem Ich aus in Beziehung zu einem Anderen, nur aus dem subjektiven „Blickwinkel“ eines Menschen, der sich selbst als schuldig gegenüber dem Anderen erfährt, ist die Stellvertretung keine unmoralische propagandistische Forderung. Indem ich die Stellvertretung nur von mir fordern kann und von niemandem sonst, bin ich einzig in der

²¹³ F.M. Dostojewski: *Die Brüder Karamasoff*. Übersetzung von E.K. Rahsin, München 291999 (Piper), 471.

²¹⁴ Hierbei verweist Lévinas als Jude selbstverständlich auf Klg 3,30 und nicht auf Mt 5,39 par.

²¹⁵ E. Lévinas: *Vier Talmud-Lesungen*, 162.

Verantwortung für den Anderen, unersetzbar und kann mich der Forderung des Anderen nicht entziehen: “Niemand kann für mich die Stellvertretung übernehmen, der ich die Stellvertretung für alle habe.”²¹⁷ So zeigt die Stellvertretung, dass nur unter der Last der Verantwortung die Ordnung des Seins, in der alles Seiende um seinen eigenen Nutzen bemüht ist, durchbrochen werden kann.

5. Zusammenfassung: Kritik und “Kehre” des humanistischen Menschenbildes nach Lévinas’ zweitem Hauptwerk

In den vorhergehenden Unterkapiteln sollte deutlich geworden sein, dass Lévinas gegenüber dem traditionellen humanistischen Menschenbild ein fundamental gegenläufiges zu entwickeln behauptet. Das neu-humanistische Menschenbild betrachtet in Anknüpfung an die Stoa den Menschen innerhalb ontologischer Begrifflichkeiten wie Wesen, Substanz und Akzidens. Es sieht den Menschen als seinem Wesen nach auf natürliche Weise mit Bewusstsein, Vernunftfähigkeit und Sprachbegabung ausgestattet, als frei und autonom, seine Potentiale in der Selbstentfaltung zu entwickeln. Es postuliert den Menschen als mit natürlicher Güte, Einfühlungsvermögen und Wohlwollen ausgestattet und als Selbstzweck, der niemals zum Mittel gemacht werden dürfe. Es sieht die Bedeutung und den Sinn des menschlichen Lebens in der Entfaltung der Individualität, die den Menschen zu einem einzigartigen Wesen macht, indem sie ihn von allen anderen unterscheidet. Gleichzeitig postuliert das humanistische Menschenbild eine Gemeinschaft aller Menschen in der Humanität, indem man auf die Gleichheit aller aufgrund ihrer Freiheit und Würde als Menschen pocht – und so hat jeder Mensch das gleiche Recht, gemäß seinem *conatus essendi* in seinem Sein zu beharren. Diesem humanistischen Menschenbild scheinen die Lévinas’schen Gedankengänge tatsächlich radikal zu widersprechen: “Der Mensch, verstanden als Individuum einer Gattung oder als ein *Seiendes*, das in einer ontologischen Region seinen Ort hat, im Sein beharrend wie alle Substanzen, er genießt keinerlei Privileg, das ihn als Ziel der Wirklichkeit einsetzen würde. Aber man muss den Menschen zugleich von der Verantwortung her denken, die älter ist als der *conatus* der Substanz oder als die innere Identifikation.”²¹⁸

²¹⁶ Vgl. E. Lévinas: *Jenseits des Seins*, bes. 251-267 und 277-284.

²¹⁷ Ebd., 280.

²¹⁸ E. Lévinas: *Ohne Identität*, in ders.: *Humanismus des anderen Menschen*. Übersetzt und mit einer Einleitung versehen von L. Wenzler, Hamburg 1989 (Meiner), 85-104, hier: 101.

Für Lévinas ist die Grundlage des Menschen, der sich in der Tradition des Humanismus als frei und autonom bestimmt und sein Ich im Idealismus gar selbst setzt, durch Sensibilität und Verwundbarkeit bestimmt. Das Subjekt ist nicht nur vernünftig und autonom, sondern besteht aus Fleisch und Blut – ist “sensibel.” Und diese Sensibilität als Verwundbarkeit des Menschen zeigt, dass aller autonomen Vernunftsfähigkeit des Menschen ein Ausgesetztsein gegenüber dem Anderen voraufgeht: Die Nähe des Anderen stört alle Autonomie. Vor aller autonomen Identität ist der Mensch Sensibilität, Ausgesetztsein gegenüber dem Anderen und – da nicht abgeschottet wie eine Monade – verantwortlich dem Anderen. Die Sensibilität als Verwundbarkeit bricht die Identität des “selbstgefälligen, sich selbst setzenden und nur für sich selbst stehenden Subjekts”²¹⁹ auf – eine “Entkernung [...], in de[r] die Sensibilität schlägt.”²²⁰ Das sensible und verwundbare Ausgesetztsein gegenüber dem Anderen bedeutet – noch *bevor* sich das Ich zu seinem Beharren im eigenen Sein versteift – eine Nicht-Übereinstimmung mit sich selbst, eine Beunruhigung, die zur Inkarnation führt: zum *Anderen im Selben*. Diese Inkarnation als Knoten, in den der Selbe immer schon unwillentlich verstrickt ist, bezeichnet Lévinas als Psychismus: Der Mensch wird in der Nähe des Anderen daran gehindert, mit sich selbst übereinzustimmen. In der unabweisbaren Verantwortung, der er sich angesichts des Anderen verpflichtet sieht, wird er aus seiner harmonischen Ruhe gerissen: “Die Seele ist der Andere in mir.”²²¹ Sie zeigt die Last, aber auch die Würde des beseelten, sensiblen Leibes, der dem Anderen immer schon in seiner Verwundbarkeit dargeboten ist – “gleichsam ein umgewendeter conatus, eine Art Inversion des *sein*.”²²²

Das Bewusstsein als Wissen um sich selbst, das die Autonomie des Subjekts begründet, erschöpft nicht den Begriff des Subjekts. Die Besessenheit durch den Anderen zeigt ein Ich, dass die Selbst-Setzung des Bewusstseins sprengt. Bin ich vom Anderen besessen, bin ich kein freies Subjekt, das im Selbstbewusstsein autonome Macht über sich selbst erlangt, sondern der Andere hat sich immer schon eingeschlichen in mein Bewusstsein und beherrscht mich. Die Besessenheit führt das freie, autonome und individuelle Ich auf ein *Sich* zurück, auf den Akkusativ der Anklage, “diesseits meiner Identität, *früher* als alles Selbstbewusstsein, und entblößt mich vollständig.”²²³ So findet in der Innerlichkeit des Menschen eine Aufhebung der Identität mit sich selbst statt: Ausgesetzt gegenüber dem Anderen, werde ich daran gehindert, solipsistisch mit mir selbst übereinzustimmen und mich

²¹⁹ E. Lévinas, *Jenseits des Seins*, 148.

²²⁰ Ebd.

²²¹ Ebd., 157 Anmerkung 3. Hervorhebung im Original.

²²² Ebd., 161. Hervorhebung im Original.

²²³ Ebd., 207. Hervorhebung im Original.

in meiner Spontaneität, im freien Spiel meiner Kräfte, zu einer harmonischen Individualität zu entfalten: “Ganz im Gegenteil, die Passivität der Besessenheit stellt die naive Spontaneität des Ego in Frage.”²²⁴

Besessenheit, Geiselschaft und Stellvertretung bedeuten daher, dass die Einzigartigkeit des Menschen nicht in der Individualität begründet liegt, die als eine *differentia specifica* in Bezug auf bestimmte besondere Eigenschaften das Individuum von anderen Individuen unterscheidet. Seine Einzigartigkeit liegt daher auch nicht in bestimmten moralischen Qualitäten, mit denen das Individuum immer schon ausgestattet ist oder die es im Laufe seiner Entwicklung erwirbt. Einzigartigkeit und Würde liegen in der Verantwortung, die das Individuum unabweisbar für den Anderen trägt. Die Größe des Menschen entspringt daher auch nicht seiner Vernunftsfähigkeit oder seiner Freiheit und Eigeninitiative. Vielmehr ist das *Sich* als Geisel des Anderen keine Bestimmung, die dem Subjekt, das mit sich selbst identisch ist, wie ein Akzidenz hinzukäme, sondern erweist sich als substantieller Knoten, durch den das Subjekt als *der-Anderer-im-Selben* geknüpft und damit dem Anderen geweiht wird. In dem Bild des Geschöpfes kommt eine Verurteilung “*ex nihilo*” zum Ausdruck, die das Ich schon mit und sogar vor seiner Geburt dem Anderen gegenüber verpflichtet. In der Stellvertretung, zu der das Ich immer schon verurteilt ist, kommt eine Passivität zum Ausdruck, die aller Freiheit des Subjekts vorausgeht. Diese passive Geschöpflichkeit des Menschen führt eine Berufung ein, die jeden Menschen zum Propheten der Verantwortung für seinen Nächsten macht, und die über das begrenzte egoistische Schicksal desjenigen hinausgeht, der sich nur um sich selber sorgt. Sie entzieht dem *conatus essendi* alle imperialistischen Neigungen und begründet in der Stellvertretung für den Anderen eine unabweisbare Verantwortung. Das *Sich*, die Geisel des Anderen bis hin zur Stellvertretung, bedeutet daher ein Herausfallen aus dem Sein des *conatus essendi*: Das Ich erleidet durch *den-Anderen-im-Selben* un-frei-willig, gegen den eigenen Willen und gegen die eigene Freiheit, eine Spaltung und Auflösung des Kerns seiner Identität “bis zum resistenten Kern des Ich, bis zum indivis seines Individuums”²²⁵ – keine gesunde Identität mit natürlicher Güte und Wohlwollen, sondern eine Besessenheit vom Anderen, eine „ethische Schizophrenie“, die das Ich in ein *Sich* umstülpt, das schon “Keim des Wahnsinns, Psychismus schon als Psychose”²²⁶ ist. Der Mensch ist nicht mit sich identisch, sondern in der Ausgesetztheit seines Leibes immer schon im Exil; “es ist ein *Keuchen, ein Schaudern der Substantialität*”²²⁷, in denen der selbstgenügsame Kern des Menschen zur Verantwortung hin aufgebrochen wird: „So weit gilt es die Substanzaufgabe

²²⁴ Ebd., 206.

²²⁵ E. Lévinas: *Jenseits des Seins*, 385.

²²⁶ Ebd., 311.

des Subjekts zu denken, seine Ent-dinglichung, sein Sich-vom-Sein-Lösen, seine Unterwerfung – seine Subjektivität.”²²⁸

Der Mensch wird nicht geboren mit bestimmten Attributen wie Freiheit, Vernunft oder Güte, seine Aufgabe besteht nicht darin, in der Entfaltung seiner Potentiale eine einzigartige Individualität zu werden, sondern “die Bedeutung als Nähe ist [...] die heimliche Geburt des Subjekts.”²²⁹ Die Geburt des Menschen bedeutet seine immer schon bestehende, an-archische Verpflichtung, gegen das eigene Sein verantwortlich für den Anderen zu sein. Verpflichtet, nicht im eigenen Sein zu beharren und die eigene Freiheit dafür zu nutzen, die eigenen Potentiale zur Individualität zu entfalten, sondern verpflichtet zur Geisel des Anderen bis hin zur Stellvertretung im Opfer und Tod für den Anderen – das macht die eigentliche Menschlichkeit aus. Die Menschlichkeit des Menschen liegt so in der Brüderlichkeit des Menschen. Aber die Menschen sind nicht deswegen alle Brüder, weil sie derselben Art angehören und aufgrund gemeinsamer Wesensattribute individuelle Exemplare einer Gattung “Mensch” wären, sondern weil die unhintergehbare Verpflichtung zur Verantwortung den Menschen zum Hüter seines Bruders bestimmt: “Die Brüderlichkeit geht hier der gattungsmäßigen Gemeinschaft voraus.” “Die Einheit der Gattung Mensch nämlich gibt es erst *später als die Brüderlichkeit*.”²³⁰

Und nur von dieser Berufung zur unendlichen Verantwortung her erhält das Ich eine neue Identität. Eine Identität jedoch, die der Mensch nicht in seiner Freiheit selbst setzt und durch die er dann harmonisch in sich selbst ruht, sondern eine Identität, die sich von der Forderung des Anderen her ergibt. Diese Forderung, die den Menschen zur Verantwortung verpflichtet, konstituiert erst den Menschen als Menschen und schenkt ihm seine Einzigartigkeit und Würde: Der Mensch ist Mensch vom Anderen her. “Er ist aus Verantwortlichkeiten gewirkt.”²³¹ Daher gilt für die Humanität: “Die Menschlichkeit des Menschen, die Subjektivität, ist Verantwortung für die Anderen.”²³² Doch diese Verantwortung kann auf keinen Fall aktiv übernommen werden – dann wäre man ja beim humanistischen Menschenbild, das in seiner Freiheit nach irgendeinem kategorischen Imperativ auch die Verantwortlichkeit mit in die Selbstentfaltung einbauen würde. Die Verantwortung ist vielmehr dem Menschen immer schon auferlegt, er hat sie nicht freiwillig gewählt, sondern ist zu ihr verpflichtet: Seine Freiheit schlägt in Passivität um – eine

²²⁷ Ebd., 385. Hervorhebungen im Original.

²²⁸ Ebd., 283.

²²⁹ E. Lévinas: *Jenseits des Seins*, 306.

²³⁰ Ebd., 346 und 361. Hervorhebungen im Original.

²³¹ E. Lévinas: *Ohne Identität*, 100.

²³² Ebd.

“kopernikanische Wende” des Humanismus als “Auslieferung des in sich ruhenden Subjekts an das, was es niemals auf sich genommen hat.”²³³ Doch diese kopernikanische Wende widerlegt keinesfalls den Humanismus: “Von hier aus ist es erlaubt zu fragen, ob der Humanismus nicht einen Sinn bekommt, wenn man das Dementi, welches das Sein der Freiheit auferlegt, bis zu Ende denkt. Kann man nicht einen Sinn für die Freiheit selbst finden [...] gerade von der Passivität des Menschlichen aus, in der doch seine Unbeständigkeit sichtbar zu werden scheint?”²³⁴

So hat der moderne Antihumanismus laut Lévinas nur zu einem gewissen Grad recht, wenn er den “Tod des Menschen” behauptet,²³⁵ den Humanismus als Ideologie verwirft,²³⁶ das Zentrum des Menschen ausdrücklich gegen den Humanismus nicht in seinem freien Selbstbewusstsein, sondern in seinem Unbewussten postuliert²³⁷ und eine Aufhebung des Humanismus fordert.²³⁸ Dem Anti-Humanismus ist an einem entscheidenden Punkt sicherlich zuzustimmen: “Der moderne Anti-Humanismus hat vermutlich recht, wenn er für den als Individuum einer Gattung oder einer ontologischen Region begriffenen Menschen – für ein Individuum, das wie alle anderen Substanzen im Sein beharrt – kein Privileg findet, das ihn zum Zweck der Wirklichkeit machen würde.”²³⁹ Doch damit hat der Antihumanismus nach Lévinas noch nicht das Recht, den Menschen – wie Spinoza und Hegel – ganz im System, in einem Strukturganzen aufgehen zu lassen. Die Kritik des modernen Antihumanismus ist vielmehr allein deswegen überlegenswert, weil seine Kritik an einem Menschenbild, das in der eigenen Freiheit Ursprung und Ziel seiner selbst ist, die Möglichkeit eröffnet, ein Menschenbild zu beschreiben, das in der Beziehung zum anderen Menschen kein Akzidenz, sondern den Kern des Menschen sieht – ein Menschenbild, das in der Verurteilung zur Verantwortung, in der Selbstlosigkeit, in seiner Geiselschaft und in seiner Stellvertretung weit über das traditionelle humanistische Menschenbild hinausgeht: “Wenn der moderne Antihumanismus den Primat leugnet, der der menschlichen Person, als freiem Ziel ihrer selbst, für die Bedeutung des Seins zukommt, so hat er Recht über die Gründe hinaus, die er selber anführt. Er schafft damit Raum für eine Subjektivität, die sich in der Selbstlosigkeit, im Opfer, in der gegenüber dem Willen vorgängigen Stellvertretung bildet.”²⁴⁰ Lévinas vertritt

²³³ E. Lévinas, *Jenseits des Seins*, 316f. Die “kopernikanische Wende” nimmt Lévinas indirekt im Anschluß an Kant auf der Seite 288 für sich in Anspruch.

²³⁴ E. Lévinas: *Humanismus und Anarchie*, in: ders.: *Humanismus des anderen Menschen*. Übersetzt und mit einer Einleitung versehen von L. Wenzler, Hamburg 1989 (Meiner), 61-83, hier: 69.

²³⁵ Vgl. Anm. 11.

²³⁶ Vgl. Anm. 12.

²³⁷ Vgl. Anm. 13.

²³⁸ Vgl. Anm. 14.

²³⁹ E. Lévinas: *Humanismus*, 81.

²⁴⁰ E. Lévinas: *Jenseits des Seins*, 284.

daher keinen Antihumanismus. Vielmehr wirft er diesem vor, die Verantwortung, in die der Mensch immer schon verfangen ist und die ihm seine Einzigartigkeit und Würde verleiht, übersehen zu haben: “Der moderne Anti-Humanismus hat vielleicht doch Unrecht, wenn er dem in der Geschichte und in der Ordnung verlorenen Menschen die Spur dieses vorgeschichtlichen und an-archischen Sagens [der Verantwortung] *nicht* entdeckt.”²⁴¹ Mit seinen Überlegungen verkündet Lévinas daher kein Ende des Humanismus, sondern seine Kritik an ihm versetzt dem Humanismus eine „Kehre“, die ihm eine neue Bedeutung verleiht: “Der Humanismus verdient nur deshalb Kritik, weil er nicht human genug ist.”²⁴²

Nach Lévinas kann ein Humanismus nur dann einen Sinn gegen die Erfahrungen der Shoa postulieren, wenn er die Menschlichkeit des Menschen in der Verantwortung für den Anderen erblickt. Dagegen lässt sich ein Sinn nicht mehr im traditionellen humanistischen Menschenbild finden, denn das „Beharren im Sein“ in Form einer freien Selbstentfaltung zur einzigartigen Individualität ist spätestens seit den Erfahrungen der Shoa als Egoismus entlarvt, der auch vor Mord nicht halt macht. Die Toten der Kriege und Vernichtungslager weisen den Anspruch des *animal rationale* auf einen privilegierten Platz in der Welt als gefährliche Illusion zurück. Der Sinnlosigkeitsverdacht des Nihilismus, der mit der Shoa aufzukommen droht, macht den Tod eines jeden Menschen zu einer Herausforderung des *conatus essendi*, dem der *conatus essendi* langfristig immer unterlegen ist: “Der Tod macht jede Sorge, die sich das Ich um seine Existenz und um sein Schicksal machen wollte, unsinnig.”²⁴³ Der Mensch ohne Verantwortung für den Anderen hat daher der nihilistischen Gefahr gegenüber nur zwei schlechte Alternativen: Entweder er gibt sich einem “amor fati” stoischer, spinozistischer, nietzscheanischer oder anderer Prägung hin oder er sucht im Hedonismus dem Schreckensgedanken des eigenen unausweichlichen Todes für den kurzen Augenblick zu entkommen, den der Rausch der Lust dem Menschen bietet. Beide Alternativen überzeugen nicht. Ein Sinn, der der Sinnlosigkeit der nihilistischen Drohung begegnen könnte, lässt sich in ihnen jedenfalls nicht finden. Den Sinn kann der Mensch sich anscheinend nicht mehr selbst geben; er kann kein Ergebnis eigener Sinngebung mehr sein. Der Sinn kann vielmehr nach dem “Tod des Subjekts” nur vom Anderen her kommen. Der Sinn liegt nicht in einem selbst, sondern wird dem Menschen vom Anderen her an ihn herangetragen: Der Sinn ergibt sich aus der ethischen Forderung, die der Andere an mich stellt. Allein in der Verantwortung für den Anderen liegt die Möglichkeit, gegen die Ontologie des Todes den Tod als Zerstörer allen Sinns nicht anzuerkennen. Denn in meiner

²⁴¹ E. Lévinas: Humanismus, 83. Hervorhebung im Original.

²⁴² E. Lévinas: Jenseits des Seins, 284.

²⁴³ E. Lévinas: Humanismus, 81.

Verantwortung für den Anderen, in meiner “Eigenschaft” als Geisel des Anderen, die in der Stellvertretung des *Einen-für-den-Anderen* ihr Leben als Opfer geben kann, wird dem eigenen Tod ein Sinn verliehen. Da der Sinn des Lebens so nicht im eigenen *conatus essendi* liegt, sondern in meiner Verantwortung für den Anderen, wird dem Tod zwar nicht sein Stachel gezogen, wohl aber seine sinnlose Absurdität. Über den eigenen Tod hinausblickend für die Zukunft des Anderen zu handeln, “zum Zeitpunkt des Triumphes des Hitlerismus für die fernen Dinge zu handeln [...], das ist vermutlich die höchste Würde.”²⁴⁴

Auch im Leiden des *Einen-für-den-Anderen* findet sich natürlich noch die Möglichkeit sinnlosen Leidens, doch die Möglichkeit des zwecklosen, vergeblichen Leidens gehört zum sinnvollen Leiden hinzu: “Dieses Moment des ‘umsonst’ im Leiden ist der Überschuss an Sinnlosigkeit über den Sinn hinaus, durch den der Sinn der Leidens erst möglich ist.”²⁴⁵ Indem die Verantwortung für den Anderen, die auch das Leiden des Anderen trägt, auf anarchische Weise die Geschöpflichkeit des Menschen ausmacht, also eine Verpflichtung darstellt, die aller Eigeninitiative vorausgeht, so baut das vom Menschen geschaffene Böse erst auf dieser Verantwortung auf, indem der Mensch sich der Verantwortung verschließt. Der Mensch ist zwar immer schon in die Verantwortung geworfen und vor aller Freiheit zu ihr verpflichtet, aber wie er dann auf diese Verpflichtung antwortet, ist seine Sache. Indem jedoch auf diese Weise das Böse erst auf der Verantwortung aufbaut, ist “das verführerische und leicht vollbringbare Böse [...] vielleicht doch nicht fähig, die Passivität [...] [der Verantwortung] zu brechen.”²⁴⁶ Lévinas kann daher so weit gehen, in die Verantwortung für den Anderen auch den Mörder einzubeziehen. Denn “das Gesicht des Nächsten kann in seinem verfolgenden Haß, und zwar gerade aufgrund dieser Bosheit, besessen machen als erbärmliches und mitleiderregendes.”²⁴⁷ Die Frage, ob denn auch ein SS-Mann ein Antlitz habe, dem gegenüber der Mensch verantwortlich ist, bejaht daher Lévinas mit dem Hinweis, dass auch dem Ungerechten ein gerechter Prozess gemacht werden muss.²⁴⁸ Die Gedanken Lévinas’ können daher als (laut Lévinas) typisch jüdischen Versuch gelten, eine Antwort auf die Erfahrungen der Shoa zu finden: “Ich bin in Wirklichkeit für den Anderen verantwortlich,

²⁴⁴ E. Lévinas: Die Bedeutung und der Sinn, in: ders.: Humanismus des anderen Menschen. Übersetzt und mit einer Einleitung versehen von L. Wenzler, Hamburg 1989 (Meiner), 9-59, hier: 37 in bezug auf Leon Blum.

²⁴⁵ E. Lévinas: Jenseits des Seins: 260 Anmerkung 21.

²⁴⁶ E. Lévinas: Bedeutung, 80.

²⁴⁷ E. Lévinas: Jenseits des Seins, 246.

²⁴⁸ E. Lévinas: Der Andere, die Utopie und die Gerechtigkeit, in: ders.: Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen. Aus dem Französischen von D. Miething, München und Wien 1995 (Hanser), 265-278, hier: 275. Vgl. auch ders.: Vier Talmud-Lesungen, 54.

selbst wenn er Verbrechen begeht, selbst wenn andere Menschen Verbrechen begehen. Das ist für mich das Wesentliche des jüdischen Gewissens.”²⁴⁹

VII. Kritik und Würdigung

Der nun folgende Ausblick soll keine erneute Zusammenfassung der „Kehre“ des humanistischen Menschenbildes bei Lévinas bieten. Da es sich bei den Kapiteln V und VI um eine *Darstellung* der Gedanken Lévinas’ handelt, soll in dem folgenden Ausblick eine eigene *kritische Stellungnahme* zu Worte kommen. Kritische Stellungnahmen kamen schon in dem Exkurs (Kapitel III) zu Wort, in dem nach dem Gegenbegriff zu einer Verantwortung für den Anderen gesucht wurde. Dort dürfte deutlich geworden sein, dass die Gegenüberstellungen, die Lévinas gegenüber der philosophischen Tradition vornimmt, keineswegs immer stichhaltig sind. Dagegen zeigt die Philosophie Lévinas’ deutliche Unterschiede zu Spinozas Vorstellung vom *conatus essendi* und traditionellen humanistischen Vorstellungen. Daher soll in einer abschließenden kritischen Stellungnahme gefragt werden, inwieweit die Alternativen, die Lévinas gegenüber dem traditionellen humanistischen Menschenbild aufzeigt, plausibel sind.

1. Sein, Sollen und die Frage nach Gott

Zuerst einmal ist grundsätzlich zu fragen, ob die phänomenologischen Analysen, die Lévinas vornimmt, im Zusammenhang einer Ethik einleuchtend sind, die man im Unterschied zu bisherigen Ethiken treffend als phänomenologische Elementarethik bezeichnen kann.²⁵⁰ Für Lévinas handelt es sich in seinem Werk nicht um eine Zweiteilung zwischen grundlegenden phänomenologischen Beschreibungen und darauf aufbauenden ethischen Folgerungen. Vielmehr hat das “Phänomen” des Antlitzes des Anderen, der Forderungen an den Selben stellt, in sich schon ethischen Charakter. Doch gerade diese Verschmelzung von Phänomenologie und Ethik ist kritisierbar. Wenn es zutrifft, dass der Andere in seiner Hoheit und Niedrigkeit Forderungen an den Selben stellt, bedeutet dies noch nicht: Diesen Forderungen zu entsprechen sei das Gute. Die Tatsache, dass der Andere dem Selben gebietet,

²⁴⁹ E. Lévinas: Philosophie, Gerechtigkeit und Liebe, in: ders.: Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen. Aus dem Französischen von D. Miething, München und Wien 1995 (Hanser), 132-153, hier: 137.

dass das Antlitz in seiner Not ein Gebot zur Verantwortung ausspricht, macht argumentativ noch nicht einsichtig, dass und warum es etwas Gutes sei, diesem Gebot zu gehorchen. Aus der bloßen phänomenologischen Beschreibung einer Forderung folgt zwar die Notwendigkeit einer Antwort (egal, wie ich mich der Forderung des Anderen gegenüber verhalte, mein Verhalten ist immer ein antwortendes Verhalten), aber noch lange keine *Verantwortung* für den Anderen. Dass eine sprachliche Nähe zwischen “Antwort” und “Verantwortung” besteht, weil in der “Verantwortung” die “Antwort” mit enthalten ist, hilft dabei wenig. Dass die Menschen gegenüber dem Antlitz des Anderen sich gerade zunächst und zumeist nicht verantwortlich verhalten, ist eine empirische Tatsache und hätte phänomenologisch weit intensiver bedacht werden müssen, als Lévinas dies tut – besonders angesichts der Herausforderung der Shoa. Die Verantwortung erweist sich nur als eine *mögliche* Antwort auf das Antlitz des Anderen. Doch für Lévinas ist die Verantwortung *unausweichlich* mit der Forderung des Anderen gegeben: “Die Nacktheit des Antlitzes ist Not, und in der Direktheit, die auf mich zielt, ist es schon inständiges Flehen. Aber dieses Flehen fordert. [...] Und dadurch kündigt sich die ethische Dimension der Heimsuchung an. [...] So bedeutet die Anwesenheit des Antlitzes eine nicht abzulehnende Anordnung, ein Gebot [...]. Von daher bedeutet Ichsein, sich der Verantwortung nicht entziehen zu können [...]. Die Infragestellung meiner Selbst durch den Anderen macht mich dem Anderen in unvergleichlicher Weise solidarisch.”²⁵¹ Dass sich der Selbe sehr wohl der Verantwortung entziehen und auf die Infragestellung seines Selbst gerade nicht solidarisch, sondern aggressiv antworten kann, gesteht Lévinas nur auf einer zweiten Ebene zu, die die Verantwortung als Konstitutionsbedingung des Subjektes nicht tangiert: “Die Bindung zum *Anderen* bahnt sich nur als Verantwortung an, wobei es im übrigen einerlei ist, ob diese akzeptiert oder abgelehnt wird.”²⁵² Indem so das „Böse“ erst auf der Verantwortung aufbaut, ist “das verführerische und leicht vollbringbare Böse [...] vielleicht doch nicht fähig, die Passivität [...] [der Verantwortung] zu brechen.”²⁵³ Lévinas stellt damit die These auf, dass die Verantwortung in dem Sinne unausweichlich ist, dass sie *ursprünglich* (mit der Forderung des Anderen) gegeben ist und dagegen eine Antwort, die keine verantwortliche ist, zwar eine mögliche Antwort darstellt, aber nur ein uneigentliches, sekundäres Derivat der Verantwortung darstellt, indem man vor der Verantwortung flieht: Die Antwort ist ursprünglich immer verpflichtende Verantwortung. Doch diese These ist auf rein argumentativer Ebene deswegen

²⁵⁰ Vgl. S. Gürtler: Elementare Ethik. Alterität, Generativität und Geschlechterverhältnis bei Emmanuel Lévinas, München 2001 (Wilhelm Fink), 21.

²⁵¹ E. Lévinas: Die Spur des Anderen, 222-224.

²⁵² E. Lévinas: Ethik und Unendliches, 74. Hervorhebung im Original.

²⁵³ E. Lévinas: Bedeutung, 80.

problematisch, da sie nicht über die bloße Behauptung einer ursprünglichen Verantwortung hinausgeht, und Lévinas den Eindruck erweckt, sich in der Frage nach der Ursprünglichkeit von Verantwortung und anderen möglichen Antworten willkürlich für die Verantwortung entscheidet. Würde nicht ein Denker der Macht genauso willkürlich eine Herrenmoral als ursprünglich behaupten und die Verantwortung als das schwächliche Derivat einer Sklavenmoral abtun? Auf vorphilosophische Erfahrungen kann man hier – gegen Bernhard Waldenfels – gerade nicht rekurrieren. Waldenfels schreibt: “Wenn diese Erfahrungen [der Verantwortung], die Lévinas auf eine eindringliche Weise beschreibt, bei uns nicht ein Echo der Vertrautheit hervorriefen, dann würden seine Analysen den Eindruck von Phantastereien machen – und das ist nicht der Fall.”²⁵⁴ Doch sowohl die tägliche Gewalt in der Welt als auch die Erfahrungen der Shoa zeigen die Fraglichkeit dieser Aussage. Es kann daher Stephan Strasser zugestimmt werden, der hervorhebt, dass Lévinas bei der Darstellung der Unendlichkeit (Infinition) der Verantwortung “keinen Augenblick an die Möglichkeit einer Infinition des Bösen gedacht hat”²⁵⁵ und neben einer Metaphysik des Guten keine Metaphysik des “Bösen” entwirft. Wollte man aber die Verantwortung auf plausible Weise als ursprünglich gegenüber anderen möglichen Antworten aufzeigen, müsste man genaue phänomenologische Beschreibungen unverantwortlicher Antworten geben, die ihre Nicht-Ursprünglichkeit gegenüber der Verantwortung deutlich werden lassen. Das aber gerade tut Lévinas nicht, obwohl die Erfahrungen der Shoa gerade zu einer solchen Vorgehensweise herausfordern müssten.

Auf die Frage, warum denn die Forderung des Anderen gegenüber dem Selben eine Verantwortung des Selben gegenüber dem Anderen beinhalten sollte, könnte Lévinas mit dem Begriff der Spur und damit mit dem Gottesbegriff antworten. Natürlich wäre diese Antwort kein Beweis. Lévinas selbst stellt immer wieder heraus, dass die religiösen Zeugnisse des Judentums keinen Autoritätsbeweis für philosophische Probleme liefern können.²⁵⁶ Aber sie haben gewiss das gleiche Recht wie die philosophischen Quellen, zitiert zu werden, um Argumente anschaulich und einsichtig zu machen.

²⁵⁴ B. Waldenfels: Phänomenologie in Frankreich, Frankfurt a.M. 1983 (Suhrkamp), 262. In dem Aufsatz “Antwort auf das Fremde” weist Waldenfels jedoch selbst auf die Problematik hin, die eine Phänomenologie des Anderen hinsichtlich einer Ethik mit sich bringt: “Wir erreichen hier einen Punkt *diesseits von Gut und Böse, diesseits von Recht und Unrecht*. Die Moral zeigt hier ihren blinden Fleck.” (Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie, in: ders. u.a. (Hgg.): Der Anspruch des Anderen. Perspektiven einer phänomenologischen Ethik, München 1998 (Wilhelm Fink), 35-50, hier: 43f. Hervorhebungen im Original.)

²⁵⁵ S. Strasser: Jenseits von Sein und Zeit, 378.

²⁵⁶ So veröffentlichte Lévinas bezeichnenderweise seine philosophischen und seine genuin religiösen Schriften strikt getrennt bei zwei verschiedenen Verlagen.

Wenn daher die phänomenologische Elementarethik Lévinas' dem naturalistischen Fehlschluss zu verfallen droht, indem aus einem Sein (der Forderung des Anderen) auf ein Sollen (die Verantwortung des Selben) geschlossen wird, so könnte Lévinas diesem Vorwurf mit dem (nicht beweisbaren) Hinweis auf das Antlitz als Spur Gottes begegnen. Ist nämlich das Antlitz eine Spur Gottes, so ist verständlich, dass die Forderungen des Anderen Forderungen sind, die Gott dem Selben zur Verantwortung aufgegeben hat.²⁵⁷ Gott weist im Antlitz des Anderen dem Menschen die Aufgabe zu, für den Anderen Verantwortung zu übernehmen. Daher kann Lévinas immer wieder versuchen, sein philosophisches Konzept mehr oder weniger explizit mit Hinweisen auf die alttestamentlich-jüdische Tradition verständlich zu machen. So macht aus jüdischer Perspektive ein Antlitz, das als Spur Gottes erscheint, fraglos eine Verantwortung für dieses Antlitz plausibel - denn was ist dann das Antlitz des Anderen anderes als ein „moderner“ Ausdruck für die Gottebenbildlichkeit des Menschen (vgl. z.B. Gen 1,26f), der wegen dieser Gottebenbildlichkeit zur Verantwortung aufgerufen ist? Die Heiligkeit des Menschen, der heilig ist wie Gott (vgl. z.B. Lev 19,2), verpflichtet dazu, diese Heiligkeit zu achten: Wer Menschenblut vergießt, „wird angesehen, als habe er das Bild Gottes herabgesetzt und zerstört.“²⁵⁸ Die jüdische Ethik erweist sich hier in dem Sinne als humanistische Ethik, als die Weisung JHWHs und die Verantwortlichkeit des Menschen aufeinander bezogen sind. Daran knüpft Lévinas an.

Schon der Begriff der Spur lässt an alttestamentliche Vorstellungskomplexe denken:²⁵⁹ Handelt es sich hierbei nicht um eine Anspielung auf Ex 34,18-23 und 1Kön 19,11-13? Mose und Elia sehen jeweils nur die Spur JHWHs. JHWH tritt nicht in die Erkenntnis des Menschen ein, lässt sich nicht zu einem Erkenntnisobjekt machen: Er lässt weder sein Angesicht sehen noch zeigt er sich in Naturerscheinungen. Er zeigt sich nur als Spur seiner selbst, indem er Mose seinen Rücken und indem er sich Elia im leisen Säuseln zeigt.

Dass sich im Antlitz des anderen Menschen eine Spur Gottes zeigt, macht zum einen das Phänomen des „ethischen Widerstandes“ deutlich, denn Lévinas lässt im Antlitz des Anderen, das dem Selben sagt: „Du wirst keinen Mord begehen“, das göttliche Gebot Ex 20,13 aufscheinen. Dass sich im Antlitz des Anderen eine Spur Gottes zeigt, macht zum anderen der Anruf, der Vokativ, deutlich, der für Lévinas der ethischen Sprache, dem Sagen,

²⁵⁷ Die Gottesfrage, die implizit in Lévinas' ersten beiden Hauptwerken immer im Hintergrund steht, verbindet Lévinas mit seinem philosophischen Konzept explizit in dem Buch *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz. Aus d. Franz. v. T. Wiemer. Mit einem Vorwort v. B. Caspar, München 1985 (Alber).*

²⁵⁸ Mech zu Ex 20, 16. Zitiert nach A.J. Heschel: Der Mensch fragt nach Gott. Untersuchungen zum Gebet und zur Symbolik, Neukirchen-Vluyn ³1993 (Neukirchener Verlag), 88.

²⁵⁹ Zum Teil werden hier die knappen religionsphilosophischen Anmerkungen aus den Fußnoten 185, 186, 200 und 203 erweiternd aufgenommen.

zugehört. Der Anruf des Anderen, der den Selben zur Verantwortung ruft und ihn mit einem prophetischen „Hier, sieh mich, verantwortlich für alles und alle“ antworten lässt, erinnert an den Anruf Gottes, der den Menschen bei seinem Namen ruft. Lévinas' prophetisches „Sagen“ knüpft mit seinem „Hier, sieh mich“ an Jes 6,8 bzw. an Abrahams „Hier bin ich“ (Gen 22,1) an und betont deren ethische Implikationen, denn er scheint Jes 65, 24 (wohl über Jes 65,1) mit dem „Hier, sieh mich“ in Zusammenhang zu bringen. Bezeichnenderweise wird mit dem Rufen des Namens im Alten Testament die Vorstellung verbunden, eine enge Beziehung mit dem Gerufenen einzugehen und Macht über den Gerufenen zu besitzen (vgl. Jes 43,1) – eine Vorstellung, die Lévinas mit den Metaphern der Geisel, der Passivität und der Ausgesetztheit beschreibt. Die Metapher der Mutterschaft, die den Selben zur Geisel des Anderen macht, kann Lévinas ebenfalls mit Hinweis auf alttestamentliche Vorstellungen in ihrer ethischen Bedeutung verständlich machen: Das hebräische Wort für „Gebärmutter“ (*rekhem*) lässt das Verb „erbarmen“ (*rakhamin*) mit anklingen: „Es handelt sich um ein Erbarmen, das wie eine Bewegung des mütterlichen Schoßes ist.“²⁶⁰ Offensichtliche Parallelen liegen vor, wenn Lévinas den Anderen als Fremden, Witwe und Waisen nach der Tora (im Sinne des Gesetzeswerkes Mose) oder nach Jes 1,17 bezeichnet und immer wieder auf Klg 3,30 verweist.

Über die genuin philosophischen Werke hinaus wird in den Talmud-Lesungen deutlich, wie Lévinas zum einen seine Philosophie in den alttestamentlich-jüdischen Texten wiederfindet und wie zum anderen seine Philosophie durch alttestamentlich-jüdische Texte und Vorstellungen geprägt ist. So zeigt die Tora eine Verantwortung, die aller freien Entscheidung vorausliegt, weil JHWH mit der Gabe der Tora den Juden immer schon zur Verantwortung verpflichtet hat.²⁶¹ Der Text Schabat 88a-88b zum Beispiel zeigt „ein Jenseits-der-Freiheit“²⁶² auf. Die Tora übt Druck auf den *conatus essendi* aus, bewirkt eine „Umkehrung des Wesens des Seins“²⁶³ und erweist sich daher ganz im Rahmen der Philosophie von Lévinas als „eine Ordnung jenseits des Seins und jenseits der Entscheidung.“²⁶⁴ Die Tora JHWHs ist es daher, die die „Kehre“ des humanistischen Menschenbildes plausibel macht: Die Tora legt dem Menschen die Last der Verantwortung auf die Schultern und bringt einen Menschen zum Vorschein, „dessen Ich nicht Urheber

²⁶⁰ E. Lévinas: Ohne Identität, 95 Anmerkung 6.

²⁶¹ Vgl. E. Lévinas: Vier Talmud-Lesungen, 71ff, 76f, 92ff.

²⁶² Ebd., 77.

²⁶³ Ebd., 93. Auch der Traktat Nazir 66a-66b zeigt nach Lévinas eine Uneigennützigkeit (ein Des-inter-esse) auf, „die dem Wesen (der ‚Essenz‘) eines Seins entgegengesetzt ist, das genaugenommen immer Beharren im Wesen (in der ‚Essenz‘) ist, Rückkehr des Wesens zu sich selbst, Selbstbewußtsein und Selbstgefälligkeit.“ (E. Lévinas: Vom Sakralen zum Heiligen, 66.)

²⁶⁴ E. Lévinas: Vier Talmud-Lesungen, 92.

seiner selbst ist [...]. Ichsein heißt, über das, was man begangen hat, hinaus verantwortlich sein. *Temimut* besteht in einem Einspringen für die Anderen.“²⁶⁵

In den Talmud-Lesungen gehen Besessenheit und Verfolgung auf Gott zurück: „Hier bedeutet die Gegenwart Gottes gewiß: von Gott belagert oder besessen zu sein. Besessenheit, die als Erwählung empfunden wird.“²⁶⁶ Genauso steht es mit der Mutterschaft: „Was bedeutet zunächst das Wort ‚Allbarmherziger‘, *Rakhmana*, das in diesem Text [Traktat Baba Kama 60a-60b] ständig wiederkehrt? [...] *Rakhamim*, das ist die Mütterlichkeit selbst. Gott ist barmherzig, das heißt: Gott, definiert durch die Mutterschaft.“²⁶⁷

Diese Beispiele zeigen: Aufgrund der Parallelen, die Lévinas zwischen seiner Philosophie und den alttestamentlichen wie talmudischen Quellen findet, kann er seine eigene Philosophie vor dem Hintergrund der jüdischen Quellen plausibel machen. In einer Talmud-Lesung zum Traktat Berakhot 61a gibt er eine knappe Zusammenfassung seiner Philosophie: „Unter dem schlummerlosen Auge Gottes zu sein heißt, genau in seiner Einheit Träger eines *anderen* Subjekts zu sein – Träger und Helfer (*porteur et supporteur*) –, verantwortlich sein für diesen Anderen [...].“²⁶⁸

Auf den Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses könnte Lévinas demnach folgendermaßen antworten: Das Antlitz des Anderen stiftet eine ethische Beziehung der Verantwortung und ist wie das „Faktum der Vernunft“ bei Kant oder das „Faktum der Sprache“ in der Diskursethik nicht weiter ableitbar und begründbar. Das Antlitz als ein ethische Beziehungen stiftendes Faktum wird verständlich mit Hinweis auf die alttestamentlichen und talmudischen Quellen, in denen im Antlitz eine Spur Gottes aufscheint und in denen das Antlitz entscheidende Bedeutung für das Beziehungsdenken besitzt: Richten Mensch oder Gott ihr Antlitz auf den Anderen, wird eine enge Beziehung gestiftet (vgl. Num 6, 25f und die Fülle an Bitten um Zuwendung des Antlitzes JHWHs in den Psalmen), die ethische Bedeutung besitzt (vgl. Gen 4,4-7).

Die Problematik dieses Ansatzes dürfte deutlich sein: Während das „Faktum der Vernunft“ allgemein einsichtig ist (selbst wenn man die philosophischen Folgerungen und das philosophische Konzept, das hinter diesem „Faktum“ steht, nicht teilt), ist das bei einem Antlitz, das als Spur Gottes seine Forderungen dem Selben zur Verantwortung übergibt, nicht notwendigerweise der Fall. Einsichtig ist es vielmehr religiösen Menschen, die die jüdisch-

²⁶⁵ Ebd., 93. Hervorhebung im Original.

²⁶⁶ E. Lévinas: Vom Sakralen zum Heiligen, 129f.

²⁶⁷ Ebd., 157. Hervorhebungen im Original.

²⁶⁸ Ebd., 131. Die Bezüge auf die eigene Philosophie setzen sich bis auf die nächste Seite fort. Eine knappe Zusammenfassung seiner Philosophie gibt Lévinas auch zu dem Traktat Schabat 88a-88b in E. Lévinas: Vier Talmud-Lesungen, 91-94.

christlichen Traditionen kennen und daran festhalten. Obwohl Lévinas religiöse Argumente nicht zum Beweis philosophischer Probleme heranziehen möchte, ist er doch in einer gefährlichen Nähe dazu, wenn er im Antlitz des Anderen eine Spur Gottes aufscheinen lässt, die wie ein unhintergebares Faktum die Forderung nach Verantwortung stellt.

2. Selbstliebe und Nächstenliebe

Zum Kern der Lévinas'schen Kritik am humanistischen Menschenbild stoßen wir vor, wenn wir auf seine Kritik am *conatus essendi* eingehen (vgl. Kapitel IV). Das "Beharren im eigenen Sein" wird der Verantwortung für den Anderen gegenüber gestellt. Der *conatus essendi* erweist sich als unmoralischer Egoismus und die Verantwortung für den Anderen als das Gute. Diese Gegenüberstellung ist nicht neu. Sie zeigt vielmehr eine bedeutsame Nähe zu traditionellen (besonders *christlich*-religiösen und -philosophischen) Thesen, die behaupten, dass Selbstliebe eine Sünde und Nächstenliebe eine Tugend sei.²⁶⁹ Individualmoral und Sozialmoral werden gegeneinander ausgespielt.

Dabei ist es schon fraglich, ob die Kritik Lévinas' den *conatus essendi* als solchen überhaupt trifft. Denn Lévinas widerlegt streng genommen gar nicht den *conatus essendi* als solchen: Wenn der Selbe in der Verantwortung für den Anderen das Leben des Anderen über den eigenen *conatus essendi* stellt, bejaht der Selbe damit den *conatus essendi* des Anderen. Nicht der *conatus essendi* ist der eigentliche Widerpart zur Lévinas'schen Verantwortung, sondern *mein* Beharren im Sein: der *conatus essendi* des Selben. Doch empirische Untersuchungen wie philosophische Überlegungen zeigen deutlich, dass Selbstliebe und Nächstenliebe einander bedingen: "Andererseits ist es so, daß keiner den Mitmenschen recht annehmen kann, der nicht sich selbst (ein großes Stück weit) anzunehmen vermochte, und dazu wiederum ist die Erfahrung, als Kind von den Eltern und später immer wieder von anderen Menschen angenommen worden zu sein, eine wesentliche Hilfe. In jedem Fall kann das eine nicht *gegen* das andere gelingen: eine Selbstannahme, die mit der Verweigerung der

²⁶⁹ Auf religiöser Ebene z.B. Calvin, der die Selbstliebe als "furchtbar schädliche Pestilenz" bezeichnet; vgl. J. Calvin: Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae Religionis. Nach der letzten Ausgabe übers. U. bearbeitet v. O. Weber, Neukirchen-Vluyn ²1963 (Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins), 449. Auf philosophischer Ebene z.B. Kant, der betont: Das Prinzip der eigenen Glückseligkeit sei "am meisten verwerflich, [...] weil es der Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die sie eher untergraben und ihre ganze Erhabenheit zernichten [...]." Vgl. I. Kant: Grundlagen zur Metaphysik der Sitten. Mit einer Einl. hg. v. B. Kraft u. D. Schönecker, Hamburg 1999 (Meiner), 70.

Annahme der anderen verknüpft ist, – und eine Nächstenliebe, die aus der Flucht vor sich selbst motiviert ist.”²⁷⁰

Nun muss man jedoch, um Lévinas gerecht zu werden, betonen, dass dieser mit seinen Interpretationen des *conatus essendi* vornehmlich einen Menschen im Blick hat, der “atheistisch” auf sein eigenes Sein fixiert ist und den Anderen dem eigenen Sein unterwirft. Das aber kann mit der oben zitierten „Selbstannahme“ nicht gemeint sein. Aus humanistischer Perspektive, die nach den Erfahrungen der Shoa ein Menschenbild entwickeln muss, dass keine latente Gewalttätigkeit in sich trägt, ist es daher plausibel, zwischen Selbstsucht und Selbstliebe zu differenzieren. Nach Erich Fromm ist die Selbstliebe die psychisch gesunde Annahme des eigenen Selbst, die immer mit der Achtung und Fürsorge für den Anderen einhergeht. Selbstsucht dagegen ist, “wie schon das Wort ‚Sucht‘ andeutet, eine Art Gier. Wie bei allen Formen von Gier ist sie unersättlich, wobei das Unersättliche eine Folge beständiger Unbefriedigtheit ist. Die Gier ist ein Faß ohne Boden. [...] Obwohl der Selbstsüchtige immer ängstlich mit sich selbst beschäftigt ist, ist er doch nie zufrieden [...]”²⁷¹ Ist jedoch der Selbstsüchtige stets mit sich und der Welt unzufrieden, ständig in Angst, nicht genug zu bekommen, so zeigt das den genauen Gegensatz zu einer Selbstliebe, die in der Annahme des eigenen Selbst ihre Grundlage hat: “Die Selbstsucht wurzelt in eben diesem Mangel an Liebe zu sich selbst. Wer sich selbst nicht lieben kann und annehmen kann, lebt bezüglich seines Selbst in einer ständigen Angst. Er spürt nicht die innere Sicherheit, die es nur aufgrund echter Liebe und Bejahung gibt. Er muß immer mit sich beschäftigt sein und ist begierig, alles für sich zu bekommen, da seinem Selbst von Grund auf Sicherheit und Zufriedenheit fehlen.”²⁷² Wenn daher Selbstliebe und Selbstsucht Gegensätze sind und Selbstliebe und Nächstenliebe einander bedingen, ließe sich auf diese Weise ein Menschenbild entwickeln, das an traditionellen humanistischen Aspekten festhalten und gleichzeitig den Gefahren eines selbstherrlichen und gewalttätigen Egoismus begegnen kann. Vor allem jedoch könnte man gleichzeitig an wesentlichen Aspekten der Philosophie von Lévinas festhalten: nicht an den Abgrenzungen und Gegenüberstellungen, die Lévinas vornimmt, aber an der Verantwortung, die auf anthropologischer Ebene im Subjekt verankert ist. Diese Verantwortung gegenüber dem Anderen hebt dann zwar die Selbstliebe nicht auf, aber erweist sich als *gleichursprünglich* – ein Aspekt, der in der philosophischen Tradition des Humanismus oft nicht beachtet wurde.

²⁷⁰ G. Haeffner: Philosophische Anthropologie, Stuttgart/Berlin/Köln ³2000 (Kohlhammer), 229. Hervorhebung im Original.

²⁷¹ E. Fromm: Selbstsucht und Selbstliebe, in: ders.: Liebe, Sexualität und Matriarchat. Beiträge zur Geschlechterfrage. Hg. v. R. Funk, München 1994 (dtv), 177-210, hier: 206.

²⁷² Ebd., 207.

3. Verantwortung gegenüber der Schöpfung

Sind demnach Selbstliebe und Verantwortung für den Anderen keine Gegensätze, dann lässt sich auch der Begriff der Verantwortung weiter fassen, als Lévinas das tut. Für Lévinas kann es Verantwortung nur in der Beziehung zwischen dem Selben und dem Anderen geben. Die Verantwortung für das eigene Sein zum Beispiel hat nur dann ihre Berechtigung, wenn sie ein Mittel ist zum Zweck der Verantwortung für den Anderen. Die Verantwortung gegenüber dem eigenen Sein kann aber auch als Selbstzweck plausibel gemacht werden – phänomenologisch mit Hinweis auf Merleau-Ponty, einen Phänomenologen, den Lévinas gut kannte, der ihn aber zu folgender Überlegung nicht inspirieren konnte: Auch Merleau-Ponty geht von den Leiberfahrungen des Menschen aus.²⁷³ Entscheidend ist, dass der eigene Leib wie der Leib des Anderen auch als *fremder* Leib erfahren wird. Von dieser phänomenologischen Beschreibung aus ließe sich eine Brücke schlagen zur Verantwortung: Begegnet mir der eigene Leib als ein fremder, dann bin ich ebenso Geisel meines eigenen Leibes und von ihm besessen wie vom Antlitz des Anderen. Meinem Leib kann ich nicht entfliehen. Er stört meine Ruhe. Ständig bin ich durch ihn herausgefordert. Denn ebenso wie das Antlitz des Anderen in seiner Not Forderungen stellt, stellt mein Leib Ansprüche an mich. Auf diese Ansprüche muss ich antworten, und egal, wie ich mich verhalte, meine Reaktion stellt stets eine Antwort auf die Ansprüche meines Leibes dar. Und wenn trotz der metaethischen Problematik der obigen Überlegungen (VII.1) die Forderungen des Anderen den Selben unausweichlich zur Verantwortung verpflichten – und diese Verantwortung das Gute beinhaltet – dann ist auch plausibel, dass die Forderungen des eigenen Leibes den Selben zur Verantwortung gegenüber dem eigenen Leib verpflichten.

Auch eine Verantwortung gegenüber der Natur könnte in der Phänomenologie entwickelt werden. Auf der Ebene einer Phänomenologie der Leiblichkeit versucht das beispielsweise Karl Mertens.²⁷⁴ Einleuchtend ist eine Verantwortung gegenüber der Natur in Analogie zu den bisherigen Überlegungen da, wo die Natur ihr Gesicht einer leiblichen Verletzbarkeit zeigt, etwa im Angesicht eines leidenden Tieres. Doch Lévinas schränkt seine philosophischen Überlegungen auf den zwischenmenschlichen Bereich ein. Weder eine Verantwortung gegenüber dem eigenen Leib noch eine Verantwortung gegenüber der Natur finden bei ihm ihren Platz: “Der Natur ihre Andersheit zurückzugeben, gehört nicht in die

²⁷³ Vgl. M. Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Übers. u. eingel. v. R. Boehm, Berlin 1966. Die folgenden Gedanken bringen auch eigene Überlegungen ins Spiel, um von Merleau-Ponty zu Lévinas zu gelangen.

²⁷⁴ Vgl. K. Mertens: *Verletzlichkeit des Leibes und Ansprüche der Natur*, in: B. Waldenfels u.a. (Hgg.): *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven einer phänomenologischen Ethik*, München 1998 (Wilhelm Fink), 239-258.

postmoderne Restitutionsarbeit des Anderen. Sie wird noch lange der *andere Andere*, die *Andere des Anderen*, die *vergessene Andere* bleiben müssen. Ihre *Anklage* wird man noch lange überhören.“²⁷⁵ Die phänomenologische Elementarethik Lévinas’ erweist sich so als ethischer Anthropozentrismus, der sich eine gewisse Einseitigkeit vorwerfen lassen muss. Von daher muss sich die phänomenologische Elementarethik Lévinas’ die Frage stellen, ob nicht eine Philosophie wie die von Martin Buber, die das “Du” nicht nur Gott und dem Menschen, sondern der gesamten Schöpfung zusprechen kann, an diesem Punkt einen umfassenderen Anspruch beanspruchen darf²⁷⁶ – trotz der Kritik, die Lévinas an Buber vornimmt.²⁷⁷ Diese Frage gewinnt dann noch an Eindringlichkeit, wenn wir uns vor Augen führen, dass der Philosoph Franz Rosenzweig, den Lévinas über alles schätzt,²⁷⁸ über die zwischenmenschliche Beziehung hinaus in dem Kapitel “Schöpfung oder der immerwährende Grund der Dinge” seines Buches *Der Stern der Erlösung* eine Beziehungsstruktur des Menschen zum kreatürlichen Dasein entfaltet, die aller sprachlichen Ich-Du-Beziehung Bubers (und allem ethischen Sagen Lévinas’) vorgelagert ist. Eine existentielle Ethik umfasst demnach nicht nur den zwischenmenschlichen Bereich und die Sprache, sondern auch die Er-Es-Beziehung zwischen Mensch und allen mitgeschöpflichen Wesen.²⁷⁹ An diesem Punkt kann dann auch eine “Ehrfurcht vor dem Leben” einen umfassenderen Anspruch erheben als eine “Ehrfurcht vor dem Antlitz des Anderen”: “Es ging mir auf, daß die Ethik, die nur mit unserem Verhältnis zu den anderen Menschen zu tun hat, unvollständig ist und darum nicht die völlige Energie besitzen kann. Solches vermag nur die Ehrfurcht vor dem Leben. Durch

²⁷⁵ B.-C. Han: Todesarten. Philosophische Untersuchungen zum Tod, München 1998 (Wilhelm Fink), 189. Hervorhebungen im Original.

²⁷⁶ So kann Buber zu einem gewissen Grad auch eine wahrhafte Beziehung zur Natur als Ich-Du-Begegnung charakterisieren, wie er es am Beispiel des Baumes verdeutlicht. Vgl. M. Buber: Ich und Du, Stuttgart 1995 (Reclam), 6-8.

²⁷⁷ Vgl. Lévinas: Martin Buber und die Erkenntnistheorie, in: Martin Buber. Hg. v. P.A. Schilpp u. M. Friedman, Stuttgart 1963 (Kohlhammer), 119-134, und die Antwort Martin Bubers in: M. Buber: „Antwort“, in: Martin Buber. Hg. v. P.A. Schilpp u. M. Friedmann, Stuttgart 1963 (Kohlhammer), 589-639, hier: 596, 619f. Dass die Kritik von Lévinas an Buber, der mit seinem Dialogdenken eine symmetrische Beziehung der Gegenseitigkeit beschreiben soll, die einer einseitigen und bedingungslosen Verantwortung des Einen für den Anderen nicht gerecht werde, nicht zutrifft, zeigt auch die Philosophie Franz Fischers, der auf Buber aufbauend eine wechselseitige Beziehung beschreibt, in der er zwei unendliche bedingungslose Bewegungen des jeweils Einen zum Anderen ausmacht, die gerade nicht auf einer Forderung nach Gegengabe beruhen. Vgl. F. Fischer: Proflexion und Reflexion. Philosophische Übungen zur Eingewöhnung der von sich reinen Gesellschaft, Ratingen 1965 (Henn) und ders.: Proflexion – Logik der Menschlichkeit. Späte Schriften und letzte Entwürfe 1960-1970. Hg. v. M. Benedikt u. W.W. Priglinger, Wien 1985 (Löcker). Auch bei Buber und Fischer liegen asymmetrische Beziehungen vor, aber eben keine einseitigen wie bei Lévinas.

²⁷⁸ Zum *Stern der Erlösung* schreibt Lévinas in *Totalität und Unendlichkeit* auf der Seite 31: “Diese Schrift ist zu häufig in diesem Buch gegenwärtig, um zitiert zu werden.”

²⁷⁹ Vgl. F. Rosenzweig: Der Stern der Erlösung, Frankfurt a.M. 1988 (Suhrkamp), 124-173.

sie kommen wir dazu, nicht nur mit Menschen, sondern mit aller in unserm Bereich befindlichen Kreatur in Beziehung zu stehen und mit ihrem Schicksal beschäftigt zu sein.”²⁸⁰

4. Verantwortung gegenüber der Zukunft

Über die bisherigen Überlegungen hinaus lässt sich fragen, ob eine phänomenologische Elementarethik, die Ansprüche des Antlitzes des anderen Menschen beschreibt, den Ansprüchen heutiger Problemlagen in der Ethik gerecht werden kann. Auch wenn man von einer phänomenologischen Elementarethik keine Aufstellung einzelner Normen fordern kann, die heutige ethische Probleme lösen, so muss sich eine phänomenologische Elementarethik *prinzipiell* doch auf heutige ethische Probleme *grundlegend* beziehen lassen. Eine phänomenologische Ethik jedoch, die vom Antlitz des Anderen ausgeht, kann das nicht leisten. Denn heutige ethische Probleme müssen sich intensiv mit Zukunftsfragen auseinandersetzen und auf Ansprüche eingehen, die zukünftige Menschen oder eine zukünftige Welt überhaupt stellen. Eine Ethik der Verantwortung, die dies versucht, ist *Das Prinzip Verantwortung* von Hans Jonas. Jonas' Ethik orientiert sich nicht am Antlitz des Anderen, das im „Sagen“, in der Sprache, immer schon Forderungen stellt. Denn zukünftige Menschen, sei es der menschliche Embryo der Gentechnik oder der Mensch des vierten Jahrtausends, ebenso wie eine zukünftige Welt und Natur, haben weder ein Antlitz noch eine Sprache, mit der sie sich καθ' αὐτο selbst zu Hilfe eilen und Forderungen an den Selben stellen können. Die Nacktheit und Blöße zukünftiger Geschöpfe ist so groß, dass sie nicht einmal ein Antlitz haben, das mich zur Verantwortung zwingt. Die Zukunft kann den „Selben“ nicht zur Besessenheit und Geiselschaft zwingen, kann keine Macht über ihn ausüben und ihn nicht aus eigener Kraft zur Verantwortung verpflichten: „Die ‚Zukunft‘ [...] ist in keinem Gremium vertreten; sie ist keine Kraft, die ihr Gewicht in die Waagschale werfen kann. Das Nichtexistente hat keine Lobby und die Ungeborenen sind machtlos.“²⁸¹ Daher ist die These plausibel, dass Zukunftsfragen von einer phänomenologischen Ethik nicht erfasst werden können, die vom Antlitz des Anderen ausgeht. Die Ethik von Lévinas lässt sich daher einer traditionellen „Nächsten-Ethik“

²⁸⁰ A. Schweitzer: Die Entstehung der Ehrfurcht vor dem Leben und ihre Bedeutung für unsere Kultur, in: ders.: Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten. Hg. v. H.W. Bähr, München ⁶1991 (Beck), 13-31, hier: 20.

²⁸¹ H. Jonas: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a.M. 1984 (Insel-Verlag), 55.

zuordnen, der Jonas nach den technologischen Entwicklungen unseres Jahrhunderts eine „Fernenethik“ gegenüberstellt.

Auch Jonas' Ethik kann als humanistischer Entwurf gewertet werden, der einen selbstherrlichen Anthropozentrismus vermeiden will und implizit sogar eine „Antwort“ auf die Erfahrungen der Shoa geben könnte. Als Antwort auf Erfahrungen der Shoa ist dieser Entwurf deswegen bedenkenswert, weil er Aspekte ins Auge fasst, die bei Lévinas keine bedeutende Rolle spielen: die makellos funktionierende Technik, die den Menschen vor ethische Herausforderungen stellt und ihn zwingt, einen Humanismus zu überdenken, der in einem selbstherrlichen Anthropozentrismus endet. Von daher steht Lévinas nur zu einem gewissen Grad – gegen Susanne Sandherr – der *Dialektik der Aufklärung* nahe,²⁸² nämlich an dem Punkt, an dem die herrschaftliche Dimension und Machtsteigerung des Humanismus nach der Aufklärung verneint wird.²⁸³ Mit ihrer Kritik gehen Horkheimer und Adorno aber auch gegen die Technik und ein technokratisches Denken vor, zu dem sich nach ihnen ein selbstherrlicher Humanismus nach der Aufklärung entwickelt habe. Hans Jonas' Buch kann als Versuch gewertet werden, mit den technologischen Entwicklungen auf ethische Weise umzugehen – ein Aspekt, der in der traditionellen „Nächsten-Ethik“ Lévinas eindeutig fehlt. Besonders nach der Shoa mit ihrer grausigen Technokratie müsste aber ein Umgang mit der Technik in eine „Kehre“ des humanistischen Menschenbildes integriert werden.

5. Würdigung

Trotz all dieser Kritik sollen zwei grundlegende Aspekte hervorgehoben werden, durch die Lévinas einem humanistischen Menschenbild nach der Shoa auf plausible Weise eine „Kehre“ verleiht. Zum einen ist der oben schon angedeutete Aspekt zu nennen, der die Verantwortung gegenüber dem Anderen als elementare anthropologische Ebene in der Leiblichkeit des Menschen vor aller Freiheit und Vernunft verankert – noch vor aller Fähigkeit des Menschen, dieser Verantwortung zu entsprechen oder nicht. Obwohl dieser Aspekt, wie oben gezeigt werden sollte (VII.1), nicht unproblematisch ist, verleiht er doch dem Humanismus eine neue Basis. Allerdings eine Basis, die das traditionelle humanistische

²⁸² Vgl. S. Sandherr: Das Antlitz des Anderen als Anfrage und Aufgabe. Verantwortung und Subjektivität in der Philosophie Emmanuel Lévinas. Eine Skizze, in: S. Fritsch-Oppermann (Hg.): Das Antlitz des „Anderen“. Emmanuel Lévinas' Philosophie und Hermeneutik als Anfrage an Ethik, Theologie und interreligiösen Dialog, Rehburg-Loccum 2000 (Evang. Akademie), 33-56, hier: 35.

²⁸³ Vgl. M. Horkheimer/T.W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt a.M. 1988 (Fischer).

Menschenbild keineswegs verwirft. Denn Erkenntnis, Freiheit, Individualität und Vernunft schließen die Verantwortung keineswegs aus, sondern bauen auf der Verantwortung auf. Einer Verantwortung, zu der der Selbe immer schon verpflichtet ist, muss auf Handlungsebene von Seiten des Selben entsprochen werden können. Lévinas selbst macht das plausibel mit der Einführung des “Dritten”: Der Dritte tritt zu der Beziehung des Selben zum Anderen hinzu und stört diese Beziehung. Da der Dritte sich genau so wie der Andere als Anderer präsentiert, muss der Selbe Gerechtigkeit üben: das heißt seine Erkenntnisfähigkeit, Freiheit und Vernunft gebrauchen, um sowohl der Verantwortung gegenüber dem Anderen wie dem Dritten (und damit konsequent zu Ende gedacht gegenüber der ganzen Menschheit) zu entsprechen.²⁸⁴

Von daher sind die Abgrenzungen, die Lévinas zu Erkenntnis und Wissen, zu Vernunft und Freiheit, Individualität und Einzigartigkeit vornimmt, nur in dem Sinne als Abgrenzungen zu verstehen, als er eine Verantwortung beschreibt, die den traditionellen humanistischen Aspekten vorausgeht, aber nicht in dem Sinne, dass er diese generell verwirft. Dass die traditionellen humanistischen Aspekte keineswegs grundsätzlich einer Verantwortung für den Anderen im Wege stehen und nur dem eigenen *conatus essendi* dienen, hätte gerade Lévinas als Kenner der jüdischen Tradition gegenüber der abendländischen Philosophie weitaus stärker ins Spiel bringen können: Die Freiheit des “guten Triebs” ist im Judentum immer auch zur Verantwortung verpflichtet, und Erkenntnis und Wissen sind keinesfalls notwendigerweise darauf aus, den Anderen in einer Adäquation zu vereinnahmen: Das hebräische Verb für wahrnehmen und erkennen, *וָדַעַ*, umfasst ebenfalls “anerkennen” und “achten”. Selbst im Griechischen schließt das Verb *γινώσκω* (insbesondere in religiösen Texten, die von der hebräischen Bibel beeinflusst sind) die Bedeutungen “anerkennen” und “achten” mit ein.²⁸⁵ So findet im eigentlichen Sinne keine “Kehre” statt, sondern dem humanistischen Menschenbild wird eine neue Basis gelegt, die den traditionellen humanistischen Aspekten vorausgeht.

Kann ein Humanismus, der in der Verantwortung für den Anderen seine Grundlage hat, tatsächlich Antworten auf die Erfahrungen der Shoa geben? Zu einem Teil gewiss: In der Verantwortung für den Anderen, die in Geiselschaft und Stellvertretung bis zum Leiden und Sterben für den Anderen geht, kann dem Leben ein Sinn gegeben werden, der über den eigenen *conatus essendi* hinaus geht. Doch mehr auch nicht. Dem Leiden und Sterben des Anderen kann kein Sinn gegeben werden – das wäre “mit Bestimmtheit der Ursprung aller

²⁸⁴ Vgl. E. Lévinas: *Jenseits des Seins*, 334-358.

²⁸⁵ Vgl. oben Kapitel III.3 zu Heidegger und G.J. Botterweck: Art. *וָדַעַ*, in: ThWAT Bd. 3, Spalte 486-512, bes. 492ff, 497ff, 502ff sowie R. Bultmann: Art. *γινώσκω*, in: ThWNT Bd. 1, 688-715, bes. 696ff, 703-714.

Unmoral.”²⁸⁶ Indem Lévinas versucht, dem Leiden einen Sinn zu geben, maßt er sich nicht an, den Sinnlosigkeitsverdacht des Nihilismus vollständig aus der Welt zu schaffen. Denn – obwohl Lévinas den folgenden Gedanken nicht in dieser Radikalität zu Ende gedacht hat – der Tod des Anderen droht, meine Verantwortung für ihn aufzuheben. Mein eigener Tod kann zwar als Konsequenz meiner Verantwortung in Kauf genommen werden, aber nicht der Tod des Anderen, für den ich verantwortlich bin. Aber auch mein eigener Tod kann meine Verpflichtung zur Verantwortung bedrohen. Bin ich für den Anderen verantwortlich, kann ich dieser Verantwortung nicht mehr nachkommen, wenn ich nicht mehr bin.

Und dennoch ist dieser Ansatz plausibel. Alle Antwortversuche, die die Sinnlosigkeit als solche aus der Welt “wegrationalisieren” wollen, werden dem Leiden des Anderen nicht gerecht und erweisen sich als scheinheilige und „beruhigende“ Lösungsversuche. Es besteht immer ein Überschuss an Sinnlosigkeit über den Sinn. Aber mit Lévinas erfährt der Nihilismus eben keinen vollständigen Sieg über den Sinn des menschlichen Lebens. Nach ihm hat das Leiden dann einen Sinn, wenn es im Leiden für den Anderen Verantwortung für ihn übernimmt. „Wie sich vor dem Bösen schützen? Indem die einen die Verantwortung der anderen auf sich nehmen. Die Menschen sind nicht allein, und, in ihrer letzten Wesensbestimmung, nicht ‚Für-sich‘, sondern ‚Für-die-Anderen‘.“²⁸⁷ Und mit dieser Verantwortung für den Anderen wird dem humanistischen Menschenbild eine Basis gelegt, die der Sinnlosigkeit immer wieder Boden abtrotzt. Solange der Mensch lebt, kann die Verantwortung für den Anderen als elementare anthropologische Basis, die in der Leiblichkeit des Menschen verwurzelt ist, zwar mit Füßen getreten werden – der immer schon bestehenden Verpflichtung zur Verantwortung kann man sich zwar entziehen – aber die Verpflichtung bleibt dennoch bestehen und damit ein Sinn, der über den eigenen *conatus essendi* hinausgeht und nicht ausgelöscht werden kann – es sei denn durch den Tod des Anderen. So kann Lévinas eine “Kehre” im humanistischen Menschenbild beschreiben, die in der Verantwortung für den Anderen bewusst nur zu einem gewissen Grad eine Antwort auf den Sinnlosigkeitsverdacht der Shoa gibt. Aber eben keine vollständige Antwort.

²⁸⁶ E. Lévinas: Sterben für, 126.

²⁹⁴ E. Lévinas: Vier Talmud-Lesungen, 158.

Literaturverzeichnis

- Althusser, L.: Für Marx, Frankfurt a.M. 1968 (Suhrkamp).
- Arendt, H.: Die vollendete Sinnlosigkeit, in: dies.: Nach Auschwitz. Essays und Kommentare 1. Hg. v. E. Geisel und K. Bittermann. Aus dem Amerikanischen von E. Geisel, Berlin 1989 (Edition Tiamat), 7-30.
- Aristoteles: Kategorien, in: ders.: Organon. Griech.-dt. Bd. 2: Kategorien und Hermeneutik. Hg., übers., mit Einl. u. Anm. v. H.G. Zekl, Hamburg 1998 (Meiner), 2-95.
- Aurel, M.: Wege zu sich selbst. Griech.-dt. Hg. u. übers. v. R. Nickel, München und Zürich 1990 (Artemis).
- Berqôvîs, E.: Faith after the Holocaust, New York 1973 (KTAV Publ. House).
- Beyrich, T.: "Kann ein Jude Trost finden in Kierkegaards Abraham?" Jüdische Kierkegaard-Lektüren: Buber, Fackenheim, Lévinas, in: Judaica 57 (1/2001), 20-40.
- Botterweck, G.J.: Art. עֵד, in: ThWAT Bd. 3, Spalte 486-512.
- Brocke, M./Jochum, H.: Der Holocaust und die Theologie – "Theologie des Holocaust", in: dies. (Hgg.): Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust, Gütersloh 1982 (Kaiser), 238-270.
- Buber, M.: Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie, Zürich 1953 (Manesse).
- Buber, M.: Ich und Du, Stuttgart 1995 (Reclam).
- Buber, M.: „Antwort“, in: Martin Buber. Hg. v. P.A. Schilpp u. M. Friedmann, Stuttgart 1963 (Kohlhammer), 589-639.
- Buber, M.: Das Problem des Menschen, Heidelberg 1948 (Lambert Schneider).
- Bultmann, R.: Art. γινώσκω, in: ThWNT Bd. 1, 688-715.
- Calvin, J.: Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae Religionis. Nach der letzten Ausgabe übers. u. bearbeitet v. O. Weber, Neukirchen-Vluyn ²1963 (Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins).
- Cohen, H.: Charakteristik der Ethik Maimunis, in: ders.: Jüdische Schriften Bd. 3, Berlin 1924 (Schwetschke & Sohn), 221-290.
- Derrida, J.: Fines hominis, in: ders.: Randgänge der Philosophie. Hg. v. P. Engelmann. Aus d. Franz. v. G. Ahrens u.a., Wien 1988 (Passagen), 119-141.
- Descartes, R.: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden u. Erwiderungen. Übers. u. hg. v. A. Buchenau, Hamburg 1965 (Meiner).

- Dickmann, U.: Subjektivität als Verantwortung. Die Ambivalenz des Humanum bei Lévinas und ihre Bedeutung für die theologische Anthropologie, Tübingen und Basel 1999 (Francke).
- Dostojewski, F.M.: Die Brüder Karamasoff. Übersetzung von E.K. Rahsin, München ²⁹1999 (Piper).
- Fackenheim, E.L.: Encounters between Judaism and modern Philosophy, Northvale u.a. 1994 (Jason Aronson).
- Fackenheim, E.L.: Die gebietende Stimme von Auschwitz, in: M. Brocke/H. Jochum (Hgg.): Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust, Gütersloh 1982 (Kaiser), 73-110.
- Ferry, L./Renaut, A.: Antihumanistisches Denken. Gegen die französischen Meisterphilosophen, München und Wien 1987 (Hanser).
- Fischer, F.: Proflexion und Reflexion. Philosophische Übungen zur Eingewöhnung der von sich reinen Gesellschaft, Ratingen 1965 (Henn).
- Fischer, F.: Proflexion – Logik der Menschlichkeit. Späte Schriften und letzte Entwürfe 1960-1970. Hg. v. M. Benedikt u. W.W. Priglinger, Wien 1985 (Löcker).
- Foucault, M.: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt a.M. 1971 (Suhrkamp).
- Friedlander, A.H.: Kein Ende der Gewalt, in: F. Geerk (Hg.): Kultur und Menschlichkeit. Neue Wege des Humanismus, Basel 1999 (Schwabe), 29-45.
- Fromm, E.: Die Furcht vor der Freiheit, in: GA Bd. I. Hg. v. R. Funk, Stuttgart 1980 (DVA), 217-392.
- Fromm, E.: Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie, in: GA Bd. II. Hg. v. R. Funk, Stuttgart (DVA), 1-157.
- Fromm, E.: Selbstsucht und Selbstliebe, in: Liebe, Sexualität und Matriarchat. Beiträge zur Geschlechterfrage. Hg. v. R. Funk, München 1994 (dtv), 177-210.
- Goethe, J.W.: Faust, Teil I und II, in: Goethes Werke Bd. 3. Textkritisch durchgesehen u. mit Anm. versehen v. E. Trunz, Hamburg ³1958 (Wegner), 7-364.
- Gürtler, S.: Elementare Ethik. Alterität, Generativität und Geschlechterverhältnis bei Emmanuel Lévinas, München 2001 (Fink).
- Haeffner, G.: Philosophische Anthropologie, Stuttgart/Berlin/Köln ³2000 (Kohlhammer).
- Han, B.-C.: Todesarten. Philosophische Untersuchungen zum Tod, München 1998 (Fink).
- Hartom, M.I.: "unserer Sünde wegen ...", in: M. Brocke/H. Jochum (Hgg.): Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust, Gütersloh 1982 (Kaiser), 20-26.

- Heidegger, M.: Sein und Zeit, Tübingen ¹⁷1993 (Niemeyer).
- Heidegger, M.: Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Humanismus", Bern 1947 (Francke).
- Herder, J.G.: Briefe zu Beförderung der Humanität, in: Herders Sämtliche Werke Bd. 17. Hg. v. B. Suphans, Berlin 1881 (Weidmannsche Buchhandlung).
- Hermes, E.: Art. Humanität, in: TRE Bd. XV, 661-682.
- Heschel, A.J.: Der Mensch fragt nach Gott. Untersuchungen zum Gebet und zur Symbolik, Neukirchen-Vluyn ³1993 (Neukirchener Verlag).
- Hobbes, T.: Leviathan. Übersetzung von J.P. Mayer. Nachwort von M. Diesselhorst, Stuttgart 1998 (Reclam).
- Hoffmann, D.: Die Erkenntnis auf dem Weg zur Vollkommenheit. Wunderwissen und Gotteserkenntnis in Maimonides 'More Nebuchim', München 1991 (Fink).
- Horkheimer, M./Adorno, T.W.: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt a.M. 1988 (Fischer).
- Huizinga, K.: Das Sein und der Andere: Lévinas Auseinandersetzung mit Heidegger, Frankfurt a.M. 1988 (Athenäum).
- Jonas, H.: Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, Frankfurt a.M. 1987 (Suhrkamp).
- Jonas, H.: Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a.M. ⁸1988 (Insel-Verlag).
- Kant, I.: Grundlagen zur Metaphysik der Sitten. Mit einer Einl. hg. v. B. Kraft u. D. Schönecker, Hamburg 1999 (Meiner).
- Kaufmann, D.: Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimuni. Nachdr. d. Ausg. Gotha 1877, Hildesheim 1982 (Olms).
- Kertész, I.: Meine Rede über das Jahrhundert, in: F. Geerk (Hg.): Kultur und Menschlichkeit. Neue Wege des Humanismus, Basel 1999 (Schwabe), 13-28.
- Kierkegaard, S.: Bewahre Deinen Fuß, wenn Du zum Hause des Herrn gehst. Aus dem Dänischen und hg. v. T. Hagemann, Berlin 2000 (Philo).
- Kierkegaard, S.: Der Liebe Tun, 2 Bde, in: GW 19, hg. v. E. Hirsch und H. Gerdes.
- Kierkegaard, S.: Philosophische Brocken, in: GW 10, hg. v. E. Hirsch u. H. Gerdes, 1-107.
- Klun, B.: Das Gute vor dem Sein: Lévinas versus Heidegger, Berlin u.a. 2000 (Lang).
- Lacan, J.: Écrits, Paris 1966 (Éditions du Seuil).
- Landfester, M./Scheible, H.: Art. Humanismus, in: ⁴RGG Bd. 3, Spalte 1938-1946.

- Lévinas, E.: Der Andere, die Utopie und die Gerechtigkeit, in: ders.: Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen. Aus dem Französischen von D. Miething, München und Wien 1995 (Hanser), 265-278.
- Lévinas, E.: Philosophie, Gerechtigkeit und Liebe, in: ders.: Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen. Aus dem Französischen von D. Miething, München und Wien 1995 (Hanser), 132-153.
- Lévinas, E.: Die Bedeutung und der Sinn, in: ders.: Humanismus des anderen Menschen. Übersetzt und mit einer Einleitung versehen von L. Wenzler, Hamburg 1989 (Meiner), 9-59.
- Lévinas, E.: Martin Buber und die Erkenntnistheorie, in: Martin Buber. Hg. v. P.A. Schilpp u. M. Friedman, Stuttgart 1963 (Kohlhammer), 119-134.
- Lévinas, E.: Das jüdische Denken heute, in: ders.: Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum. Aus dem Französischen von E. Moldenhauer, Frankfurt a. M. 1992 (Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag), 116-125.
- Lévinas, E.: Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo. Aus dem Französischen von D. Schmidt, Wien 1986 (Passagen).
- Lévinas, E.: Existence et Éthique, in: ders.: Noms propres, Paris 1976 (fata morgana), 99-109.
- Lévinas, E.: Humanismus und Anarchie, in: ders.: Humanismus des anderen Menschen. Übersetzt und mit einer Einleitung versehen von L. Wenzler, Hamburg 1989 (Meiner), 61-83.
- Lévinas, E.: Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz. Aus d. Franz. v. T. Wiemer. Mit einem Vorwort v. B. Caspar, München 1985 (Alber).
- Lévinas, E.: A propos de «Kierkegaard vivant », in: ders.: Noms propres, Paris 1976 (fata morgana), 111-115.
- Lévinas, E.: Das sinnlose Leiden, in: ders.: Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen. Aus dem Französischen von F. Miething, Wien (Hanser) 1995, 117-131.
- Lévinas, E.: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. Aus dem Französischen von T. Wiemer, Freiburg/München 1992 (Alber).
- Lévinas, E.: Menschwerdung Gottes?, in: ders.: Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen. Aus dem Französischen von D. Miething, München und Wien 1995 (Hanser), 73-82.
- Lévinas, E.: Ohne Identität, in: ders.: Humanismus des anderen Menschen. Übersetzt und mit

- einer Einleitung versehen von L. Wenzler, Hamburg 1989 (Meiner), 85-104.
- Lévinas, E.: Rätsel und Phänomen, in: ders.: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Übers., hg. u. eingel. v. W.N. Krewani, München ³1998 (Alber), 236-260.
- Lévinas, E.: Vom Sakralen zum Heiligen. Fünf neue Talmud-Lesungen. Aus dem Franz. v. F. Miething, Frankfurt a.M. 1998 (Verlag Neue Kritik).
- Lévinas, E.: Der Fall Spinoza, in: Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum. Aus dem Französischen von E. Moldenhauer, Frankfurt a.M. ²1996 (Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag), 104-108.
- Lévinas, E.: Die Spur des Anderen, in: ders.: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Übers., hg. u. eingel. v. W.N. Krewani, München ³1998 (Alber), 209-235.
- Lévinas, E.: "Sterben für ...", in: ders.: Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen. Aus dem Französischen von D. Miething, München und Wien 1995 (Hanser), 239-251.
- Lévinas, E.: Vier Talmud-Lesungen. Aus dem Franz. v. F. Miething, Frankfurt a.M. 1993 (Verlag Neue Kritik).
- Lévinas, E.: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. Übersetzt von W.N. Krewani, Freiburg/München 1987 (Alber).
- Lévinas, E.: Die Zeit und der Andere, Hamburg 1984 (Meiner).
- Levy-Valensi, E.A.: Kierkegaard et Abraham ou Le Non-sacrifice D'Isaac, in: J. Brun (Hg.): Kierkegaard, Paris 1979 (Obliques), 119-129.
- Lütkehaus, L.: Unfröhliche Wissenschaft. Nietzsches Homöopathie des Nihilismus. Vertonter Vortrag beim S2 Kultur (Auer).
- Maimonides, M.: Führer der Unschlüssigen. Übersetzung und Kommentar von A. Weiss. Mit einer Einleitung von J. Maier, 2 Bde., Hamburg 1972 (Meiner).
- Maimonides, M.: Acht Kapitel. Eine Abhandlung zur jüdischen Ethik und Gotteserkenntnis. Deutsch und Arabisch von M. Wolff. Mit Einführung und Bibliographie von F. Niewöhner, Hamburg ²1992 (Meiner).
- Marx, W.: Gibt es auf Erden ein Maß? Grundbestimmungen einer nicht-metaphysischen Ethik, Hamburg 1983 (Meiner).
- Marx, W.: Ethos und Lebenswelt. Mitleidenkönnen als Maß, Hamburg 1986 (Meiner).
- Mason, R.: The God of Spinoza. A Philosophical Study, Cambridge 1997 (Cambridge University Press).

- Menze, C.: Art. Humanismus, Humanität I, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 3, Spalte 1217-1219.
- Merleau-Ponty, M.: Phänomenologie der Wahrnehmung. Übers. u. eingel. v. R. Boehm, Berlin 1966 (de Gruyter).
- Mertens, K.: Verletzlichkeit des Leibes und Ansprüche der Natur, in: B. Waldenfels u.a.: (Hgg.): Der Anspruch des Anderen. Perspektiven einer phänomenologischen Ethik, München 1998 (Fink), 239-258.
- Mirandola, P.d.: De hominis dignitate. Über die Würde des Menschen. Übers. v. N. Baumgarten. Hg. v. A. Buck, lat.-dt., Hamburg 1990 (Meiner).
- Nietzsche, F.: Zur Genealogie der Moral, KSA Bd. 5. Hg. v. G. Colli u. M. Montinari, München 1980 (dtv), 245-412.
- Nietzsche, F.: Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne, KSA Bd. 1. Hg. v. G. Colli u. M. Montinari, München 1980 (dtv), 873-890.
- Nosratian, K.: Trauma und Skepsis: nach Lévinas, Berlin 1992 (Akademie Verlag).
- Platon: Politeia. Bearbeitet v. D. Kurz. Griech. Text v. É. Chambry. Dt. Übers. v. F. Schleiermacher, in: Platon: Werke in acht Bänden. Griech.-dt. Hg. v. G. Eichler. Bd. 4, Darmstadt 1971 (Wiss. Buchgesellschaft).
- Rosenzweig, F.: Der Stern der Erlösung, Frankfurt a.M. 1988 (Suhrkamp).
- Rubenstein, R.L.: Some Perspectives on Religious Faith After Auschwitz, in: Littel, F.H./Locke, H.G. (Hgg.): The German Church Struggle and the Holocaust, Detroit 1974 (Wayne State University Press), 256-268.
- Rubenstein, R.L.: Der Tod Gottes, in: M. Brocke/H. Jochum (Hgg.): Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust, Gütersloh 1982 (Kaiser), 111-125.
- Sandherr, S.: Die heimliche Geburt des Subjekts. Das Subjekt und sein Werden im Denken von Emmanuel Lévinas', Stuttgart/Berlin/Köln 1998 (Kohlhammer).
- Sandherr, S.: Das Antlitz des Anderen als Anfrage und Aufgabe. Verantwortung und Subjektivität in der Philosophie Emmanuel Lévinas. Eine Skizze, in: S. Fritsch-Oppermann (Hg.): Das Antlitz des "Anderen". Emmanuel Lévinas' Philosophie und Hermeneutik als Anfrage an Ethik, Theologie und interreligiösen Dialog, Rehburg-Loccum 2000 (Evang. Akademie), 33-56.
- Sartre, J.-P.: Der Existentialismus ist ein Humanismus, in: GW. Philosophische Schriften I,4. Der Existentialismus ist ein Humanismus. Materialismus und Revolution. Übers. v. W. Böenkamp, Reinbek bei Hamburg 1994 (Rowohlt), 117-155.
- Schiller, F.: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. Text,

- Materialien, Kommentar v. W. Düsing, München 1981 (Hanser).
- Schopenhauer, A.: Die Welt als Wille und Vorstellung. 2 Bde. Berlin und Wien 1924 (Tillinger).
- Schweitzer, A.: Die Entstehung der Ehrfurcht vor dem Leben und ihre Bedeutung für unsere Kultur, in: ders.: Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten. Hg. v. H.W. Bähr, München ⁶1991 (Beck), 13-31.
- Seneca, L.A.: An Lucilius. Briefe über Ethik 70-124, in: ders.: Philosophische Schriften Bd. 4. Hg., übers., eingel. u. mit Anm. v. M. Rosenbaum. Lat.-dt., Darmstadt 1984 (Wiss. Buchgesellschaft).
- Sløk, J.: Christentum mit Leidenschaft. Ein Weg-Weiser zur Gedankenwelt Søren Kierkegaards, München 1990 (Kaiser).
- Sloterdijk, P.: Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus, Frankfurt a.M. 1999 (Suhrkamp).
- Spinoza, B.: Ethik. Aus dem Lateinischen von J. Stern. Hg. von H. Seidel, Köln ³1987 (Röderberg).
- Strasser, S.: Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Lévinas' Philosophie, Den Haag 1978 (Nijhoff).
- Waldenfels, B.: Phänomenologie in Frankreich, Frankfurt a.M. 1983 (Suhrkamp).
- Waldenfels, B.: Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie, in: ders. u.a. (Hgg.): Der Anspruch des Anderen. Perspektiven einer phänomenologischen Ethik, München 1998 (Fink), 35-50.
- Wils, J.-P.: Anmerkungen zur Wiederkehr der Anthropologie, in: ders. (Hg.): Anthropologie und Ethik. Biologische, sozialwissenschaftliche und philosophische Überlegungen, Tübingen und Basel 1997 (Francke), 9-40.
- Wirzba, N.: Teaching as a propaedeutic to religion: The contribution of Lévinas and Kierkegaard, in: International Journal for Philosophy of Religion 39 (1996), 77-94.
- Wyschogrod, M.: Gott – ein Gott der Erlösung, in: M. Brocke/H. Jochum (Hgg.): Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust, Gütersloh 1982 (Kaiser), 178-194.