

Der „Humanismus des anderen Menschen“: eine Einführung in das Denken von Emmanuel Levinas

VON JOSEF REITER

Die folgenden Ausführungen greifen einige Aspekte auf, in denen sich die phänomenologische Prägnanz, die nicht-systematische Kohärenz und die dezidiert metaphysische Qualität des Levinas'schen Denkens eindringlich verdichten. Levinas' Person und Werk¹ sind in Deutschland immer noch wenig bekannt, erst seit einigen Jahren setzt hierzulande eine noch zögernd-verhaltene Rezeption mit kritischer Würdigung – darunter auch die Verleihung des Karl-Jaspers-Preises 1983 – ein²; dies ganz im Gegensatz zum entsprechenden Befund in Frankreich, Belgien und Holland, aber auch im angelsächsischen, italienischen, spanischen und selbst im serbokroatischen Sprachraum³. Diese Sachlage soll in der folgenden Darlegung durch Begrenzung auf wenige grundsätzliche Linien wie durch Beschränkung der nötigen Bezugnahmen vornehmlich auf Levinas' größere Werke berücksichtigt werden. Dabei verdankt sich die unmittlere Leitlinie meiner Überlegungen dem Titel einer Schrift von Levinas selber⁴. Über die dort aufgegriffenen Problemfelder hinaus

¹ E. Levinas, geb. 1906 in Kaunas/Litauen; aufgewachsen in einer Atmosphäre jüdischer Frömmigkeit und talmudischer Gelehrsamkeit, geprägt von der Bibel ebenso wie von der großen klassischen russischen Literatur; ab 1923 Studium in Straßburg, Freiburg i. Br., Paris; 1931 französische Staatsbürgerschaft; Kriegsdienst, Kriegsgefangenschaft, Befreiung; Professor für Philosophie an der Ecole Normale Orientale Israélite in Paris (1946/64), an den Universitäten Poitiers (1964/67), Paris-Nanterre (1967/73), Paris-Sorbonne (ab 1973 bis zur Emeritierung 1976). – Veröffentlichungen (Auswahl): *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (Paris 1930; ⁴1978); *De l'existence à l'existant* (Paris 1947, ²1978); *Le Temps et L'Autre* (Paris 1947 bzw. Montpellier 1979); *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Paris 1949, ³1974); *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (Den Haag 1961, ⁷1980); *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme* (Paris 1963, ²1976); *Quatre lectures talmudiques* (Paris 1968, ²1976); *Humanisme de l'autre homme* (Montpellier 1972); *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Den Haag 1974); *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris 1982). *Ethique et Infini* (Paris 1982).

² In deutscher Sprache liegen (neben einigen kleineren Artikeln vor: *Levinas, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Übers. und eingel. von W. N. Krewani (Freiburg 1983), 355 S.; *Gott und die Philosophie*, in: B. Casper (Hrsg.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge* (Freiburg 1981), 81–123. Die Übersetzung der Hauptwerke „*Totalité et Infini*“ und „*Autrement qu'être*“ ist in Vorbereitung. – Vgl. dazu insg.: *St. Strasser*, *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in E. Levinas' Philosophie* (Den Haag 1978); *H. Treziak*, *Die konkrete Intentionalität der Exteriorität. Untersuchungen zur Apriori-Struktur der Intersubjektivität nach Levinas* (Diss., Universität München 1976).

³ Vgl. dazu insg. *R. Burggraeve*, *Emmanuel Levinas* (Institut für Philosophie der Universität Löwen/Belgien 1981); die hier gebotene Bibliographie (61–154) nennt für die Jahre 1929 bis 1981 allein 813 Nummern.

⁴ *Levinas, Humanisme*.

glaube ich jedoch, mit dem Ausdruck „Humanismus des anderen Menschen“ das Levinas'sche Gesamtanliegen hinsichtlich seiner originären Erfahrung wie seines gestalterischen Impulses zutreffend kennzeichnen zu können: dies freilich in der gebotenen Kürze nur der genuinen Tendenz und nicht der Fülle hier einschlägiger inhaltlich-detaillierter Aufweise nach.

I. Problemaufriß: der „Humanismus des anderen Menschen“ jenseits von klassischem Humanismus und modernem Anti-Humanismus

Die Krise des Humanismus, so betont Levinas, ist in unserer Epoche unübersehbar geworden. Er meint dabei mit „Humanismus“ nicht an antiken Leitvorstellungen sich mehr oder minder stark orientierende spezielle Strömungen und Zeitläufte; vielmehr geht es grundlegender, in Anlehnung an den unmittelbaren Wortsinn, um die ambivalente Fragwürdigkeit des „homme-principe“⁵, d. h. um Tragfähigkeit oder Brüchigkeit einer theoretischen und/oder praktischen Selbstausslegung des Menschen als Bestimmungsprinzip überhaupt. Es handelt sich also um das auf Autonomie basierte – insbesondere in der Neuzeit sich artikulierende und bewußt reflektierende, aber keineswegs der Grundstruktur nach auf diese Epoche beschränkte – Selbstverständnis des Menschen zusammen mit seinem entsprechenden Seins- und Weltverständnis sowie der daraus sich speisenden Ausrichtung seines Verhaltens.

Doch dieser Anspruch muß in der Gegenwart, obwohl doch die materiellen Voraussetzungen und technisch-funktionalen Befähigungen in hohem Maße gegeben sind, seine Hohlheit und Wirkungslosigkeit ernüchtert zur Kenntnis nehmen. Nicht nur das Scheitern, sondern mehr noch das häufig geradezu sinnwidrige und selbstzerstörerische Umschlagen weitgespannter Unternehmungen belegen auf der Ebene der Politik wie der Technik die „Inkonsistenz“ des Menschen, der zum Spielzeug seiner eigenen Werke geworden ist. Nicht zuletzt stellen die unzähligen Toten der Kriege und die Opfer der Ausrottungslager in anthropologischer Sicht eine fatale Bestätigung für die Idee eines „Todes ohne jedwedes Nachher“ dar, die ihrerseits das Leitmotiv eines ansonsten vielköpfigen modernen Anti-Humanismus bildet. Und dieser hat recht: das Bemühen um eine Wiedereinsetzung des animal rationale in eine privilegierte Stellung im Kosmos, als dessen Herrschafts- und Integrationsfigur, ist bei diesem geschichtlichen Befund im günstigsten Fall als illusorisch und tragikomisch zu bewerten⁶.

Diese Kunde ist nicht neu, wie auch Levinas weiß. Doch gerade hier setzt das Anliegen des „Humanismus des anderen Menschen“ ein, der

⁵ Ebd. 73.

⁶ Vgl. ebd. 67.

nicht „zwischen“ tragikomischer Selbstbehauptung oder gespielt-forscher Selbstaufgabe des Menschen vermitteln, sondern „jenseits“ dieser Alternative den einzig gangbaren Ausweg eröffnen will⁷. Levinas nennt seine diesbezüglichen Überlegungen mit Absicht und vollem Hintersinn eine „unzeitgemäße Betrachtung“ (*considération inactuelle*): dies nicht, weil möglicher- oder unvermeidlicherweise Überholtes, längst Abgetanes vorgebracht werde und auch nicht aus wie immer motivierter Nichtbeachtung vorherrschender Meinungen oder aus pseudo-intellektueller Koketterie mit sich selbst. Das „Un“-zeitgemäße und „In“-aktuelle gewinnt seine Bedeutung nicht einfach in Opposition zum Aktuellen oder gar als dessen Negation, wohl aber aus entschiedener Andersheit im Verhältnis zum Aktuellen⁸. Dessen Aktualität bemißt sich nicht nach Kategorien und Wertungen des Erlebens und des vordergründigen privaten oder öffentlichen Interesses, sondern nach jenen Maßstäben und deren Konsequenzen, die im abendländischen Philosophieren bereits anfänglich mit einem spezifischen Verständnis vom Vorrang der Wirklichkeit vor der Möglichkeit gesetzt wurden. Das Unzeitige und Unzeitgemäße (*intempestif*), zu dem Levinas gegenüber einer solchen Philosophie des Seins, des Aktes, des Bewußtseins, des Subjekts, der Freiheit, kurz der Identität durchstoßen will, erweist sich als die dort vergessene, verdrängte, „aufgehobene“ Andersheit des Anderen. So zeichnen sich – in Zielsetzung und Abgrenzung – erste Konturen des erstrebten „Humanismus des anderen Menschen“ ab, zugleich wird aber damit deutlich, daß auch in einer Einführung in diesen Humanismus – gerade umwillen seiner Konkretheit und Tiefendimension – auf für gewöhnlich als abstrakt angesehene Gedankengänge nicht verzichtet werden kann.

Die weitere thematisch orientierte Darlegung soll sich in fünf Argumentationsschritten, besser: Argumentationsfeldern vollziehen; denn das Levinas'sche Denken stellt sich selbst unter die Anforderung von Kohärenz und Stimmigkeit, entzieht sich aber jedweder linearen Re-konstruktion im Sinne fortschreitender Begründung. Einführung kann deshalb hier nur bedeuten, den Leser selbst sich etwas im „aporetischen Ganzen des Levinas'schen Denkens und seines Anspruchs“ (B. Casper) umsehen und umwenden zu lassen, um den darin sich vollziehenden charakteristischen „Einstellungswandel“ (Husserl) kritisch erfahrbar zu machen.

⁷ Vgl. ebd. 67, 81, 99.

⁸ Vgl. ebd. 11: „L'inactuel signifie, ici, l'autre de l'actuel ...; l'autre de ce qu'on est convenu d'appeler dans la haute tradition de l'Occident, être-en-acte ...; l'autre de l'être-en-acte, mais aussi de sa cohorte de virtualités qui sont des puissances; l'autre de l'être, de l'esse de l'être, de la geste de l'être, l'autre du *pleinement être* – pleinement à en déborder! – que le terme *en acte* énonce; l'autre de l'être en soi – l'intempestif qui interrompt la synthèse des présents constituant du temps mémorable.“

II. Ansatz und Abschied: Levinas' Verhältnis zur philosophischen Tradition in konstatierender und eruiender Perspektive

Levinas reiht sich in eine große philosophische Tradition ein mit seinem energisch durchgehaltenen Bemühen um eine authentische Metaphysik. Sie findet ihre begrifflich klarste, freilich noch akzentuiert als Gegenentwurf konzipierte Artikulation in dem Werk „Totalité et Infini“ mit der scharfen Scheidung der Idee des Unendlichen von der Idee der Totalität und unter Betonung des philosophischen Primats der Idee des Unendlichen⁹. Unter bewußtem Verzicht auf induktiv und deduktiv basierte Systemkonstruktionen soll in vielfältigen und immer wieder vertieften Phänomenanalysen das Wirkliche als Wirkliches – d. h. in einer unverfälschten Manifestation „καθ' αὐτό“¹⁰ zur Sprache kommen.

Insofern knüpft diese Metaphysik zunächst einmal unmittelbar an die phänomenologische Intention und damit insgesamt an das seit den Tagen der Griechen fürs Philosophieren unverzichtbare Bemühen um Überwindung der die Wahrheit und Wirklichkeit des Seienden verstellenden Nativität an: mag diese sich in ihrer vorkritisch-alltäglichen „Unschuldform“ einer distanzunfähigen (vermeintlichen) Unmittelbarkeit präsentieren oder sich in jener aufgeklärten Pose gefallen, die sich auf den gekonnt-artistischen Umgang mit Begriffen versteht und dennoch nur die Kehrseite einer begriffsunfähigen Borniertheit darstellt. Doch auch im Blick auf gehaltliche Problemstellungen ließe sich unschwer die Einbindung des Levinas'schen Denkens in Geschichte und Gegenwart des philosophischen Einsatzes aufzeigen: in der Spanne von Heraklit und Parmenides über Plato, Descartes, Pascal, Malebranche, Kant und Hegel bis zu Husserl und Heidegger und unter Einbezug jüdischer Traditionsströme¹¹. Levinas hat solche Rück- und Querverdanktheiten nie geleugnet: und doch hieße es Eigenart und darin liegende Herausforderung seines Anliegens verkennen, wollte man dieses nur auf dem Boden und aus der Perspektive der Tradition kritisch würdigen. In und mit der Tradition anheben, in und aus ihr heraus leben und denken, bedeutet für Levinas gerade auch über sie hinaus und (weil dies nicht einfach in ihrer Verlän-

⁹ *Levinas*, *Totalité XIV*: das Buch will „raconter comment l'infini se produit dans la relation du Même avec l'Autre et comment, indépassable, le particulier et le personnel magnétisent en quelque façon le champ même où cette production de l'infini se joue.“

¹⁰ Ebd. 46 f.

¹¹ Auf eine differenzierte Erörterung der hier hereinspielenden Denkansätze wird bewußt verzichtet, da sie – zumal unter Einbeziehung der Frage nach der jeweils angemessenen Interpretation – weit über den vorgegebenen Rahmen hinausführen müßte. Diese Unterlassung kann sich zudem auf Levinas selber berufen: je intensiver er sich – positiv oder negativ – auf eine überkommene Problemstellung einläßt, desto weniger kümmert er sich um explizit-korrekte Belege und Zitate. Stellvertretend dafür mag seine Bemerkung über Franz Rosenzweig stehen, dem er wohl seine Grundintention hinsichtlich der Idee des Unendlichen in Gegenstellung zur Idee der Totalität verdankt: er sei „trop souvent présent dans ce livre pour être cité“ (*Levinas*, *Totalité XVI*.)

gerung geschieht) gegen sie zu denken: nicht um irgendwelcher Profilierung und Selbstbefriedigung willen, sondern um für das Gewahren der „metaphysischen Beziehung“ in der Begegnung Desselben (le Même) mit dem Anderen (l'Autre) empfänglich und für den Versuch ihrer Beschreibung befähigt zu werden. Nach Levinas hat es uns unbedingt um das Seiende zu gehen gegen seine „schlechte“ Enteignung ins anonym-unbedingte Sein hinein: hier liegt für ihn in äußerster Konsequenz der Differenzpunkt zu Husserl und Heidegger sowie zu aller Transzendentalphilosophie und Ontologie. Das Einzelne bedarf in seiner Eigenheit und Einmaligkeit der Möglichkeit unsererseits, gerade im strengen Phänomenologisieren auch „jenseits der Phänomenologie auf Abenteuer zu gehen“¹²: gegen den nivellierenden Zugriff des logisch-ontologischen Ganzen, das innerhalb seiner abstrakten Sich-selbst-Gleichheit dem Existierenden jede Eigenwertigkeit von vorneherein und für alle Zukunft (und damit seine Zukunft) abspricht und es auf den Status von Modus und Episode im Verhältnis zum entweder schon immer gewesenem oder immer noch ausstehenden Wirklichsein herabwürdigt.

Hier hat Metaphysik im Levinas'schen Verständnis unerbittlich den Trennungsstrich zu ziehen und unwiderruflich Abschied zu nehmen von vertrauten Denkanstrengungen gleichen Namens im traditionellen, d. h. abendländischen Philosophieren¹³. Für Levinas steht dieses – unbeschadet der Spannbreite seiner Ausprägungen und der Intensität seiner Vollzüge – theoretisch und praktisch unter der Herrschaft des Begriffs der alles zusammen- und in sich beschließenden Totalität, unter der Direktive eines in vorgeblicher ontologischer Neutralität sich wahrhaft als „interesse“ auslegenden „esse“¹⁴. In dieser Totalität – auf dem Weg z. B. des Besitzens, der Arbeit, der vorstellenden Vergegenwärtigung – kulminiert der absolute Sieg des absoluten Horizontes über das in ihm Erscheinende und Existierende, er markiert die maßgebende Letztinstanz für die Konstitution von Sein und Sinn. Erst im und durch den universalen Kontext wird der Text zum Text; d. h. lesbar und verstehbar. In diesem übergreifend-allgemeinen Seins- und Sinnuniversum korreliert der partizipativen Seinsermächtigung die Subjektleistung der vorstellenden Intentionalität: der Seinssinn alles Erscheinenden reduziert sich auf seine Objektivität, d. h. auf sein Erscheinen(können) für ein Subjekt, das allererst und allein dadurch seine Selbsterleistung zu vollbringen vermag. Dank dieser „na-

¹² Levinas, *Autrement qu'être* 231.

¹³ Der Ausdruck „Metaphysik“ tritt – wohl nicht zuletzt wegen der naheliegenden assoziativen Fehlleitungen – vor allem seit „*Autrement qu'être*“ zurück zugunsten der Rede vom „Antlitz“ (*visage*) des Anderen (und sonstigen vielfältigen Umschreibungen). Diese durchaus bedeutsame Neuakzentuierung bedeutet jedoch keinen Bruch im Verhältnis zur anfänglichen Intention. – Vgl. dazu den Abschnitt „Die Philosophie und die Idee des Unendlichen“ in: Levinas, *Spur* 185–208.

¹⁴ Levinas, *Totalité X* bzw. Levinas, *Autrement qu'être* 4 ff.

türlichen Egozentrik“, d. h. dank praktizierter Immanenz, gewinnt das Ich Bestand (hypostase, stance) und Autonomie.

Dieser Selbstgewinnungsprozeß des autonomen Subjekts stellt – dies sei gegen ein voreilig-fatales Mißverständnis betont – eine wirkliche und gerade im Blick auf die metaphysische Beziehung notwendige Leistung dar: als ein erstes Zerbrechen (rupture, brisure) der anonymen Totalität des „il y a“, des „Es gibt“ (das nicht im Heidegger'schen Sinne verstanden werden darf) als der immanent geschlossenen Vorhandenheit einer „Existenz ohne Existierendes“; aus ihr heben sich durch Abscheidung und Trennung (séparation) bewußte und autonome Subjektzentren heraus, die freilich – in all ihrer Widerständigkeit und Widersprüchlichkeit – unter dem Gesetz der Totalität überhaupt verbleiben. Denn nur kraft seines Status als Subjektivität überhaupt wird das sich selbst setzende und verbeständigende Subjekt zur nicht mehr hintergehbaren Voraussetzung von Intelligibilität und Kommunikabilität; die ursprünglich-seinshafte intersubjektive Verfaßtheit erlaubt und verlangt den Ansatz bei Evidenz (und dem damit vorgezeichneten Möglichkeitsraum) und den Anspruch auf Freiheit im Sinne der Selbstursprünglichkeit. Deshalb kann sich Erkennen nur in der Adäquation von Erkennendem und Erkanntem vollenden als Implikat des Vorrangs des Seins vor dem Seienden, des Denkens vor dem in ihm Gedachten. Mit anderen Worten: die Herrschaft der Totalität – sie mag unter verschiedenartigen Benennungen des „größten Ganzen“ wie Sein, Natur, Geschichte, numinose Göttlichkeit etc. angezielt sein – prägt sich in ihrem Vollzug stets als Ontologie im Sinne der „ersten Philosophie“ aus, als strenges Begründungsdenken, das mit dem angezielten Anfang „prinzipiell“ auch über jedes mögliche Resultat verfügt.

Der tiefere Grund, weshalb Levinas dem Totalitätsdenken und seiner theoretischen Selbsterschließungsform in Gestalt der Ontologie so entschieden und kompromißlos eine – folglich nicht-totalisierende und nicht-ontologisierende – Metaphysik der Beziehung mit dem Unendlichen entgegenstellen will, liegt darin, daß die Welt der Totalität wirkliches Transzendieren, damit wirkliches Zeitgeschehen und wirkliche Andersheit nicht kennen und anerkennen kann. Der Selbstwiderspruch der „klassischen“ Konzeption von Transzendenz, die dem Subjekt die Transzendenzbewegung „erspart“¹⁵, charakterisiert nach Levinas die Ebene eines grundsätzlichen, „klassischen“ Humanismus, d. h. des „Humanismus des Ich“ als des Humanismus der sich selbst behauptenden (und behaupten müßenden) autonomen Subjekte. Aber einer in Nöten

¹⁵ Vgl. Levinas, *Totalité* 251: „Le sujet qui transcende s'emporte dans sa transcendance. Il ne se transcende pas. Si, au lieu de se réduire à un changement des propriétés, de climat ou de niveau, la transcendance engageait l'identité même du sujet, nous assisterions à la mort de sa substance.“ Vgl. ebd. 269.

und Verwiesenheiten auf anderes verstrickten Egozentrik eignet notwendig eine Eroberungshaltung: für eine Vielheit „allergischer Egoismen“ stellt der Krieg, die Gegensetzung und Auseinandersetzung, den normalen ontologischen Status dar. Weil aber eine „zänkische und imperialistische Subjektivität“ in Konsequenz ihres Wollens sich selbst in Gefahr bringt, wird die grundständige „allergische Intoleranz“ sehr wohl – man denke an die Institution des Staates! – in ein wechselseitig aufeinander abgestimmtes Nebeneinander freier Subjekte transformiert. Wird damit nicht der Andere anerkannt in – mehr oder minder – freier Selbstüberbietung der Subjekte, der Krieg also durch einen Friedensschluß beendet? Doch für Levinas wird damit der „heiße“ Krieg nur oberflächlich überdeckt durch kalkulierte „Pausen“ zwischen den Kriegen, in der ein jeder nur auf seine Chance wartet. Natürlich wäre es zu begrüßen, wenn wir uns wenigstens an den Maximen eines vernünftig abwägenden Humanismus des Ich orientieren und auf der Stufe einer überaus ehrenwerten Kaufmannsmoral an dem Grundsatz des „Do, ut des!“ ausrichten würden. Doch ein dank des jeweiligen Vorteils installiertes Gleichgewicht bleibt nicht nur instabil, sondern schlägt kraft der Logik des Interesses – wie Alltagserfahrung und Menschheitsgeschichte leidvoll belegen – mit geradezu tödlicher Sicherheit in Übermächtigungsversuche um¹⁶.

III. Transzendenz als ethische Krisis: die kopernikanische Wende wider das totalisierende Seinsdenken

Es wäre nun logisch absurd und dem Phänomenbefund widersprechend, dem Bereich der Totalität jedwedes Geschehen des Transzendierens, der Zeit, des Bezugs auf anderes rundweg absprechen zu wollen. Aber deren Impetus kann sich im allein maßgeblichen Horizont des Ganzen nur in der spezifischen Monostruktur einer universal geltenden Reflexivität umsetzen: ein so geprägtes Transzendieren verläuft zwar durchaus in der Erstreckungsdimension eines kontinuierlichen Zeitraumes, aber als beständige Intensivierung autonomen Bei-sich-seins, als Selbstartikulation eben dieses Identitätsvollzugs und somit ohne echte Zeitigung, denn als bloßes „Medium“ dieses Vollendungsprozesses trägt die Zeit als Zeit zur in sich unzeitlichen Vollendungsgestalt nichts bei.

Das damit Gemeinte exemplifiziert und (!) verallgemeinert Levinas wie folgt: in der Ontologie der (sich auf die unpersönliche Vernunft von Subjektivität überhaupt hin vermittelnden) Subjektivität erfolgt die Totalisierung – trotz gewisser Binnendifferenzierungen – allein im Modus der „Historie der Historiographen“, d. h. in der sich ins Endlose verschieben-

¹⁶ Vgl. Levinas, *Autrement qu'êre* 4 ff: z. B. „Mais cette paix raisonnable, patience et longueur de temps, est calcul, médiation et politique ... La transcendance est factice et la paix instable.“

den Perspektive der jeweils „Überlebenden“¹⁷. Denn die strikte Kontinuität einer „allgemeinen Zeit“ läßt dem wirklich selbständigen Seienden keine Chance gegenüber dem Sein, weil dies in der Sicht absoluter Teleo-logik auf die Sprengung des allein sinngebenden Kontextes, somit auf (per Voraussetzung nicht mögliche) Absurdität hinauslaufen müßte. Diese „Zeit des Einen“ vermag sich weder zur „Zeit des Ich“ noch zur „Zeit des Anderen“ auszudifferenzieren. Untrüglichstes Zeichen für diese Kastration des Transzendierens und der Zeit ist das Schicksal, das dem Anderen in seiner Andersheit im Rahmen der Totalität „zudedacht“ ist: denn letztere lebt von der Nivellierung und Ausschaltung des Anderen und auf sie hin. Im Blick auf den universal übersetzten Selbstsicherungswillen gegen alles Andere und möglichst ohne alles Andere kennzeichnet Levinas deshalb die sich als „erste Philosophie“ setzende Ontologie als eine Philosophie der „Macht“ und folglich der „Ungerechtigkeit“¹⁸. Die gesamte abendländische Geschichte sei von Eroberern und Siegern geschrieben; unsere Philosophie, insbesondere in Gestalt der Geschichtsphilosophie und der sie fundierenden Ontologie, sei der begrifflich ausformulierte Reflex darauf, d. h. die theoretische Selbstrechtfertigung im Stile des Humanismus eines stolzen, hochmütigen Ich, das – ganz logisch! – die Verfolgten, Unterlegenen, Geopferten vergift. Die Ethik kommt dann allemal erst post festum: sie kann nichts mehr ausrichten, weil schon alles angerichtet ist. Gegen die einer solchen Wertung – explizit oder implizit – zugrundeliegende Levinas'sche Kritik der Intentionalität als Fundamentalstruktur des Seins und Erkennens sowie das damit verbundene Verständnis von Wahrheit, Normativität, Objektivität etc. mag sich mancher Widerspruch erheben. Hier sei nur betont, daß uns Levinas mit seiner diesbezüglichen Skepsis nicht blinden Trieben und physisch-sozialen Determinismen, d. h. letztlich einem schillernden Irrationalismus überantworten, sondern ganz im Gegenteil zu tragfähiger Rationalität durchstoßen lassen will. Seine Metaphysik wird deshalb nicht einfach „gegen“ Totalität (und damit „gegen“ Sein, Logik, Theorie, Geschichte etc.) entworfen – die negative Rückbindung an den gleichen tragenden Boden unter dem gleichen maßgebenden Horizont wäre prinzipiell nicht durchbrochen! –, sondern sie konstituiert sich „jenseits“ (au-delà) von aller Totalität, d. h. von der Exteriorität des Seienden her. Damit benennt Levinas nicht eine nachträgliche Qualifizierung von Gnaden des denkend-handelnd anerkennenden Subjekts – dann wäre Seiendes notwendig und endgültig nur „Objekt“ und nichts weiter! –, sondern die nicht auf irgendwelche Konstitutionsleistungen der Subjektivität re-

¹⁷ Vgl. *Levinas*, Totalité 26: Die Totalität „repose sur l'affirmation et sur la conviction que l'ordre chronologique de l'histoire des historiens, dessine la trame de l'être en soi, analogue à la nature. Le temps de l'histoire universelle demeure comme le fond ontologique où les existences particulières se perdent, se comptent et où se résument, au moins, leurs essences.“

¹⁸ Vgl. ebd. 16f.

duzierbare Andersheit des Anderen, seine trans-phänomenale Uner-schöpflichkeit¹⁹.

Doch eine solche Provokation kann die Totalität in ihrer prinzipiell transparenten Immanenz nicht aushalten und deshalb erst gar nicht zu-lassen. Sie „bereinigt“ das „scandalon“ widerständiger Exteriorität auf dem Weg aktualisierter Intentionalität: denn der und das „gedachte“ An-dere ist Andersheit im Medium der Allgemeinheit, dem Anderen wird in solcher ontologisch-gnoseologischer Konstellation im Maße seines Er-kanntwerdens die An-erkennung als Anderer und als Anderes versagt²⁰. Der intendierte, thematisierte, auf den Begriff gebrachte Andere läßt als der „ausgesprochene“ Andere den wirklichen, d. h. ansprechenden oder angesprochenen Anderen nicht (oder nicht mehr) zu Worte kommen. Alle unverwechselbare Eigenheit wird als letztlich belanglos und bedeutungslos „prädikativ“ ausgeschaltet und erledigt: die Möglichkeit einer „Bedeutung ohne Kontext“²¹, d. h. ohne subjektzentrierte apriorische Vorwegverfügung, läßt sich in der Tat gemäß der rigoros-universalen Logik der Totalität schlicht nicht konzipieren²².

Den Ausweg aus dem System totalitär in sich geschlossener Subjektivität und damit den Weg zum Kern wirklichen Menschseins zu weisen, vermag nach Levinas nur eine Metaphysik, die die Ontologisierung des Menschlichen in einer geradezu „kopernikanischen Wende“ wider alles totalisierende Seinsdenken durchbricht: dies geschieht als ethische Krisis des bisher sich autonom dünkenden Subjekts in der Begegnung mit dem Anderen²³.

Damit grenzt Levinas zunächst einmal sein Verständnis von Transzen-denzenz negativ ab gegen eine Auslegung von der Alternative des gängigen Begriffspaars Transzendenz-Immanenz her, deren anti-thetisch ver-klammerte Pole konkurrierend innerhalb derselben Totalität hängen und letztendlich als „Extreme“ miteinander „identisch“ werden. Deshalb stel-len eine von daher entworfene „Philosophie der Immanenz“ und eine vordergründig gegenakzentuierte „Philosophie der Transzendenz“ nur theoretische Spielarten einer selben Totalität dar, deren höchstes Ziel im reinen Bei-sich-sein ohne jede störende Andersheit liegt²⁴. Die alterna-

¹⁹ Vgl. ebd. 266 f.: „L'être est extériorité“.

²⁰ Vgl. ebd. 16: „La relation avec l'être, qui se joue comme ontologie consiste à neutraliser l'étant pour le comprendre ou pour le saisir. Elle n'est donc pas une relation avec l'autre comme tel, mais la réduction de l'Autre au Même.“

²¹ Vgl. ebd. XII.

²² Vgl. Levinas, *Humanisme* 13: Wo – wie im klassischen Humanismus – gilt: „Le sujet laisse être l'être“, geschieht gewiß eine Manifestation des Subjekts im Selbstverhältnis: „Mais il n'a aucune vie signifiante en dehors de la vérité qu'il sent et où il se montre. Le reste de l'humain lui reste étranger.“

²³ Levinas stellt – vgl. ebd. 82 – dies als die entscheidende Aufgabe: „trouver un sens à l'humain sans le mesurer par l'ontologie, sans savoir et sans se demander, „qu'en est-il de ...“, en dehors de la mortalité et de l'immortalité, la révolution copernicienne est peut-être cela.“

²⁴ Die Gestalt des Odysseus wird deshalb für Levinas – vgl. ebd. 40 – zum Symbol für eine

tive Aufhebung des „Autre“ im „Même“ und umgekehrt läßt sich nicht durch Summierung, Konfundierung oder dialektische Vermittlung auf Metaphysik hin „verlängern“, denn diese setzt bei der Beziehung Dessenben mit dem Anderen unter strikter Wahrung von beider Selbständigkeit an. Weil das mit der Metapher „au-delà“ Angesagte sich weder von der Selbstheit des Subjektes her definiert noch einem Mangel unseres Wahrnehmungsvermögens entstammt, erlaubt es in einem vollen und radikalen Sinne von Zeit, Andersheit und Transzendenz zu reden: als Gang ins Ungesicherte, zum wirklich Neuen, ins „absolute“ Abenteuer²⁵. Nicht um den Absturz in einen sich heroisch gebenden Irrationalismus geht es, sondern um das ernsthaft-nüchterne Bemühen, den teleo-logischen Kurzschluß des Getrennten und Fernen auszuschließen.

Im Blick auf die hier verhandelte Sache heißt dies, daß Zeit anderes ist als die „Schlacke“ von „objektiven“ Naturprozessen oder „subjektiven“ Aktivierungsvorgängen, daß ihre Dimensionen mehr und anderes sind als „psychologisch“ und „historisch“ auf der Ebene des Individuums und des Kollektivs bedingte perspektivische Modifikationen des ontologisch Einen und Selben, als bloße Schattierungen der einen „absoluten Synopse“ eines sich in Aktualität und Identität zu seiner höchsten Reinheit erhebenden Selbstbewußtseins. Ganz im Gegenteil vollzieht sich Zeit im Levinas'schen Verständnis nicht als Flucht aus zeit-verhaftetem Diesseits in ein zeit-loses Jenseits am Ende und als Ende aller Zeit. Vielmehr geschieht Transzendieren als Zeit im Maße des Ganges zum Anderen, ohne daß sich die Zeit in ihm als „End-Ziel“ verläuft, also an ihm und in ihm endet und verendet²⁶. Sie stellt aber auch nicht die „Dehnungsform“ einer apriorisch-subjektiven Konstitution von Weltordnung dar, in der die Andersheit nur die noch nicht voll eingeholte Selbstheit meint, die – wenn ich zur Veranschaulichung ein Augustinuswort konterkarieren darf – unruhig, d. h. not-gedrungen noch zeitlich agierend ist, bis sie beruhigt in sich ruht, bis sie in vollem „Einvernehmen“ mit dem Anderen diesen eben dadurch auf den Status eines verschwindenden Moments im Selbstgewinnungsprozeß einer Subjektivität zurückgeführt hat, die sich zum Zwecke der Selbstaulegung die Welt des Anderen und den Anderen vorlegt. Mit Nachdruck wird von Levinas ein Verständnis von Zeit und Andersheit in

Weise des Philosophierens, in der sich manifestiere „le refus d'engagement dans l'Autre, l'attente préférée à l'action, l'indifférence à l'égard des autres, allergie universelle de la première enfance des philosophes. L'itinéraire de la philosophie reste celui d'Ulysse dont l'aventure dans le monde n'a été qu'un retour à son île natale – une complaisance dans le Même, une méconnaissance de l'Autre.“ – Vgl. dazu auch *Levinas*, *Difficile liberté* 22.

²⁵ Transzendenz besteht darin, „à aller là où aucune pensée éclairante – c'est à dire panoramique – ne précède pas, à aller sans savoir où“, heißt also sich einlassen auf das Wagnis einer „aventure absolue, dans une imprudence primordiale“, *Levinas*, *Totalité* 282.

²⁶ Vgl. ebd. 247: „La transcendance est temps et va vers Autrui. Mais Autrui n'est pas terme; il n'arrête pas le mouvement du Désir. L'autre que le Désir désire, est encore Désire, la transcendance transcende vers celui qui transcende ...“

der bloßen Verlängerung der Subjektivität abgewiesen, d. h. im Sinne purer Zeitweiligkeit einer Formbestimmung in „äußerster“ Identität.

Aufgrund des „ursprünglichen“ Zusammenhangs von Transzendenz und Zeit werden wir deshalb im Ereignis der Begegnung mit dem Anderen hinsichtlich unserer angemessenen Selbstursprünglichkeit und unserer „archäologischen“ Interpretationsmuster und Erklärungsstrategien „aus dem Sattel gehoben“²⁷, weil in die ethische Krisis unseres Existierens hineingestellt, in unabweisbare Verantwortung eingefordert. Denn diese Begegnung mit dem Anderen in seiner Andersheit bedeutet nicht einfach quantitativen Erfahrungszuwachs oder qualitative Intensivierung neutral-objektiver Welterfahrung auf personal-diskrete Du-Erfahrung hin, sie bietet nicht Beruhigung als (Er-)Lösung aus verunsichernder Fraglichkeit, sondern besagt eine grundstürzende Infragestellung des autonomen Subjekts²⁸.

IV. Die Andersheit des Anderen als Infragestellung der imperialen Subjektivität: der ethische Grund-Riß des Menschen

Echtes Transzendieren – als wirkliches Überschreiten seiner selbst auf Anderes hin – kann nicht auf dem Weg aggressiver Einvernahme oder gespielter Indifferenz geschehen. Für Levinas enthüllt sich deshalb die bleibend unüberbrückbare Kluft der aufeinander Bezogenen als Voraussetzung dafür, daß sich die Nähe des Anderen für mich in die Nicht-indifferenz der Verantwortung für ihn kehrt²⁹, ohne daß der Andere zum „terminus“ meines Transzendierens wird und ohne daß der Horizont und die Intensität meines Anzielens den Maßstab seiner Andersheit vorgeben können, die sich deshalb auch weder in mystisch-ekstatischen Erhebungen noch in phänomenologischen Angängen oder spekulativen Übergriffen einholen läßt. An dieser Widerständigkeit des Anderen in seiner Andersheit – Levinas benennt seine alle einbildende Immanentisierung durchbrechende unmittelbare Gegenwart mit dem Wort „visage“ (Gesicht, Antlitz) als „Ausdruck“ seiner irrepräsentablen Exteriorität – scheitert das Gesetz der Totalität, zerbricht der ihr inhärente Primat der (prinzipiell schon immer vorgegebenen) Antwort vor der (dann nur nachträglichen und somit vorläufigen) Frage³⁰. Der nicht totalisierbare An-

²⁷ Vgl. *Levinas*, *Autrement qu'être* 157, 163 bzw. *Levinas*, *Humanisme* 47.

²⁸ Vgl. ebd. 14: „Il s'agit plutôt de la mise en question de L'Expérience comme source de sens, de la limite de l'aperception transcendante, de la fin de la synchronie et de ses termes réversibles; il s'agit de la non-priorité du Même et, à travers toutes ces limitations, de la fin de l'actualité, comme si l'intempestif venait dériver les concordances de la représentation.“

²⁹ Vgl. ebd.: „Entre l'un que je suis et l'autre dont je réponds, bée une différence sans fond, qui est aussi la non-indifférence de la responsabilité, signifiante de la signification qui est la proximité même du prochain, par laquelle se dessine seulement un fond de communauté entre l'un et l'autre, l'unité du genre humain, redevable à la fraternité des hommes.“

³⁰ Vgl. *Levinas*, *Totalité* 258: „Le visage arrête la totalisation.“

dere stellt mit seiner als „visage“ sich manifestierenden „anarchischen Unmittelbarkeit“³¹ keine Antwort dar im Sinne eines erfüllenden Korrelats meiner Wissens- und Verhaltensintentionen, sondern er wird zur Frage an mich, er stellt mich und meine Berufung auf freie Selbstursprünglichkeit in Frage³².

Doch Levinas geht es nicht um Verneinung der Freiheit oder deren absurde Rückgründung in Unfreiheit, sondern um die „Ortung“ ihres Ursprungs im Begegnungsgeschehen als einem gerade nicht ortbaren Ereignis³³. Demnach ist Freiheit nicht erst da und dann in Bewährung gestellt, vielmehr bin ich allererst dadurch, daß mich der Andere in Frage stellt, in Freiheit und als Freier auf mich gestellt. Damit wird zugleich der Zirkel einer sich von ihrer Selbstursprünglichkeit her rechtfertigenden und letztlich ent-schuldigenden Freiheit aufgesprengt, die sich allererst in der Begegnung ihres Unrechts und ihrer Scham darüber bewußt wird³⁴. Hier wird auch noch die dialogische Interpretation als Angerufenheit, als „Vokativ“, überschritten, weil sie nach Levinas unser Überantwortetsein an den Anderen und unsere Verantwortung für ihn reziprok zu entschärfen droht³⁵. All dies hat mit frömmelnder Pseudodemut oder gar Masochismus nichts zu tun, sondern verweist mich auf den Anderen als den nicht hintergehbaren Ernstfall meiner Freiheit, als ihre – im vollen Sinne des Wortes – ursprüngliche, d. h. sie entspringen lassende Krise: als ethische Vollendung aller nur wissensmäßigen Kritik³⁶.

Weil der Andere als „Gesicht“ mich nicht „neutral-indikativisch“, sondern in der Weise des „Imperativs“ berührt, läßt sich dieses Geschehen nicht thematisieren, d. h. in diesem Fall: sich nicht in philosophischer Denkanstrengung als universaler Grund-Satz artikulieren, soll nicht der Ernst der Begegnung von Freiheit und Freiheit antizipativ heruntergespielt und in der prinzipiellen Grundmöglichkeit eines Freiseins „überhaupt“ nivelliert werden. Die Auslegung als anthropologische Grundkonstante und ein entsprechendes Sich-darauf-berufen müßten unweigerlich wieder in das von Levinas kritisierte Selbstmißverständnis der Ontologie als „erste Philosophie“ zurückfallen lassen. Weil die Verantwortung „älter“ ist als die Freiheit, spricht Levinas – gegen Sartre – nicht von „Verdammung“ zur Freiheit, sondern von unserer Einsetzung in

³¹ Vgl. Levinas, *Autrement qu'être* 115.

³² Vgl. Levinas, *Totalité* 58: „Accueillir Autrui, c'est mettre ma liberté en question.“

³³ Vgl. Levinas, *Humanisme* 15: „L'alterité du prochain, c'est ce creux du non-lieu où, visage, il s'absente déjà sans promesse de retour et de resurrection.“

³⁴ Vgl. Levinas, *Totalité* 12 f.: „L'accueil d'autrui est *ipso facto* la conscience de mon injustice – la honte que la liberté éprouve pour elle-même.“

³⁵ Vgl. Levinas, *De Dieu* 156: Der „Vokativ“ ist „un *bonjour réciproque* et me maintient dans mon ‚pour soi‘. Le vocatif, ce n'est pas assez! L'éthique, c'est lorsque non seulement je ne thématise pas autrui; c'est lorsque autrui m'obsède ou me met en question.“

³⁶ Vgl. Levinas, *Totalité* 13: „La métaphysique, la transcendence, l'accueil de l'Autre par le Même, d'Autrui par Moi, se produit comme mise en question du Même par l'Autre, c'est-à-dire comme l'éthique qui accomplit l'essence critique du savoir.“

Freiheit³⁷. Sie benennt das entscheidende Moment der Konstitution des Menschen als einer sich dem Anruf anderer Freiheit verantwortlich stellenden Freiheit. Sie läßt sich nicht in anthropologisch-ontologische We-sensaussagen oder in trotziges Selbstbehauptungspathos ummünzen, sie ereignet sich vielmehr als an-erkennendes Gewahren des alles ent-scheidenden ethischen Grund-Risses³⁸.

Mit der sprachspielerischen Gegensetzung von (ethisch-pluralem) Grund-Riß und (dogmatisch-totalitärem) Grund-Satz soll des ersteren ambivalente Sinnbreite herausgestellt werden: das Zerreißen, Verletztwerden, Zerbrochenwerden, wobei jedoch in dieser Zerbrochenheit (und als sie) Konturierung und Konstituierung geschieht, freilich ohne sich auf einem ein für allemal geltenden Fundament als Grund-Satz beruhigt einhausen zu können. Eine neue Weise der Re-flexion, eine Um- und Rückbiegung gewohnter Denk- und Verhaltensmuster wird uns unerbitlich abverlangt. Die ethische Integrität des Menschen verlangt gebiete-risch den Einbezug seiner Fragmentarität: nicht als bedauerlichen und möglichst auszumerzenden Mangel, sondern als die einzigartige Chance zur Stiftung einer Gemeinschaft, in der Singularität und Universalität sich nicht gegenseitig ausschließen, sondern steigern³⁹.

Wie aber will Levinas strikte Rationalität zusammen mit individueller Unabhängigkeit aufrechterhalten? Impetus und Imperativ eines „au-delà“ zur Totalität und selbst noch im Verhältnis zu phänomenologisierendem „Vor“-gehen verweisen auf den schmalen Grat zwischen Identifikation und Bezuglosigkeit, wobei dieses „zwischen“ eben „jenseits“ jeder Mischung und „Kon-fusion“ zu bleiben hat und sich deshalb im Gang „über-hinaus“ als Bewegung „durch-hindurch“ strukturiert. Die offene Begegnung mit dem Anderen geschieht im Gegenzug zur Richtung der Intentionalität und des Wollens, sie wird zum Ereignis der Inversion⁴⁰, die bewußtseinsintentionale Ausrichtung auf den und das Andere hin im Ausgang von der Subjektivität und mit dem erklärten Ziel eines „reinen“ Bei-sich-seins (als „Ein-stand“ im Selben) kehrt sich um in die initiative Zuständigkeit des mich ansprechend-beanspruchenden Anderen: ich un-

³⁷ Vgl. ebd. 57: „L'existence en réalité, n'est pas condamnée à la liberté, mais investie, comme liberté. La liberté, n'est pas nue. Philosophe, c'est remonter en deça de la liberté, découvrir l'investiture qui libère la liberté de l'arbitraire.“

³⁸ Vgl. ebd. 247: „L'être se produit comme multiple et scindé en Mème et en Autre. C'est sa structure ultime. Il est société et, par là, il est temps.“

³⁹ Demgegenüber endet – vgl. *Levinas*, Totalité 99 – auf dem Wege der Repräsentation sich konstituierende Intelligibilität notwendig mit der Aufhebung der Gegenüberstellung von Ich und Objekt: „Être intelligible c'est être représenté et, par là-même“; être apriori. Réduire une réalité à son continu pensé, c'est la réduire au Mème“; so notwendig sich deshalb einerseits „la pensée universelle“ nur als „une pensée à la première personne“ vollziehen kann, so konsequent schließt es andererseits die Aufhebung der Beziehungsglieder ein: „La pensée pensante est le lieu où s'accordent, sans contradiction, une identité totale et une réalité qui devait la nier.“

⁴⁰ Vgl. *Levinas*, Autrement qu'être 180 bzw. *Levinas*, Humanisme 14.

terstehe seinem Gericht! Ich werde – nicht nur grammatikalisch! – aus dem Sattel der Nominativposition gehoben und in die Akkusativposition versetzt, in der ich einseitig rechenschaftspflichtig bin. Diese Befugnis des Anderen ergibt sich nicht aus einer von mir gebildeten „Idee“ des Anderen in mir – auf dieser Ebene bleibe ich unangefochtener Gerichtsherr –, sondern aus der irreduziblen, transzendenten Eigenheit des Anderen in seiner Andersheit⁴¹. Dieses Ereignis eröffnet als Einbruch von „außen“ Möglichkeiten und Notwendigkeiten von Verhalten und Perspektiven, die Sinn und Berechtigung nicht aus der Adäquatheit zum Vorstellungshorizont und damit zur Eingepaßtheit in ihn ziehen. Die in der Situation „von Angesicht zu Angesicht“ nicht reduzierbare Andersheit des Anderen ist irgendwelcher Vermittlung weder fähig noch bedürftig⁴².

V. Die ethische Kompetenz des Anderen

Der von Levinas vertretene „Transzendentalismus, der mit dem Ethischen beginnt“⁴³, könnte als bloße reflexionslogische Variante im Rollentausch innerhalb der dialektischen Verspannung von Herr und Knecht in Verdacht geraten: der bisherige, aus welchen Gründen auch immer gefährdete „Herr“ unterwirft sich dem Anderen in einer kalkulierten Demutsgeste „auf Zeit“, um in dieser Warte- und Lauerstellung zur rechten (d. h. „seiner“) Zeit seine Ansprüche erneut durchzusetzen. Freilich wäre zumindest zwischenzeitlich am Zustand realer Versklavung, d. h. der Übermächtigung durch den tyrannischen Anderen, nicht zu deuten.

Doch demgegenüber ergibt sich nach Levinas unbedingte Verantwortung als „Dienst ohne Versklavung“ aus der Transzendenz und Überlegenheit des Anderen im Sinne der Erhabenheit, nicht aus einem „Mehr“ an Macht, der gegenüber faktische Unterlegenheit immerhin graduell vergleichbar bliebe⁴⁴. Deshalb manifestiert der Andere in der Begegnung seine Anspruchsermächtigung nicht als „Imperator“, der bei Gehorsamsverweigerung mit Zwangsmaßnahmen drohen könnte. Vielmehr wird er zum Imperativ des vorbehaltlosen Eintretens des „Einen für den Anderen“⁴⁵ in der Zuwendung zu mir in seiner durch keinerlei Form

⁴¹ Vgl. Levinas, *Autrement qu'être* 195: „Le pour l'autre de la responsabilité pour Autrui ne procède d'aucun engagement libre, d'aucun présent où germerait son origine et où une identité s'identifiant reprendrait souffle.“

⁴² Vgl. Levinas, *Totalité* 23: „L'immédiat est l'interpellation et si l'on peut dire, l'impératif du langage. L'idée du contact ne représente pas le mode originel de l'immédiat. Le contact est déjà thématization et référence à un horizon. L'immédiat, c'est le face-à-face.“ – Vgl. dazu Levinas, *Spur* 115 ff. und 198 ff.

⁴³ Vgl. Levinas, *De Dieu* 143.

⁴⁴ Vgl. Levinas, *Autrement qu'être* 69; vgl. Levinas, *Totalité* 58: „Autrui n'est pas transcendant parce qu'il serait libre comme moi. Sa liberté, au contraire, est une supériorité qui vient de sa transcendance même.“

⁴⁵ Vgl. Levinas, *Humanisme* 14: „l'un-pour-l'autre en tant que l'un-gardiens-de-son-frère, en tant que l'un-responsable-de-l'autre.“

„zurechtgemachten“ Unmittelbarkeit seines Andersseins, d. h. in seiner Nacktheit, deren Bedeutung keinerlei intentionaler Vorgaben bedarf und die die „eigen-artige“ Anziehungskraft und Unausstreichbarkeit der unvermittelten Forderung an mich begründet⁴⁶. Wenn der Andere gerade durch sein hilflos-nacktes Erscheinen alle seins- und bewußtseinsmäßig fundierten Machtstrukturen durchkreuzt, dann hängt die ethische Kompetenz – wie Levinas im Rückgriff auf die alttestamentliche Trias von „Fremdling, Witwe und Waise“ immer wieder mit Nachdruck hervorhebt – mit ihrer phänomenologischen Elendsgestalt zusammen. Gewiß erfahre ich den Anderen zunächst „horizontal“, d. h. im sozialen, kulturellen, physisch-physiognomischen Kontext: doch ihm kommt in der authentischen Begegnung von ihm selbst her eine in diese Welt nicht integrierte Bedeutung zu dank seiner Fremdheit und Elendigkeit⁴⁷. Als der Notleidende und Schutzlose, der weder in seiner empirisch konstatablen Physiognomie noch in seinem „objektiven“ Erkenntnisgehalt aufgeht, wandelt er sich in einen mich betreffenden, für mich geltenden Appell nach Gerechtigkeit, verlangt er die Durchbrechung meines „natürlichen“ theoretisch-praktischen Egoismus zu schenkender Entäußerung hin⁴⁸. Der bisherige Verfügungs- oder zumindest Verteidigungswille verliert irritiert seinen Adressaten „angesichts“ der Forderung, sich dem Anderen zu ergeben, d. h. zur Verfügung zu stellen; dies nicht, weil der Andere auf ontologisch-ontischer Ebene übermächtig wäre, sondern weil wir es zu tun haben „mit etwas absolut *Anderem*; dem Widerstand des Widerstandslosen – dem ethischen Widerstand.“⁴⁹

Dies bedeutet, daß der Andere nicht als Erfüllung eines Bedürfnisses (besoin) der Subjektivität angezielt ist, als „ergänzendes“ und wenigstens zeitweilig befriedigendes Korrelat eines Wesens, das im brauchend-verbrauchenden Aneignen dem eignen Mangel abhelfen will. Doch der Bezug zum radikal Anderen entspringt nicht einer Initiative der Subjektivität – dazu besteht nicht der geringste Anlaß! –, vielmehr erweist er sich als vom gänzlich Anderen selbst gestiftetes und deshalb nie zu sättigendes, weil sich ständig steigerndes Begehren (*désir*) der Subjektivität nach dem

⁴⁶ Vgl. Levinas, *Totalité* 48: „La nudité du visage est dénûment. Reconnaître autrui, c'est donner au maître, au seigneur, à celui que l'on aborde comme ‚vous‘ dans une dimension de hauteur.“

⁴⁷ Vgl. Levinas, *Humanisme* 47: „Mais l'épiphanie d'autrui comporte une signification propre, indépendante de cette signification reçue du monde“; weil er „signifie par lui-même“, steht er in „une autre présence, abstraite (ou plus exactement, absolue), non intégrée au monde.“ Vgl. Levinas, *Totalité* 47: „La transcendance du visage est, à la fois, son absence de ce monde où il entre, le dépaysement d'un être, sa condition d'étranger, de dépouillé ou de prolétaire. L'étrangeté qui est liberté, est aussi étrangeté-misère.“

⁴⁸ Vgl. Levinas, *Totalité* 148 f.: „La relation avec autrui, la transcendance, consiste à dire le monde à Autrui ... La transcendance n'est pas une vision d'Autrui – mais une donation originale.“

⁴⁹ Levinas, *Totalité* 173.

sie betreffenden radikal Anderen⁵⁰. Diese äußerste Spannung des *Désir* kann sich deshalb auch nicht im Horizont subjektiven Verfügens lösen, d. h. der Ab-stand in diesem Verlangen – zwischen dem, der begehrt, und dem, wonach er verlangt – läßt sich von der Subjektseite her weder verringern noch überbrücken oder gar einvernehmlich schließen, er nimmt ganz im Gegenteil mit der Intensität des Begehrens und der versuchten Entsprechung zu. Begegnung führt nicht zu erlebter und gefühlter Einheit, sie zerreißt vielmehr alles bisherige (durchaus intersubjektiv vermittelte) Grundnehmen, wird zur Zumutung an das bislang autarke und autonome – in Levinas' Terminologie: „atheistische“, d. h. nichts als sich selbst brauchende – Seiende, diesen Grund-Riß in seiner paradoxen „Not“-wendigkeit und seinen Konsequenzen anzuerkennen⁵¹. Die Autonomie des Subjekts schlägt um in Heteronomie: aber in nunmehr eben ethische Heteronomie.

Die Härte dieses Einbruchs der Transzendenz liegt darin, daß hier nicht – in einem bloßen Positions- und Konstellationswechsel innerhalb des bestimmenden Systems – Endlichkeit auf Unendlichkeit hin (und umgekehrt) in ein wie immer analog geweitetes gemeinsames Seinsuniversum vermittelt wird, folglich auch keinerlei seinsmäßig sich durchhaltende Menschennatur grundgelegt wird. Die Konstitution des Menschen in seiner unverrückbaren Eigenheit stellt primär keinen ontologischen Vorgang dar, sondern ereignet sich als ethische Erweckung aus dem Schlaf der in solcher Perspektive bisher noch vormoralischen und „objektiven“ Normen verpflichteten Selbstgerechtigkeit: damit erst wird „Mord“ zugleich möglich und unmöglich⁵². Was heißt das? Gerade weil Freiheit im Appell zur Gerechtigkeit geboren wird (und nicht umgekehrt ein sich ontologisch auslegendes Freiseinkönnen sich nachträglich seinen Spielraum markiert), vergewaltigt die Transzendenz die Freiheit nicht, eröffnet sie ihr vielmehr allererst die unendliche Entscheidungsspanne zwischen Moralität (ethische Unmöglichkeit des Mordes) und Unmoralität (faktische Möglichkeit des Mordes). Und weil dieses Unendliche in Gestalt des radikal Anderen sich nicht durch subjektive Leistung als zeitlos geltender Grundsatz konsolidieren läßt, wird die Subjektivität gerade durch ein sich intensivierendes In-Pflicht-genommen-werden in ihrer un-

⁵⁰ Vgl. zur Differenz von Bedürfen und Begehren *Levinas*, Spur 218 ff. – Vgl. *Levinas*, Totalité 33: „La démesure mesurée par le Désir est visage ... Le Désir est une aspiration que le Désirable anime; il naît à partir de son ‚objet‘, il est révélation. Alors que le besoin est un vide de l'Âme, il part du sujet.“

⁵¹ Vgl. ebd. 34: „Le moi doué de vie personnelle, le moi athée dont l'athéisme est sans manque et ne s'intègre à aucun destin, se dépasse dans le Désir qui lui vient de la présence de l'Autre. Le Désir est désir dans un être déjà heureux: le désir est le malheur de l'heureux, un besoin luxueux.“

⁵² Vgl. *Levinas*, Totalité 240: „L'étant comme étant ne se produit que dans la moralité. Le langage, source de toute signification, naît dans le vertige de l'infini, qui saisit devant la droiture du visage, qui rend possible et impossible le meurtre.“

vertretbaren Einzigkeit unendlich aufgewertet. Ich kann weder mich an die Stelle des Anderen versetzen noch durch Anderes in meinem ethischen Gefordertsein ersetzt werden⁵³.

Meine Schuld wächst also, paradoxerweise, im Maße meiner ernsthaft versuchten Pflichtenerfüllung, weil dabei die Diskrepanz zwischen meiner Antwort und der unbedingten Forderung des Anderen um so stärker hervortritt. In solcher Unangemessenheit – Levinas spricht diesbezüglich von „Asymmetrie“ oder auch von „Krümmung des intersubjektiven Raumes“⁵⁴ – wird aller Kommunikation im Modell des reziproken Dialogismus der Boden entzogen: ich kann folglich mit dem Anderen als meinem unbeliebigen „Meister“ und „Dienstherrn“ nicht rechten. Levinas hat diese Situation mit dem Kunstwort von der Illeität des Anderen noch schärfer zu fassen versucht. Sie unterscheidet sich von der Seinsweise vorhandener disponibler Dinge, wie Buber und Marcel sie als „Esheit“ verstanden und der gegenüber beide zu Recht das „Du“ für die menschliche Beziehung vorgezogen haben: doch der Ich-Du-Beziehung ermangelt es in ihrer Wechselseitigkeit – so Levinas' von Rosenzweig inspirierte Kritik – letztlich der Differenz und des unverrückbaren Ernstes meiner Verpflichtung gegenüber der Erhabenheit eines unverfügbaren Er⁵⁵.

Meine Ab-solutheit als ethisch basiertes Herausgenommensein aus dem bedingenden Kontext besteht nicht darin, daß ich seismäßig mehr bin oder ein Mehr an Ideen, Wahrheit oder Dingen besitze, sondern einzig und allein darin, daß mir stets eine Pflicht mehr zukommt: mehr als dem Anderen, und mehr als ich je bisher übernehmen oder gar erfüllen konnte. Der löbliche Grundsatz „Nemo ultra posse tenetur“ behält in dieser Sicht zwar seine Berechtigung auf der Ebene empirischer Zurechenbarkeit zwischen Mir und Meinesgleichen, an die Tiefendimension meiner ethischen Beziehung zum Anderen aber reicht er nicht heran. Der „Humanismus des anderen Menschen“, den Levinas gegen den klassischen „Humanismus des Ich“ und „jenseits“ desselben anzielt, charakterisiert sich durch meine „umsonst“ zu übernehmende unendliche Verantwortung für den Anderen, für die Leidenden und Unterdrückten⁵⁶.

⁵³ Vgl. ebd. 222: „L'infini de la responsabilité ne traduit pas son immensité actuelle, mais un accroissement de la responsabilité, au fur et à mesure qu'elle s'assume; les devoirs s'élargissent au fur et à mesure qu'ils s'accomplissent.“ – Vgl. *Levinas*, *Autrement qu'être* 106, 153f., 212. – Vgl. *Levinas*, *Humanisme* 14.

⁵⁴ Vgl. *Levinas*, *Totalité* 267, 173, 190.

⁵⁵ Wirkliches Dialoggeschehen nimmt – vgl. *Levinas*, *Totalité* 75 – hinein „dans l'irréversibilité de la relation entre Moi et l'Autre, dans la Maîtrise du Maître coïncidant avec sa position d'Autre et d'extérieur ... L'interlocuteur n'est pas un Toi, il est un Vous.“ – „L'illéité de la troisième personne – est condition de l'irréversibilité“, *Levinas*, *Humanisme*, 59.

⁵⁶ Es geht – vgl. *Levinas*, *Totalité*, 178 – um „fraternité ou complicité pour rien.“

VI. Die Dimension unendlicher Verantwortung: Ich, der Andere und die Anderen

Levinas' kritische Infragestellung der auf sich gestellten Subjektivität hat mit einem offensichtlich von Zeit zu Zeit modischen Anti-Subjektivismus nichts gemein. In dessen durchaus unterschiedlichen Ausprägungen treffen wir hinter der oberflächlichen Maske auf die Entschuldigungsstrategie einer Beziehungsunfähigkeit, die sich der geforderten „Mitteilung der Welt an den Anderen“⁵⁷ verweigert, in der sich – in Gegenläufigkeit zu aller partizipativen Vorwegabsicherung – die Bürde unendlicher Verantwortung im „Welt“-Maßstab konkretisiert⁵⁸. Doch wie verträgt sich diese mit der Endlichkeit des Menschen? Entspränge dieses Mißverhältnis der maßlosen Selbstüberschätzung des Ich, gäbe dieses einerseits eine tragikomische Figur ab, könnte sich aber andererseits aus offensichtlich unhaltbaren Positionen „moralisch unbeschädigt“ zurückziehen. Doch ich werde durch den Anderen – ohne mein Zutun, Wollen, Wissen, aber eben nicht ohne mich! – in unabweisbare Verantwortung gestellt, wie sie in banalsten Alltagssituationen jederzeit, wenngleich unvorhersehbar und „an-archisch“ aufbrechen kann. Unsere Endlichkeit und insbesondere die Brüchigkeit unseres Willens nicht überspielend, sondern sich behutsam und energisch darauf einlassend entdeckt Levinas in dieser Ohnmacht und Schwäche eine erste Wegweisung im „Wunder der Zeit“⁵⁹. Sie biete uns, in der Spanne zwischen Geburt und Tod, eine Chance des Eingehens auf die Forderung des Anderen in der Haltung der Geduld (*patience*), die die absolute Distanz wahrt und in höchster Intensität selbst das Leiden durch den Anderen vorbehaltlos als Leiden für den Anderen zu übernehmen vermag⁶⁰.

Die Geduld als Austragsform dieser Verantwortung macht sich jedoch das Leiden – am und durch den Anderen und dadurch an sich selber – nicht durch ausdrückliche oder verdeckt-ausstehende Sinngebung erträglich, nimmt ihm nicht den Stachel der Sinnlosigkeit, hält sich jenseits der teleologischen Lockungen einer Lohn-Straf-Moral in der Spanne von offenem Hedonismus bis hin zu stoischer Tugendautarkie. Das geduldige

⁵⁷ Ebd. 148.

⁵⁸ Vgl. Levinas, *Autrement qu'être* 147: „Le Soi est Sub-jectum: il est sous le poids de l'univers – responsable de tout.“ – Dies ist auch der Sinn, wenn Levinas aus Sprachnot negativ überspitzt formuliert, daß das Ich allein keinerlei Rechte habe.

⁵⁹ Vgl. Levinas, *Totalité* 213: „nous avons, dans cette défaillance même, aperçu la merveille du temps, futurition et ajournement de cette défaillance.“

⁶⁰ Vgl. ebd. 216: „Dans la patience s'accomplit un dégageant au sein de l'engagement – ni impassibilité d'une contemplation survolant l'histoire, ni engagement sans retour dans son objectivité visible. Les deux positions fusionnent.“ – Diese jedes Vorstellungsmaß sprengende Intensität der Verantwortung hat Levinas insbesondere in „*Autrement qu'être*“ in immer neuen phänomenologischen Anläufen beschrieben: etwa als Nähe (*proximité*), Besessenheit (*obsession*), Stellvertretung (*substitution*), Heimsuchung (*visitation*), Verfolgung (*persécution*), Bürge und Geisel (*otage*).

Ergebnissein gegenüber dem Anderen meint nicht die kondensierte Energie eines verhaltenen Aktivismus, sondern ein restloses Ausgeliefertsein, eine nicht behebbare Verletzlichkeit (*vulnerabilité*) bis hin zur letzten Konsequenz⁶¹. Die Härte der Anforderung wird nicht durch den Vorblick auf ein absehbares oder erhofftes Ergebnis gemildert; die Zeit der Geduld müßte sich protestierend oder resignierend in sich selbst verlieren, würde sie nicht aus der sich in ihr ausdrückenden originären Dimension der Fruchtbarkeit erfließen⁶².

Was besagt das? Die Rechenschafts- und Urteilkriterien einer sich – in der Diskrepanz der Beziehung Desselben auf den Andern – unendlich steigenden Verantwortung können nicht der allgemeinen Zeit des anonymen historischen Prozesses entstammen, sondern allein einer unendlichen und als solche (!) diskontinuierlichen Zeit⁶³. Diese stellt keine jenseitige Fluchtburg für vor sich selbst davonlaufende Endlichkeit und Sterblichkeit dar. Solchen – das Unendliche wie das Endliche gleichermaßen nivellierenden und diskreditierenden – Erschleichungsversuchen gegenüber erweist sich die unendliche Zeit als die Zeit des Anderen und damit als Transzendenz: sie steht als Respektierung des Seienden gegen die im Indefiniten wieder nur sich selbst und nichts anderes treffende Linearität und Kontinuität einer totalitären Aneignungstendenz⁶⁴.

Die somit gebotene Respektierung bringt Konsequenzen in mehreren Hinsichten mit sich. Sie verlangt nach Levinas zunächst einmal den Rückstieg in den Bereich eines echten „Noch nicht“, wo sich die Möglichkeit wirklicher, nicht vom Bisherigen vorab bestimmter Zukunft eröffnet. Levinas findet diesen genetischen Punkt der Zeit – der in keinerlei Zeitreihe eingebunden ist und deshalb nie zum Deduktions- oder Zielpunkt eines Systems werden kann – in der Dimension der Fruchtbarkeit, näherhin der Vaterschaft. Ohne auf den Reichtum der diesbezüglichen Phänomenschließung eingehen zu können, sei nur betont, daß es dabei um einen Zusammenhang geht, der die Distanz und Diskrepanz des Zusammenhängenden nicht beeinträchtigt, d. h. hier geschieht die Selbstüberbietung des Ich in der Weise der „Transsubstantiation“: „das Ich ist – im Kind – ein Anderer“⁶⁵. An dem Anderssein des Kindes bricht sich alle In-

⁶¹ Vgl. Levinas, *De Dieu* 134: „La vulnérabilité c'est le pouvoir de dire adieu à ce monde. On lui dit adieu en vieillissant. Le temps dure en guise de cet adieu et de l'à-Dieu.“

⁶² Vgl. dazu insg. Levinas, *Totalité* 244 ff.

⁶³ Levinas zieht – vgl. ebd. 269 – einen scharfen Trennungsstrich zu einer wie auch immer verstandenen Ewigkeit: „rien ne saurait mieux distinguer totalité et séparation que l'écart entre l'éternité et le temps.“

⁶⁴ Vgl. ebd. 279: Die Bewegung echter Metaphysik „mène vers le transcendant comme tel, la transcendance ne signifie pas appropriation de ce qui est, mais son respect. La vérité comme respect de l'être – voilà le sens de la vérité métaphysique.“

⁶⁵ Vgl. Levinas, *Totalité* 244. Die Vaterschaft ist deshalb – die Gefahr methodologischer Selbstfesselung des Phänomenologisierens unterlaufend – nicht nur „apparition“, sondern „effectuation originelle du temps“ (ebd. 225).

tentionalität, alle Selbstsucht und Selbstflucht. Mit dieser unendlichen und diskontinuierlichen Zeit des absolut Anderen eröffnet sich jenseits von Faktizität und Fatalität ein echtes „Anderswohin“, d. h. die Möglichkeit eines stets erneuten Beginnes, einer sich stets erneuernden Jugend. Generativität und Eigenrecht jeder Generation stehen gegen ontologische Allgemeinverbindlichkeit und gegen die Selbstabsicherungstendenzen „reiner“ Egoität. Wirkliche Fruchtbarkeit erschöpft sich also nicht in der Weitergabe Desselben, sie vollzieht den Respekt Desselben und des Anderen⁶⁶.

Dank der gegenseitigen zeitlichen Ab-solutheit von Vater und Sohn, d. h. eben dank der Durchbrechung der kontinuierlich-allgemeinen Zeit der Totalität, gilt, daß „jeder“ Sohn des Vaters zugleich „einziger“ und „erwählter“ Sohn ist, ohne daß er in solcher Erwähltheit dem anderen Sohn etwas voraus hätte „außer“ die je eigene Verantwortung. Diese kann weder vom Vater auf den Sohn (und umgekehrt) noch von Sohn zu Sohn abgeschoben werden: die diskontinuierlich-unendliche Zeit begründet die Unvertretbarkeit eines jeden zu seiner Zeit. Damit zeichnet sich eine neue antwortend-verantwortliche Ich-Identität ab, die sich dem Verzicht auf Verfügungsmacht, dem rückhaltlosen Sich-zur-Verfügungstellen verdankt⁶⁷. Diese ethische Potenzierung der Einzigkeit führt hin zur „Apologie der Selbstheit“, zur „Rehabilitierung der Subjektivität“ als einzig möglicher Quelle der Güte, kurz zur Verteidigung einer Subjektivität, die – und dies ist entscheidend – in der Idee des Unendlichen gründet⁶⁸. Dies bedeutet zugleich die Anerkennung der nicht reduzierbaren und totalisierbaren Pluralität selbständiger Wesen; das Verhältnis von Singularität und Gemeinschaft wird dank der in Diskontinuität sich unendlich überschreitenden Zeit aus der Alternative von ausschließendem Gegensatz und differenzloser Einheit befreit⁶⁹.

Die Respektierung der Eigenheit eines jeden Seienden in und aufgrund seiner je eigenen Zeit unterstreicht, daß die akzentuierte Exklusivität meiner Beziehung mit dem Anderen als unüberbietbare Intensität der Beanspruchung zu verstehen ist, aber keineswegs als Rückzug auf eine sich

⁶⁶ Vgl. ebd. 258: „Un être capable d'un autre destin que le sien est un être fécond.“ – Selbstverständlich dürfen die hier gebrauchten Metaphern nicht auf ein ausschließlich biologisches und sozio-kulturelles Verständnis eingeengt werden: der „Sohn“ meint „das Kind par excellence“, der „Vater“ kann eine Frau sein!

⁶⁷ Vgl. *Levinas*, *Humanisme* 16: Die neue Identität „dit je lequel ne s'identifie à rien qui se présente, sinon au son même de sa voix. Le ‚je parle‘ est sous-entendu dans tout ‚je fais‘ et même dans le ‚je pense‘ et ‚je suis‘ ... Identité posée d'emblée à l'accusatif du ‚me voici‘, comme un son qui ne serait audible que dans son propre echo, livré à l'oreille sans se complaire dans l'énergie de son retentissement.“

⁶⁸ Vgl. *Levinas*, *Totalité* 277 und XIV.

⁶⁹ Vgl. ebd. 260: „Le temps est le non-définitif du définitif, altérité toujours recommençante de l'accompli – le ‚toujours‘ de ce recommencement ... L'être infini se produit comme temps, c'est à dire en plusieurs temps ...“

vom sozialen Ganzen aus welchen Gründen auch immer ausgrenzende Zweisamkeit. Denn der unbeliebige Eintritt dessen, den Levinas den „Dritten“ oder die „dritte Partei“ nennt, entzieht aller Weltflucht und aller subjektiven Pflichtenauswahl den Boden: „Der Dritte blickt mich in den Augen des Anderen an ... Die Epiphanie des Gesichtes als Gesicht eröffnet die Menschheit.“⁷⁰ Unbedingtheit und Universalität – letztere verstanden als meine Betroffbarkeit von allen und allem – fallen in der ethischen Verpflichtung zusammen, womit – wie Levinas selbst gesteht – eine bemerkenswerte Korrektur der metaphysischen Beziehung geschieht⁷¹. Korrektur besagt aber gerade nicht ein Ausstreichen, sondern – vom ursprünglichen Wortsinn her – ein verbesserndes Mit-bestimmen und Mit-ausrichten der Verantwortung. Die ethische Implikation des Dritten – radikal unterschieden von logisch-ontologischer Antizipation und empirisch-induktiver Erfassung – bewahrt das Ich vor der Verfallenheit an den Anderen, d. h. davor, die vielen anderen Anderen zu übersehen und ihnen gegenüber ins Unrecht zu geraten. Für mich bleibt die Verantwortung grenzenlos, ich kann und darf sie nicht mindern, aber – mit Levinas im Bild gesprochen – „der Hunger der dritten Partei“ schränkt die Rechte des Anderen mir gegenüber ein, sie auf ihn, den Dritten, ausweitend.

Über den Anderen und den Dritten widerfährt nun auch mir selbst Gerechtigkeit, nur eben nicht kraft autonomer Egozentrik: „Das Ich kann, im Namen dieser unendlichen Verantwortung, zur Sorge für sich aufgerufen sein.“⁷² Diese erfließt – die ganze Alltagsbanalität ebenso einbegreifend wie die ökonomische Dimension oder unsere geistig-ethische Bildung – nicht aus Selbstsucht, sondern aus Besorgnis um den Anderen und die Anderen, ohne sich antizipativ an ihnen zu vergreifen. Wer deshalb sich und seinen Daseinsraum absichtlich oder fahrlässig verkümmern läßt, sabotiert die Begegnung mit dem Anderen ebenso wie der, der den Anderen zum Objekt der eigenen Selbstbestätigung herabwürdigt. Die Passivität des bloßen Verzichts und des Selbstmitleids ist nur eine raffinierte Metamorphose des Eigeninteresses. Wenn demgegenüber das Ich im „Sein für den Anderen“ mit der Bürde der Verantwortung zugleich seine unbeliebige Würde erhält, dann liegt in der mir aufgetragenen Gerechtigkeit – d. h. im Verhältnis zwischen mir, dem Anderen und den Anderen – eine Neubewertung und damit ethische Fundierung von Gleichheit, Symmetrie, Wechselseitigkeit, aber auch von Theorie und Objektivität. Aber diese „konsequente“ Konkretisierung des „an-archischen“

⁷⁰ Vgl. ebd. 188. – Vgl. Levinas, *Autrement qu'être* 201: „Dans la proximité de l'autre, tous les autres que l'autre, m'obsèdent et déjà l'obsession crie justice, réclame mesure et savoir, est conscience.“

⁷¹ Vgl. ebd. 201: „La relation avec le tiers est une incessante correction de l'asymétrie de la proximité où le visage se dé-visage.“

⁷² Levinas, *Autrement qu'être*, 165. Vgl. Levinas, *Quatre lectures* 1976, 108.

individual-ethischen Ansatzes auf der Ebene sozialer Solidarität und der von ihr her erforderten Institutionen kann hier nur angedeutet, aber nicht im einzelnen aufgewiesen werden. Doch die aus Gründen der Gerechtigkeit nötige Stabilisierung der Sozialformen trägt um eben dieser Gerechtigkeit willen die ständige Beunruhigung und Infragestellung aller selbstzwecklichen Fixierungen in sich. Eine von daher sich motivierende „permanente Revolution“ steht nicht gegen Staat, Gesellschaft und Mitbürger, wohl aber gegen die ständig lauende Versuchung, Verantwortung und Gerechtigkeit in der Ausschließlichkeit formal-bürokratischer Objektivierung und Neutralisierung zu verspielen.

Im Rahmen des skizzierten Verständnisses der unendlichen und diskontinuierlichen Zeit sei schließlich noch ein Aspekt der Levinas'schen Rede von der Infinition – der Verunendlichung des Unendlichen selber – hervorgehoben. In der paradoxen – in der Begegnung mit dem Anderen uns spur- und rätselhaft auf- und angehenden – Entdeckung des Subjekts, daß es mit der Idee des Unendlichen mehr denkt als es zu „denken“ vermag, „mehr“ enthält als seiner Fassungskraft angemessen ist, d. h. letztlich in der phänomenologischen Unwahrscheinlichkeit eines in der vollen Vieldeutigkeit des Wortes zu nehmenden „Eklats“ der Exteriorität oder der Transzendenz im Gesicht des Anderen, transzendiert sich das Unendliche selber: es läßt sich in einem „nicht-allergischen Bezug“ auf das Andersein seiner selbst und des Endlichen als auf ein absolutes Abenteuer ein⁷³. Wenn dabei die unendliche Zeit die Möglichkeit eines Friedens „verheißt“, so geht es weder um die historische Einholung einer ontologischen Voraussetzung noch um die Erfüllung des praktisch-unbedingten Sinnpostulats freier Vernunft, sondern um die mit dem ethischen Grund-Riß menschlichen Existierens einem jeden geheißene – dieses „geheißene“ im Sinne der Heidegger'schen Auslegung in „Was heißt denken?“ verstanden – Konvergenz von Moral und Realität⁷⁴. Von diesem äußersten Grenzauftrag her, diese Konvergenz trotz und wegen des Wissens um die Unmöglichkeit endgültigen Gelingens bewirken zu sollen, fällt Licht auf die Frage nach einem genuinen Humanismus. Der moderne Anti-Humanismus hat mit Recht anthropozentrische Illusionen denunziert, jedoch in seinem destruierend-resignierenden Verzicht auch noch auf unbestreitbar menschliche Qualitäten des „Humanismus des Ich“ keine zureichende Antwort auf dessen Ungenügen und Krise gegeben⁷⁵. Genügend menschlich vermag für Levinas nur der „Humanismus des anderen Menschen“ zu sein, bei dem nicht das Ich in gespielter und deshalb im Ernstfall kaum praktizierter Großmut die allgemeine Brüder-

⁷³ Vgl. *Levinas*, *Totalité* XII; vgl. insg. *Levinas*, Spur 185 ff.

⁷⁴ Vgl. *Levinas*, *Totalité* 281 ff.

⁷⁵ *Levinas*, *Autrement qu'être*: „L'humanisme ne doit être dénoncé que parce qu'il n'est pas suffisamment humain.“

lichkeit von eigenen Gnaden ausruft und solche Gnade unter dem Vorbehalt opportuner Widerrufbarkeit gewährt: Menschen werden dann eben neu klassifiziert, d. h. ein-geordnet, aus-sortiert, de-finiert. Vielmehr wird mir von der unverfügbaren Andersheit des Anderen her die Bruderpflicht auferlegt; ich mag hinter meiner Verantwortung zurückbleiben, sie vielleicht auch gänzlich verfehlen: nur austreichen, widerrufen kann ich sie nicht. Der Fernste kann im nächsten Augenblick mein Nächster sein; doch es hängt von ihm ab, ob er mein Nächster ist⁷⁶. Von durchaus spezifischen Quellen und Erfahrungen her ansetzend sprengt Levinas alle nationalen und konfessionellen Grenzen und stößt zu einem Humanismus durch, dessen Universalität die Unbedingtheit der Verpflichtung gerade nicht mindert, sondern unendlich steigert. Dies bezeugt auch die eines weiteren Kommentars sicher nicht bedürftige Widmung seines Werkes „Autrement qu'êtré“: „Dem Gedenken der Nächststehenden unter den sechs Millionen von den Nationalsozialisten Ermordeten, an der Seite der Abermillionen aller Konfessionen und Nationen, die Opfer des gleichen Hasses gegen den anderen Menschen, des gleichen Antisemitismus wurden.“⁷⁷ Daß hier das „à la mémoire ...“ sich nicht erschöpft in aufrichtig bedauernder Erinnerung an ein historisches Faktum, sondern uns unsere gegenwärtigen und künftigen Pflichten zuweist: dies sollte mit den Ausführungen über das Levinas'sche Verständnis des „Humanismus des anderen Menschen“ spürbar werden. Dieser Intention folgend konnte und wollte die „kritische“ Seite dieser Reflexionen primär gar nicht in der expliziten Formulierung entsprechender von außen herange-tragener Anfragen und Bestreitungen liegen als vielmehr in dem Risiko, die zu bedenkende Vorgabe in eine ihr selber wie auch dem Leser vielleicht nicht immer eigene Artikulationsweise zu „übersetzen“, ohne in der begrifflichen Fassung und Entfaltung ihren Zeitigungsmodus zu „verspekulieren“. Die mit der Zeit gegebene Erlaubnis „d'êtré un autre“⁷⁸ schließt deshalb in anderer Situation durchaus Möglichkeit und Notwendigkeit des Wider-sprechens ein: umwillen des Anderen und der vielen Anderen und deshalb umwillen unserer selbst.

⁷⁶ Vgl. Levinas, *Autrement qu'êtré* 201: „Autrui est d'emblée le frère de tous les hommes.“
– Vgl. Levinas, *Totalité* 187 ff.

⁷⁷ Levinas, *Autrement qu'êtré* V.

⁷⁸ Vgl. Levinas, *Totalité* 277 f.