

Inspirierte Gastlichkeit in kulturellen Lebensformen

Levinas zwischen Religion und Politik

VON BURKHARD LIEBSCH

Die Anderen sind das ursprüngliche Zuhause.

Jan Patočka¹

Sie werden in diesem Haus lernen, daß es hart ist,
ein Fremder zu sein. Sie werden auch lernen,
daß es nicht leicht ist, kein Fremder mehr zu sein.

Maurice Blanchot²

1. Das Subjekt als Gastgeber

Das Werk des jüdischen Philosophen Emmanuel Levinas steht ganz im Zeichen menschlicher Gastlichkeit. Bereits in seinem ersten Hauptwerk, *Totalität und Unendlichkeit*, heißt es programmatisch: „Dieses Buch stellt die Subjektivität als etwas dar, das den Anderen empfängt, es stellt sie als Gastlichkeit dar.“³ Schroff und nicht selten polemisch wendet sich Levinas vom Denken eines die Dinge vorstellenden und manipulierenden Subjekts ab, um zu erklären, es gehe ihm in Wahrheit um nichts anderes als um den „Empfang“, den es „dem Anderen bereite“. Der gastliche Empfang sei keine Frage des Wohnens in fraglosem Besitz, den ein Gastgeber nachträglich und nicht ohne Vorbehalte für Fremde öffnet, sondern eine Frage des Gebens. Befremdlicher Gedanke: menschliche Gastlichkeit manifestiert sich im Modus der Gabe (TU, 105).

Das soll nicht bloß bedeuten, dass ein menschliches Subjekt sich aus freien Stücken dazu durchringt, zu teilen und etwas abzugeben von dem, was ihm gehört. Denn die Gabe, durch die es sich erst als „menschliches“ erweisen kann, begreift Levinas ihrerseits als Antwort auf eine Herausforderung, der es sich schlechterdings nicht entziehen könne und die insofern eine absolute Grenze jeglicher Verfügungsmacht darstellen soll. Gemeint ist die ultimative Herausforderung durch die „Unendlichkeit des Anderen“. Das Subjekt könne nicht umhin, sich ihr zu stellen. Es könne sie nicht *nicht* „in Empfang nehmen“. Aber gerade dadurch werde das „Vermögen der Gastlichkeit“ inspiriert; und zwar dazu, dem Anderen in seiner unendlichen Anderheit gerecht zu werden (TU, 295). In jedem konkreten Anderen hat es das gastliche Subjekt mit dieser Anderheit zu tun; stets zu spät aber, denn

¹ J. Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart 1991, 139.

² Zitiert nach S. Kofman, *Erstickte Worte*, Wien 1988, 37.

³ E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg i.Br./München 1987, 28, 434f. (im Folgenden TU). Hier heißt es ganz schlicht: „Das Subjekt ist ein Gastgeber.“ Die Beziehung zum Anderen vollziehe sich als Gastlichkeit.

„immer schon“ hat es ihren Anspruch in Empfang genommen beziehungsweise vernommen, gehört und womöglich auch *auf ihn* gehört. Im zweiten Hauptwerk, *Jenseits des Seins*, ist von einer „unaufholbaren Verspätung“ mit Verweis auf das *Hohe Lied* die Rede, wo es heißt: „ich öffnete, [...] er war entschwunden“.⁴

Jene doppelte Negation (nicht nicht) zeigt auf den ersten Blick nur die Unmöglichkeit an, zu vermeiden, den Anspruch des Anderen zu vernehmen, scheint aber keineswegs auszuschließen, dass man ihn dann doch überhört, übersieht und übergeht. Sie erübrigt also in keiner Weise ein aktives Bezugnehmen auf den Anspruch im Modus des Gebens. Erst im Geben würde sich das Subjekt wirklich als menschliches erweisen und den Sinn der Gastlichkeit bezeugen. Diese Zwiespältigkeit macht sich auch in Passagen bemerkbar, in denen Levinas deutlich zu machen versucht, wozu der Anspruch des Anderen herausfordert. So ist von menschlicher Sensibilität die Rede, die einerseits schlicht bedeuten soll, dem Anderen rückhaltlos „ausgesetzt“ zu sein. Andererseits aber würde daraus rein gar nichts im Hinblick auf menschliche Gastlichkeit folgen, wenn sich die Sensibilität auf eine pure Passivität des Exponiertseins beschränken würde. Deshalb insistiert Levinas auf dem Sinn einer wirklichen, konkreten Gabe wie der Gabe des dem eigenen Munde abgerungenen Brotes und der Öffnung „nicht nur des Portemonnaies, sondern der Türen des eigenen Hauses“ (JS, 168f.).

Weitere Konkretisierung erfährt der Begriff der Gastlichkeit an anderer Stelle, wo die *Sprache* als Angelegenheit der Gastlichkeit aufgefasst wird. Nicht die Sprache als virtuelles System, das unzählbare Möglichkeiten des Sprechens eröffnet, sondern als in Anspruch und Erwidern sich (hörbar oder stumm) vollziehendes Geschehen der Rede, das vom Anderen her kommt und sich an ihn wendet (TU, 259, 444). Aber der Mensch lebt nicht vom Wort allein. Deshalb ist es wichtig, ihm nicht mit leeren Händen zu begegnen, wenn es darauf ankommt. Jede Form menschlichen Zusammenlebens, angefangen bei der Lebensform des Hauses, von der der moderne Begriff der Ökonomie ja seine ursprüngliche Bedeutung entlehnt, verlangt konkrete Rücksichten auf diejenigen, die es bewohnen, und auf Andere, denen Zutritt gewährt wird. Keine menschliche Beziehung vermag sich „außerhalb der Ökonomie abzuspielen, man kann ein Antlitz nicht mit leeren Händen und geschlossenem Haus ansprechen“ (TU, 250).

Offensichtlich spielt Levinas hier mit vielfältigen Bedeutungen des Ökonomischen, das nicht auf ein Haushalten mit knappen Ressourcen oder gar auf Nationalökonomie usw. beschränkt ist. Auch das Subjekt, das sich dem Anspruch des Anderen zu stellen hat, lässt sich analog als ein Haus verstehen, in dem er gastliche Aufnahme findet. Die derart ausufernde Metapho-

⁴ E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein* geschieht, Freiburg im Breisgau/München 1992, 199 (im Folgenden JS). Aber ist der Andere hier nicht bereits identifiziert als „Geliebter“? Das lässt Levinas außer Betracht; vgl. Das Hohe Lied 5,6.

rik sollte freilich nicht darüber hinwegtäuschen, dass Levinas – entgegen einer verbreiteten Lesart seiner Schriften, die nur auf ein schlechterdings außerordentliches Verhältnis des Subjekts zum „ganz Anderen“ abstellt – konkrete, leibhaftige, hungernde und durstige Wesen im Sinn hat, wenn er auf einer nicht zu ignorierenden Einbindung in ökonomische Lebensverhältnisse insistiert. In diesen Lebensverhältnissen stellen sich Fragen der Priorität und der Gerechtigkeit: *wem* ist vorrangig *was* (und wie viel, für wie lange) zu geben? Wer bedarf etwa karitativer Hilfe, solidarischer Unterstützung oder gerechten Ausgleichs? Und diese Fragen stellen sich nicht abstrakt in einem gleichsam luftleeren Raum, sondern stets in bestimmten Grenzen des Wirtschaftens mit ihrerseits mehr oder weniger begrenzten oder im Überfluss vorhandenen Lebensmöglichkeiten. Das Paradigma einer unvermeidlichen Ortung dieser Fragen ist auch für Levinas das Haus. „Die Sammlung in einem Haus, das dem Anderen offensteht – die Gastlichkeit –, ist der konkrete und ursprüngliche Tatbestand der menschlichen Sammlung und Trennung [...]“ (TU, 250).

Zusammen in der Ökonomie des Hauses leben Menschen, die füreinander Andere sind und ihre radikale Andersheit nicht in ihren Beziehungen aufheben können. Zusammen können nur unaufhebbar Getrennte leben. Es fragt sich nur, wie sie dem gerecht werden, ohne einer Ideologie der Gemeinschaft zu frönen, in der kein Anderer mehr Luft zum Atmen hätte. Das Haus kann insofern keine totale (oder totalitäre, despotische) Gemeinschaft begründen, in der ein Herr wie einst in Rom zu unumschränkter Macht über Leben und Tod befugt wäre.⁵ Es dient nicht dazu, den entsprechenden Grund und Boden exklusiv in Beschlag zu nehmen, um sich ungestört darin für alle Zeiten einzuwurzeln. „Das Haus, das man gewählt hat, ist ganz das Gegenteil einer Verwurzelung“, die jeden fremden Eindringling als Feind einzustufen zwingt. Vielmehr bezeichnet das Haus in Levinas' Verständnis „eine Loslösung, eine Irre, die das Haus möglich gemacht hat; diese Irre ist kein *Weniger* im Verhältnis zur Einrichtung, sondern ein Überschuß der Beziehung zum Anderen“ – eine gute „Irre“, wenn man so will (TU, 250).

2. Aufgeschlossenheit und außerordentliche Ansprechbarkeit

So bedenkt Levinas nicht von einem geschlossenen Haus her die Frage, wie man darin gegebenenfalls ein für Andere nachträglich aufgeschlossenes Leben führen kann; vielmehr geht eine radikale „Aufgeschlossenheit“ jeder Beschränkung auf ein Haus oder eine analog vorgestellte Ökonomie bereits voraus. Allerdings besteht die Möglichkeit, „ungestraft alle Gastlichkeit [...] aus seinem Haus zu verbannen“, d. h. gerade das zu ignorieren, was es

⁵ Vgl. N. D. Fustel de Coulanges, *Der antike Staat*, München 1988, Zweites Buch; O. Behrends, *Der römische Weg zur Subjektivität*, in: R. L. Fetz, R. Hagenbüchle und P. Schulz (Hgg.), *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*; Band 1, Berlin/New York 1998, 204–254.

überhaupt erst gestattete, sich einzuschließen. „Die Möglichkeit, sich dem Anderen zu öffnen, ist ebenso wesentlich für das Wesen des Hauses wie die geschlossenen Fenster und Türen.“ Das gleiche gilt für jede begrenzte Ökonomie: Es gibt die Möglichkeit, „sich ohne inneren Widerspruch bei sich einzuschließen“, d. h. aber so, dass diejenigen, die sich eingeschlossen haben, von außen keine Herausforderung zur Gastlichkeit mehr erreicht.

Wenn Levinas nun im Gegensatz zu so manchem Interpreten, der seine Schriften nur „inspiriert“ liest, darauf insistiert, dass „die Beziehung mit dem Anderen [...] nicht außerhalb der Welt“ geschieht, so bedeutet das: Sie hat es unvermeidlich mit einer Welt zu tun, in der gleichsam wasserdichte ökonomische Grenzen gezogen werden, um Andere auszugrenzen, die „nicht zählen“. So hat die Gastlichkeit in der jeweiligen Ökonomie die Ungastlichkeit als Kehrseite, die den Ausgeschlossenen zugewandt wird. Das gleiche gilt, wenn innerhalb eines politischen Gemeinwesens ökonomische Binnengrenzen gezogen werden. In diesem Falle sind die Ausgeschlossenen nicht einfach „draußen“, sondern gehören dem Gemeinwesen als ökonomisch Diskriminierte und insofern Ausgeschlossene zu. Vollends der Möglichkeit beraubt, Andere anzusprechen und sie in Anspruch zu nehmen, d. h. mundtot, werden sie nicht selten gerade dadurch gemacht, dass ihre ökonomische Benachteiligung unter Berufung auf ein politisches Realitätsprinzip oder auf das für alle Beste erfolgt – wie es der Fall ist, wenn eine Destruktion sozialstaatlicher Prinzipien mit der Begründung vorgenommen wird, es gelte das Gemeinwesen von einer Kostenlast zu befreien, die es im globalen Konkurrenzkampf benachteiligten. Wer im Sinne der berüchtigten Devise *There is no alternative* (TINA) fortschreitende, eklatante Ungerechtigkeit in einer Gesellschaft rechtfertigt, die neue sog. Unterschichten entstehen lässt, tut der nicht für das Ganze am Ende nur das Beste? So nimmt die ökonomische Exklusion oftmals raffinierte und durchaus rational begründete Formen an und macht durch die Berufung auf das für alle Gute die Benachteiligten sprachlos – und zwar nachhaltiger, als es ein Redeverbot vermöchte, gegen dessen unverkennbare Gewalt man sich immerhin noch gezielt auflehnen könnte.

So gesehen verlangt Levinas' Insistieren auf einer in der Welt sich vollziehenden Beziehung zum Anderen nach einer genauen Beschreibung der Mechanismen, durch die die freie Rede des Anderen im Einzelfall unmöglich gemacht wird. Die Türen der Ökonomie können auch auf andere Weise verschlossen werden als dadurch, dass man freie Rede untersagt oder den Lärm überhört, den die Ausgeschlossenen noch machen mögen.⁶ Gastliches Leben würde sich umgekehrt niemals dem Anderen so verschließen wollen, dass die Eingeschlossenen kein Anspruch mehr von draußen erreichen kann. Es müsste sich um die Möglichkeit der eigenen Ansprechbarkeit sor-

⁶ Vgl. die Ausführungen von J. Rancière zu politischer Rede und Geräusch, in: J. Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt am Main 2002, 35f.

gen – und um die Frage, wer ihrer bedarf. Kommen nur die „Armen, Fremden, Witwen und Waisen“ in Betracht, wie es gewisse Klischees besagen?⁷

Wer auch immer uns zur Gastlichkeit herausfordert: Der Anspruch des Anderen hat uns immer schon erreicht, auch wenn wir uns ihm verschließen und so tun, als hätten wir ihn nicht vernommen. In *Totalität und Unendlichkeit* besteht Levinas auf einem spezifisch ethischen Sinn dieses Anspruchs. Gerade „angesichts des Hungers der Menschen gibt es für die Verantwortung nur ein ‚objektives‘ Maß. Die Verantwortung kann nicht abgewiesen werden. [...] keinerlei ‚Innerlichkeit‘ gestattet es, der Verpflichtung aus dem Weg zu gehen“ (TU, 289). Bei der Lektüre solcher Zeilen mag der Leser sich fragen, ob sie ohne jegliche Rücksicht auf eine ihrem Sinn eklatant widersprechende politische Wirklichkeit niedergeschrieben worden sind, oder ob der Autor dieser Wirklichkeit bewusst eine unabweisbare Verantwortung entgegengesetzt, die „angesichts des Hungers der Menschen“ durch keine Ausflucht zu beschränken ist.

So sehr sich Levinas als radikaler Ethiker verstanden hat, so wenig spricht dafür, dass er mit politischer Blindheit geschlagen war.⁸ Eindeutig ist die zweite Hypothese vorzuziehen. Allerdings gibt sie zu Missverständnissen Anlass. Keineswegs ist eine von jedem jederzeit und im Verhältnis zu jedem beliebigen Anderen zu tragende Verantwortung gemeint. (Eine derart unbegrenzte Verantwortung wäre überhaupt nicht zu tragen.) Levinas meint vielmehr eine außerordentliche Affizierbarkeit des Subjekts durch einen Anspruch, der grundsätzlich jeden Versuch der Abgrenzung unterlaufen kann. Dem widerspricht nicht, dass der Möglichkeit Rechnung zu tragen ist, sich bei geschlossenen Türen und Fenstern gegen jedes Eindringen unerwünschter Ansprüche verwahren zu wollen. Der Versuch, sich derart in sich selbst oder in einer geschlossenen Lebensform zu verschanzen, die sich zu keinerlei Gastlichkeit mehr bereit fände, kann in der Tat so weit gehen, dass man sich hermetisch abschottet gegen eine vergleichgültigte „Außenwelt“. Sie würde allerdings als Außenwelt aufhören zu existieren, wenn aus ihr nicht doch etwas ans Ohr des verschanzten Subjekts dringen könnte. Selbst wenn es sich nur um ein Geräusch handelt, bleibt die Frage im Spiel, ob es nicht auf die Spur unterdrückter Rede des Anderen führt. Noch in dieser Frage bleibt die Ansprechbarkeit des Subjekts durch den Anderen präsent.

Andererseits befindet sich niemand, der in diesem Sinne bloß ansprechbar ist, allein dadurch schon in einer Welt des Hungers „angesichts“ Anderer. Levinas appelliert an der zitierten Stelle an eine tatsächliche Wahrnehmung dieser Welt, ohne die sich nicht klären lässt, ob und wie ein „gastliches“ Subjekt durch Andere, die hungern, dazu herausgefordert

⁷ Auch Levinas scheint von ihnen nicht gänzlich frei zu sein; vgl. TU, 361. Mit Bezug auf das Deuteronomium (16, 11) meint T. Cahill, es handle sich heute um die „unsichtbaren Gespenster unserer Wohlstandsgesellschaft“: T. Cahill, *Abrahams Welt*, Berlin 2002, 221.

⁸ Vgl. P. Delhom/A. Hirsch (Hgg.), *Im Angesicht der Anderen. Emmanuel Levinas' Philosophie des Politischen*, Berlin/Zürich 2005.

wird, ihren Ansprüchen gerecht zu werden. Man sollte zwischen einer bloßen Ansprechbarkeit und tatsächlichem Angesprochenwerden genauso unterscheiden wie zwischen der Erfahrung, in Anspruch genommen zu werden einerseits und Ansprüchen auf etwas, die sich zu Anrechten steigern lassen. Levinas insistiert auf einer außerordentlichen Ansprechbarkeit des Subjekts im Sinne einer Herausforderung zur Gastlichkeit, die durchaus offenlässt, wem man in welcher Weise in diesem engeren Verständnis gerecht werden soll. Um wen auch immer es sich handelt – der Andere stört auch als ganz und gar Fremder ein in sich zurückgezogenes Leben, das alle Sinne verschließt, um es nicht zur Wahrnehmung einer solchen Herausforderung kommen zu lassen. Levinas möchte zeigen, wie diese Störung jederzeit ethisch als Skrupel virulent werden kann, dass man dem Fremden nicht gerecht geworden ist. Ohne diese ethische Beunruhigung lässt sich aus seiner Sicht auch kein Zuhause sein denken (vgl. TU, 44, 100).

3. Gegen ein „heidnisches“ Denken?

Diese ethische Beunruhigung „vergessen“ zu haben oder sie implizit oder explizit zu leugnen ist der Hauptvorwurf, den er gegen die gesamte okzidentale Erste Philosophie erhebt, so wie sie sich traditionell als Metaphysik und Ontologie präsentiert. Sie denkt den Aufenthalt auf der Erde und unter dem Gewölbe des Himmels bloß als heidnische und technische Auseinandersetzung mit den Dingen. Inzwischen gilt zwar der ehemalige Kosmos als „dezentriert“, aber das hat scheinbar die Fixierung auf die irdischen Dinge und ihre technische Beherrschung nur noch verstärkt. Nachdem die moderne Physik sich theoretisch den Kosmos zu eigen gemacht hat,⁹ bleibt der Philosophie demnach nur noch das Denken einer auf der Erde „sesshaften“ Existenz, die sich verzweifelt an ihren Ort als Besitz klammert, den sie möglichst tief im Grund und Boden ihrer Geschichte zu verwurzeln strebt. Ein solches Denken kennt keine ursprüngliche Herausforderung zur Gerechtigkeit, zur Verantwortung oder zur Gastlichkeit dem Anderen gegenüber. Es ist in Levinas' Verständnis ganz und gar auf die Sicherung eines exklusiven, den eigenen Grund und Boden verteidigenden Lebens fixiert, das nichts Wichtigeres kennt, als in der Welt zu wohnen oder sich einen wohnlichen Ort zu verschaffen – sei es auch auf Kosten Anderer.

Polemisch und geradezu verächtlich kommentiert Levinas immer wieder die Anliegen einer derart der Welt und ihrer Bewohnbarkeit verhafteten Philosophie, deren wichtigster Repräsentant ihm Heidegger zu sein schien. Diese Philosophie beklagt einen durchgreifenden Weltverlust durch die moderne Technik, deren Verhängnis sie allerdings schon im Ursprung des Europäischen angelegt sieht. Auf dem von dieser Philosophie vorgezeichneten Weg will man die verlorene Welt wiederfinden, „sich dem Licht der großen

⁹ Vgl. K. Löwith, Schriften; Bände 1–9, Stuttgart 1981–1988, hier: Band 1, 458; Band 3, 171.

Landschaften, der Faszination der Natur, den majestätisch hingelagerten Bergen öffnen“; man will wieder auf den Pfad achten, „der sich durch die Felder schlängelt, [...] die Einheit spüren, die die Brücke stiftet, indem sie die Ufer des Flusses und die Architektur der Bauten verbindet, die Gegenwart des Baumes spüren, das Helldunkel der Wälder, das Geheimnis der Dinge, eines Krugs, der abgetretenen Schuhe einer Bäuerin, das Funkeln einer Weinkaraffe auf einem weißen Tischtuch.“¹⁰ Demzufolge würde sich das „Sein des Realen selbst [...] hinter diesen privilegierten Erfahrungen zeigen, sich der Obhut des Menschen anvertrauen. Und der Mensch, Bewahrer des Lebens, zöge aus dieser Gnade seine Existenz und seine Wahrheit.“ Und zwar als endlich wieder in der Welt verwurzelt, situiertes Wesen, dessen höchste Aufgabe eben darin bestünde, seinen Ort zu bewohnen und in diesem Sinne ganz und gar *da* zu sein – radikaler noch als jede Pflanze, die ihre Wurzeln in die Erde senkt und ihr lediglich Nährstoffe entzieht.

Beschreibt man nicht bis heute das Leben der Vertriebenen, der Exilierten und Heimatlosen in der Diaspora als „entwurzelt“, um auf diese Weise hervorzuheben, dass ihnen im Grunde jede Möglichkeit genommen ist, durch den Ort, die Gegend, Landschaft und Heimat inspiriert zu leben und dadurch so etwas wie Halt zu finden? Entwurzelt sein, das bedeutet demnach, haltlos dahinzutreiben, Schwindel, Taumel, Loslösung, Verlust jeglicher Bindung und Anbindung an irdisches Leben, wie es die Anderen leben, die irgendwo verwurzelt sind – so als wäre das Ideal, stets an Ort und Stelle zu bleiben, um nicht zu abgetrieben zu werden ins Nirgendwo. Levinas hält sich bei dieser seltsam heterogenen Metaphorik der Verwurzelung nicht lange auf. Vielmehr macht er ethisch kurzen Prozess mit ihr, steht sie doch für nichts anderes als „die ewige Versuchung des Heidentums jenseits der Infantilität des seit langem überwundenen Götzendienstes“.

Heidnisch, das ist im Verständnis des Juden Levinas „das Eingepflanztsein in eine Landschaft, die Verbundenheit mit einem Ort, ohne den das Universum bedeutungslos würde und kaum existierte“. Ethisch diskreditiert Levinas das Denken eines in diesem Sinne situierten Lebens, insofern es eine „Spaltung der Menschheit in Einheimische und Fremde“ mit sich bringt.

In dieser Perspektive ist die Technik weniger gefährlich als die Geister des Orts. Die Technik beseitigt das Privileg dieser Verwurzelung und des Exils, das sich darauf beruft. Sie befreit von dieser Alternative. Es geht nicht darum, zum Nomadentum zurückzukehren, das ebenso unfähig ist wie das seßhafte Leben, einer Landschaft und einem Klima zu entrinnen. Die Technik entreißt uns dieser Heideggerschen Welt und dem Aberglauben des Orts. Von nun an zeigt sich eine Chance: die Menschen außerhalb der Situation wahrzunehmen, in der sie sich vorübergehend aufhalten, das menschliche Antlitz in seiner Nacktheit aufleuchten zu lassen (SF, 174f.).¹¹

¹⁰ E. Levinas, *Schwierige Freiheit* (= SF). Versuch über das Judentum, Frankfurt am Main 1992, 174.

¹¹ Zur Polemik gegen Heidegger vgl. TU, 56, 433; zu einer fragwürdigen Apologie neuzeitlichen Nomadentums N. Ascherson, *Schwarzes Meer*, Frankfurt am Main 1998, 89–93, 121f. Für

Man sieht deutlich, worauf die Levinassche Polemik abzielt: die Sehnsucht nach einer Verwurzelung an einem Ort wird nicht als solche diskreditiert, obgleich es den Anschein hat. Vielmehr wird sie nur insofern zurückgewiesen, als sie Einheimische und Fremde so gegeneinander ausspielt, dass letztere ethisch geradezu ihr Gesicht verlieren. Am Ende geht von ihnen keinerlei außerordentlicher Anspruch mehr aus, der das Leben am eigenen Ort im Kern betreffen könnte.

Einem Ort, einer Landschaft oder Heimat sich verbunden zu wissen, zieht diese Konsequenz aber keineswegs zwangsläufig nach sich. Und eine unvermeidliche Differenzierung von „Autochthonen“ und Fremden muss letztere nicht jedes ethischen Anspruchs berauben. Demgegenüber geht Levinas in seiner Weigerung, irgendeine Bindung menschlichen Lebens an einen Ort, an eine Landschaft, Heimat oder an die Welt zuzugestehen, so weit, dass sie ins buchstäblich Utopische umschlägt. Geradezu topophobisch besteht Levinas auf der Möglichkeit und auf der ethischen Verpflichtung, das Gesicht des Anderen außerhalb jeder Situation wahrzunehmen. Nur so werde man diesem in seiner Nacktheit gerecht.

Aber was soll man sich unter einer situationslosen Wahrnehmung vorstellen? Etwas oder jemanden wahrzunehmen vermögen nur leibhaftige Subjekte. Subjekte, die nirgends leibhaftig situiert sind, können überhaupt nichts wahrnehmen, auch nicht den Anderen als bedürftiges, hungriges und durstiges Wesen – weder an Ort und Stelle noch gar anderswo auf der Welt.¹² Erinnert nicht Levinas selbst an die elementarste Herausforderung,

Levinas handelt es sich bei Heidegger um eine durch und durch „irdische“ Philosophie, die den Anspruch erhebt, die Menschen heimkehren zu lassen an den Ort ihres wahren Lebens. Vgl. *M. Heidegger*, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1979, 37f. zum Begriff des Ortes; sowie den Brief „Über den ‚Humanismus‘“, in: *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern 1954, 53–119, hier: 106–109 zum Begriff des Aufenthalts. Dieser Ort ist kein „empirisches Hier“, sondern das Sein selbst, das die Philosophie „vergessen“ lassen hat – wenn wir einer oft zitierten Diagnose Heideggers folgen. Nicht zuletzt eine gewisse Affinität dieser Diagnose zu einer unerhört aggressiven Verteidigung und Erweiterung eigenen Lebensraums, die schließlich in die exzessivste Vernichtungspolitik mündete, hat einen Philosophen wie Levinas dazu bewogen, ihr ein neues Heidentum vorzuwerfen, das alles preisgebe, was uns die Fremden, diejenigen, die uns nicht an Ort und Stelle zugehörten, und die Anderen als Fremde ethisch anempfehle als für sie Verantwortliche. Zunächst fasziniert von jener Diagnose Heideggers, hat Levinas schließlich allergisch auf sie reagiert und sie polemisch auf einen Nenner gebracht mit einer abergläubischen Verehrung von Blut und Boden. Aber ging es nicht in Wahrheit darum, das Ethos der Menschen als Heimkehr in einen wahren Aufenthalt zu verstehen, wo sie in Anrede und Erwidern füreinander aufgeschlossen werden? War das „Haus des Seins“, von dem viel die Rede war, nicht lediglich eine in diesem Sinne versprochene Nähe – und gerade nicht der ethnisch exklusive Ort oder Lebensraum eines heidnischen Kults des Eigenen? Vgl. *M. Heidegger*, *Platons Lehre*, 60; sowie *J. Derrida*, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt am Main 1976, 221f. Ist diese Nähe wirklich nur jenseits des Seins einzulösen, wie Levinas immer wieder betont hat, oder ist das Versprechen gerade zwischen Fremden in der Welt und in der von Widerstreit, Differenz und Gewalt gezeichneten Situation ihrer wirklichen Lebensformen einzulösen? Wäre es in diesem Falle nicht als Versprechen der Gastlichkeit zu begreifen und kulturelles Leben von daher an seinen eigentlichen Sinn zu erinnern, den es in der Überfülle seiner materiellen Produkte nur allzu leicht aus dem Auge verliert?

¹² So sind auch Autoren von Merleau-Ponty bis Taylor zu verstehen, die im Anschluss an Heidegger einem situierten Selbst das Wort reden. Im Übrigen hat Levinas selbst gelegentlich zuge-

dass man einander „Nahrung, Getränk und Wohnung“ gibt? (SF, 176.) Wie sollte das möglich sein „außerhalb jeder Situation“? Man muss nicht so weit gehen, jede Transzendenz des Anderen zu leugnen, wenn man darauf insistiert, dass sie gerade als jeden Ort und jede Zeit überschreitende stets bezogen sein muss auf die Situierung leibhaftiger Subjekte, die einander wahrnehmen und ihre elementaren Bedürfnisse realisieren.¹³

„Die Nacktheit des Antlitzes ist Blöße, Mangel“, schreibt Levinas in *Totalität und Unendlichkeit*. Muss es sich aber nicht um den Mangel an etwas handeln, wenn mit dieser Definition irgendein konkreter ethischer Sinn zu verbinden sein soll? Geht es nicht auch um die Nacktheit eines Leibes, der friert, um die „Heimatlosigkeit eines Seienden“ in der Lage eines „Fremden, Entblößten, Proletariers“, d. h. in einem spezifischen Elend, das als solches überhaupt erst einmal wahrgenommen werden muss und dann erst die relative eigene Privilegierung in einer Bleibe, einer gesicherten Lebensform und Ökonomie deutlich werden lassen kann? (Vgl. TU, 102f.) Ohne Spielräume mehr oder weniger sensibler Wahrnehmung, die sich auf die konkrete Lage des Anderen beziehen muss, kann sich aus dessen Anspruch keine Herausforderung zur Gastlichkeit ergeben. Als gastlich können sich nur Bewohner eines Hauses und Teilhaber an einer Ökonomie erweisen, die sich mittels ihrer konkreten Wahrnehmung des Elends Anderer dazu herausfordern lassen, für deren elementare Bedürfnisse entweder in ihrer eigenen Lebensform oder im Rahmen der jeweiligen Lebensbedingungen anderswo Sorge zu tragen. Demgegenüber bezichtigt Levinas nun aber gerade das In-der-Welt-Sein als solches einer „widerrechtlichen Inbesitznahme von Lebensraum“ beziehungsweise der Okkupation eines privilegierten „Platzes an der Sonne“ auf Kosten Anderer, „die ich schon unterdrückt oder ausgehungert, in eine Dritte Welt vertrieben habe“. So gesehen hätte sich auch vermeintlich unschuldigstes Leben bereits eine Mitschuld an Okkupation, Vertreibung und sogar Vernichtung zugezogen. Jedes Leben, das nach der neuzeitlichen Lehre vernünftiger Selbsterhaltung¹⁴ im Sein zu beharren strebt, wäre bereits dessen verdächtig, Andere auszuschließen, heimatlos (!) zu machen, ja auszuplündern, zu töten (TU, 250).

Tatsächlich affirmiert Levinas keineswegs die Unvermeidlichkeit einer solchen Schuld.¹⁵ Vielmehr spricht er von der Furcht, „im *Da* meines *Da*-

standen, dass dem situierten Dasein keineswegs jede Sorge um den Anderen oder Fürsorge fremd sein müsse. *Levinas* kommentiert den Begriff der Situierung in: *Die Spur des Anderen*, Freiburg i.Br./München 1987, 132, 311.

¹³ In den Kontext dieser Überlegungen gehört Levinas' Begriff eines Nicht-Ortes, von dem her der Andere uns angeht wie eine „Gegenwart, die durch einen Abschied zurückgelassen ist“; siehe *ders.*, *Die Spur des Anderen*, 115, 284. Zum Begriff einer Exteriorität, die nicht in Zeit und Raum gesucht wird, vgl. *J. Derrida*, *Die Schrift und die Differenz*, 171.

¹⁴ Bis zuletzt hat besonders H. Blumenberg um das eigene Leben besorgte Selbsterhaltung und Vernunft zusammen gedacht; vgl. *H. Blumenberg*, *Die Verführbarkeit des Philosophen*, Frankfurt am Main 2000, 57, 62, 111.

¹⁵ Wie man es von W. Benjamin bis H. Blumenberg getan hat; vgl. *H. Blumenberg*, *Ein mögliches Selbstverständnis*, Stuttgart 1997, 76.

seins den Platz irgendeines Menschen zu besetzen“¹⁶. Wer auch immer diese Furcht empfindet, wird nicht dazu in der Lage sein, indifferent einen Ort zu besetzen. Aber hatte Levinas nicht zuvor nahegelegt, dass jede Bindung an einen Ort mit solcher Indifferenz einhergehe? Und nimmt er nicht für das Judentum in Anspruch, zuerst ganz und gar mit dem „Aberglauben des Orts“ Schluss gemacht und zu einer geradezu entorteten Lebensform gefunden zu haben?¹⁷

Diese Vorstellung scheint mir indessen genauso fragwürdig zu sein wie der Vorwurf, jede Ortsbindung (beziehungsweise das Gebundensein an einen privilegierten Ort an sich) laufe letztlich auf eine Okkupation und auf exklusiv verteidigte Besitzansprüche hinaus. Verständlicher ist der ethische Primat der Beziehung zum Anderen, den Levinas verteidigt. Demnach verläuft die „erste Beziehung des Menschen zum Sein [...] über seine Beziehung zum Menschen“ – und zwar in der „Nacktheit seines Gesichts“. Allein das soll ihm das Wichtigste vorgeben, worum es im Leben geht: dem Anderen in seiner befremdlichen Nacktheit gerecht zu werden, keine verletzende Gewalt gegen ihn zu verüben, da das Gesicht keineswegs eine rein visuelle Realität, sondern Inbegriff der ethischen Bedeutung selbst ist: Du sollst nicht verletzen und nicht töten.

Das „entdeckt“ zu haben, beansprucht Levinas für den „jüdischen Menschen“. Ursprünglich sei er es, für den der Andere Vorrang hat vor der Stadt, in der die griechischen Philosophen das eigentliche menschliche, d. h. politische Leben einsetzen lassen, oder vor der heimatlichen Landschaft, nach der sich ein nostalgisch-entwurzeltes Leben sehnt. „Er begreift die Welt mehr vom Anderen her als die Gesamtheit des Seins in bezug auf die Erde. In gewissem Sinn ist er ein Gast auf Erden, wie der Psalmist sagt, und die Erde gewinnt für ihn in einer menschlichen Gesellschaft Sinn.“ Zudem heißt es: „Er ist in einer Gesellschaft heimisch, bevor er in einem Haus heimisch ist“ (SF, 35). Es geht ersichtlich überhaupt nicht darum, das Wohnen, den Besitz eines Hauses oder die Liebe zu einer Landschaft als solche zu diskriminieren. Vielmehr geht es um „Freiheit gegenüber den seßhaften Formen der Existenz“; es geht darum, nicht zu vergessen, was auf andere Weise auch Kant gelehrt hat: dass die Erde kein individueller Besitz ist, dass ursprünglich überhaupt niemand irgendein Recht hat, auch nur ein Stückchen von ihr exklusiv sein Eigen zu nennen und Andere des Landes zu verweisen.¹⁸ „Der Mensch beginnt in der Wüste, wo er in Zelten wohnt“ – oder in der afrikanischen Steppe, wo er als Obdachloser aufrecht gehen lernte. So

¹⁶ E. Levinas, Wenn Gott ins Denken einfällt, Freiburg i.Br./München 21988, 250.

¹⁷ Vgl. E. Levinas, Schwierige Freiheit, 176. Stimmt es denn, dass die Bibel „nur eine heilige Erde“ kennt – und nicht etwa ein dem Volk der Hebräer exklusiv verheißenes Land? Es ist fraglich, ob je ein Mensch, eine Gruppe, ein Volk oder gar eine Nation das Problem einer territorialen Exklusivität verliert.

¹⁸ So sind auch die Dinge ursprünglich herrenlos, „wesentlich ‚niemandem‘ gehörig“, heißt es in: Levinas, TU, 185.

oder so kann man zu dem Ergebnis kommen, auf das es ankommt: dass sich die „menschliche Weise, auf der Welt zu sein“, nicht aus der Orientierung an „schwerfälligen und seßhaften Dingen, die man dem Menschen vorzuziehen versucht“, ergeben kann. Worum es ethisch geht, ist keiner Ideologie der Verwurzelung zu entnehmen: „Schließlich ist der Mensch kein Baum und die Menschheit kein Wald“ (SF, 36).

4. Gastlichkeit und kulturelle Lebensformen

Wo auch immer aber „der Mensch beginnt“, woher auch immer er stammt, woher auch immer der behauptete Vorrang des Anderen rühren mag, der ein seinem Anspruch gegenüber gastliches Subjekt zu einem menschlichen Leben bestimmen soll: Dieses Leben kann doch nicht als ein gänzlich entortetes geführt werden. Gerade der Sinn der Gastlichkeit verlangt im Gegenteil die Rückbindung menschlichen Lebens an Orte und Räume des Zusammenlebens, das allein Gastlichkeit einräumen (d. h. einen gastlichen Ort originär stiften) kann, sei es befristet, um Andere wenigstens mit dem Lebensnotwendigsten zu versorgen, sei es auf Dauer. Bereits das Alte Testament, auf das sich Levinas beruft, kennt die Sitte des Gastrechts und des Asyls in diesem engeren Sinne, das sich nie mit einer bloßen Utopie zufriedengeben konnte. Stets und unvermeidlich haben wir es mit zeitlich und räumlich beschränkten Spielräumen der Gastlichkeit zu tun, die manchmal nur einen oder einige, niemals aber alle Fremden aufzunehmen gestatten. Genau das belastet diejenigen, die Andere nicht aufnehmen, mit jener außer-ordentlichen Verantwortung. Wenn Levinas sagt, zum Wesen des Raumes gehöre es, „daß er durch die Anderen bewohnt wird, die mich angehen“, so will er nicht sagen, der Raum beschränke sich auf den Umkreis der eigenen Zugehörigkeit (vgl. JS, 264, Anm.). Auch die Fremden gehen uns an. Und zwar gerade deshalb, weil wir nicht wissen, ob sie jenseits des Umkreises derer, die uns zugehören, überhaupt gastliche Aufnahme finden. Womöglich kommen sie in der Ungastlichkeit einer *un-menschlichen* Welt einfach um.

Weder kann menschliche Gastlichkeit angesichts des Anderen (und der vielen anderen Anderen) unabhängig von der Wahrnehmung und den praktischen Spielräumen situierter Subjekte realisiert werden noch genügt es, religiös inspiriert geradezu „den Raum des Universums [...] als Wohnraum der Anderen“ gleichsam im Handstreich zu definieren (ebd.). Stets beschränkte Spielräume der Gastlichkeit werden vielmehr dank Anderer hier und jetzt eingeräumt, so dass der Raum eines gastlichen Zusammenlebens auf diese Weise überhaupt erst – jedes Mal neu – originär entsteht. Und nur durch die mehr oder weniger gastliche Art der Aufnahme Anderer kann das Zusammenleben den Sinn dieses Begriffs erfüllen.

Wenn Levinas einerseits bestimmt, das menschliche Subjekt „ist ein Gastgeber“, und andererseits ohne viel Federlesens die ganze Welt als

Wohnraum Anderer beschreibt, so lässt er ausgerechnet alle Fragen außer Acht, die die Herausforderung kultureller Lebensformen zu einer unvermeidlich beschränkten Gastlichkeit betreffen. Kulturelle Gastlichkeit kann sich weder im bloßen „Empfang“ des Anspruchs eines Anderen erschöpfen noch sich anmaßen, die ganze Welt zu einer gastlichen zu machen. Gastlichkeit gibt es nur in einer ungastlichen Welt. Und deren Ungastlichkeit haben wir nicht dem von Pascal beklagten „ewigen Schweigen“ der unendlichen Räume zu verdanken, in denen wir Menschen uns als Fremdkörper vorkommen (worauf Levinas immer wieder anspielt), sondern vielmehr den Formen des Ausgeschlossenseins oder des Ausgeschlossenwerdens, die oft genug nur die Kehrseite einer Gastlichkeit darstellen, die Anderen entgegengebracht wird. Die Aufnahme der einen läuft vielfach auf die Exklusion Anderer hinaus, ohne dass dies zu rechtfertigen wäre.

Dass wir damit überhaupt ein ethisches Problem haben, ist aus Levinas' Sicht nun letztlich dem Judentum zu verdanken. Er vermag sich keine Menschlichkeit in der Weise der Gastlichkeit vorzustellen, die nicht aus den biblischen Schriften ihre entscheidende Inspiration bezieht. Und wo wie bei Heidegger die Spur dieser Inspiration scheinbar verlorengeht, haben wir es demnach nur noch mit einer „heidnischen Existenz“ zu tun, „die sich in ihrer Natürlichkeit akzeptiert, für die ihr Platz an der Sonne, ihr Boden, ihr Ort alle Bedeutung leitet“. Ihr geht es angeblich nur um eine „Weihe des Bauens und Wohnens inmitten einer vertrauten Landschaft auf einer mütterlichen Erde. Anonym, neutral, befiehlt das ‚Sein‘ das Existieren als ethisch indifferentes und als heroische Freiheit, der alle Schuld vor dem Anderen fremd ist.“¹⁹ Für Levinas repräsentiert das Werk Heideggers nicht nur eine Ontologie der Verwurzelung, der Bodenständigkeit, der Situierung menschlichen Daseins; vielmehr soll es auch eine ethisch indifferente, ja rücksichtslose Besetzung exklusiv angeeigneten Lebensraums rechtfertigen. So gesehen hätte es sich passgenau in die Eroberungspolitik des NS-Staates eingefügt.

Levinas führt uns an dieser Stelle an einen Scheideweg. Entweder, so suggeriert er, begibt man sich philosophisch auf diesen Abweg oder aber man geht dem auf den Grund, was sich einer um Andere unbekümmerten, exklusiven Besetzung eines eigenen Ortes und Lebensraums widersetzt. Das ist für Levinas der Skrupel, durch den eigenen „Platz an der Sonne“ die Lebensmöglichkeiten Anderer zu gefährden oder ihn sogar nur auf Kosten ihres Lebens zu besetzen. In diesem „Seinsskrupel“ sieht Levinas eine radikale Nicht-Indifferenz angesichts des Schicksals Anderer angelegt, die es unmöglich machen soll, sich etwa gleichgültig damit zu arrangieren, dass es ihnen anderswo am Lebensnotwendigen fehlt.²⁰

¹⁹ E. Levinas, *Die Spur des Anderen*, 194; *ders.*, *Zwischen uns*, München, Wien 1995, 149.

²⁰ Vgl. E. Levinas, *Gott, der Tod und die Zeit*, Wien 1996, 49.

Nun reklamiert Levinas diese Nicht-Indifferenz als jüdisches Erbe, wenn er feststellt, das Judentum habe das „Gesicht des Anderen“ entdeckt, das uns zur Nicht-Indifferenz bestimme. Außerhalb dieses Horizonts (der derjenigen religiösen Traditionen, die sich nachträglich in ihm situieren) würde demnach die Indifferenz des Heidentums herrschen. Levinas nimmt nur die griechische Philosophie davon aus. Auch sie sei „im Menschlichen ernst“ zu nehmen. Aber „alles andere ist Tanzen“. Zwar erinnert sich Levinas an Bilder einer tanzenden Trauer, die in Zeiten der Apartheid aus Südafrika nach Europa übermittelt worden sind. Aber er fragt sich, ob man angesichts einer „tanzenden Zivilisation“, die offenbar auch ganz anders als im sog. Westen weint, von einer wirklich menschlichen Dimension sprechen kann, so wie sie *par excellence*, ursprünglich und bis heute verbindlich durch das Judentum eröffnet worden sei.²¹ Entweder, so scheint Levinas sagen zu wollen, bewegt man sich in dieser Dimension und damit auf der Spur des Judentums, oder aber das eigentlich Menschliche bleibt einem fremd. Anderen bliebe nur die Aussicht, die ursprünglich jüdische Erfahrung nachzuholen. Wo dies nicht gelänge, würde eine zutiefst heidnische Freiheit herrschen, sich jeden Ort und Lebensraum gänzlich unbekümmert um Andere anzueignen. So gesehen verstrickt sich Levinas aber in einen tiefen Gegensatz zum phänomenologischen Anspruch seiner Philosophie, jene menschliche Dimension als Nicht-Indifferenz der Freiheit an der Erfahrung selber aufzuzeigen.²² Wäre Letzteres möglich, so wäre auch „Heiden“ diese Nicht-Indifferenz keineswegs grundsätzlich fremd. Erschließt sie sich demgegenüber aber nur unter Rekurs auf eine bestimmte religiöse Überlieferung, dann folgt gerade aus der Philosophie von Levinas eine radikale Spaltung zwischen den entsprechend Inspirierten einerseits und all jenen andererseits, deren Zivilisation und Kultur, so hoch sie auch entwickelt erscheinen mag, letztlich nichts als eine Art Folklore darstellt.

Gleichwohl will er aber daran festhalten, dass es um einen Humanismus des anderen Menschen geht, der jedem offenstehen soll und der als solcher keineswegs mit einer verorteten und räumlich situierten Form leibhaftigen Lebens im Widerspruch stehen muss. Was menschliche Gastlichkeit angeht, stehen wir so gesehen nicht vor der schroffen Alternative radikaler Befreiung von jeglicher Ortsbindung einerseits im Gegensatz zur exklusiven Besetzung von Ort und Raum durch „Autochthone“ andererseits. Die Frage lautet vielmehr, wie sich unvermeidlich verortetes und verräumlichtes Leben dennoch gastlich-aufgeschlossen zu Anderen verhalten *kann* – und vielleicht *muss*, um nicht an seiner eigenen Verslossenheit zu ersticken.

²¹ Vgl. E. Levinas, *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989, 140 (im Folgenden HaM).

²² Ich verkenne nicht, dass Levinas sich nur mit Vorbehalten als Phänomenologe in diesem Sinne auf die Erfahrung berufen mochte; vgl. *Verf.*, *Von der Phänomenologie der Offenheit zur Ethik der Verwundbarkeit*. Merleau-Ponty und Levinas auf den Spuren einer An-Archie der Subjektivität, in: *Fetz/Hagenbüchle/Schulz* (Hgg.), Band 2, 1248–1276.

5. Bilder und Klischees der Bleibe

Im Hinblick auf diese Frage ist auch der Philosophie von Levinas viel mehr abzugewinnen als der Lektüre der zitierten, vielfach polemischen Stellen, die sich gegen die angeblich heidnische Ontologie eines nur um sich selbst besorgten Daseins richten. Bereits in *Totalität und Unendlichkeit* stellt Levinas die Situierung leibhaftigen Lebens in einem viel positiveren Licht dar, wo er den Genuss als eine Weise des Sicheinrichtens in der Welt zur Sprache bringt, wo er auf das Wohnen als Funktion der Vermittlung zwischen Leib und Welt zu sprechen kommt und wo er sich schließlich über Mütterlichkeit und Weiblichkeit als Paradigmen der Gastlichkeit auslässt. Die Welt, die von einem „männlichen Geist“ bearbeitet und konstruiert wird, ist so wenig bewohnbar wie „jene Depots, in denen sich Waren stapeln, die nicht befriedigen können: sie können weder jene kleiden, die nackt sind, noch diejenigen nähren, die Hunger haben. Sie ist unpersönlich wie die Fabrikhallen und die Industriegebiete, wo die hergestellten Dinge abstrakt bleiben [...], berechenbar und in den anonymen Kreislauf der Ökonomie gezogen“ (SF, 45). Diesem Geist schreibt Levinas die Ungastlichkeit einer Welt zu, in der er, „einsam und umherirrend und schon dadurch den erzeugten Dingen entfremdet, die er hervorgerufen hatte und die sich nun ungezähmt und feindselig vor ihm aufrichten“, keine Schlupfwinkel findet. Gegen die „Unmenschlichkeit“ dieses Geistes beruft sich Levinas auf die „ontologische Funktion des Weiblichen“, durch das Einkehr und Sammlung möglich werde: „Dieses Auftauchen des *Orts* im Raum erfolgt nicht wie bei Heidegger aus einer Geste des Erbauens, einer Architektur, die eine Landschaft gestaltet, sondern aus der Interiorität des Hauses, bei dem das ‚Innen‘ so gut wäre wie das ‚Außen‘ ohne die wesentliche Diskretion der weiblichen Existenz, die darin wohnt, die die Wohnstatt schlechthin ist“ (ebd., 46).

Es überrascht nicht wenig, nach der förmlichen Denunziation einer ortsgebundenen Existenz als heidnisch und gleichgültig gegenüber jeder Verantwortung angesichts Anderer hier nun auf eine Apologie des Ortes zu stoßen, der durch das Weibliche geradezu gestiftet wird. Ohne das Weibliche wäre es demnach unmöglich, die Welt zu bewohnen. Nur durch Frauen oder gar „die Frau“ kann es gastliche Orte geben, wo Andere bleiben können. Nur durch *die Andere* gibt es Orte, die es verdienen, eine Bleibe (*demeure*) genannt zu werden. „Die Frau ist die Bedingung [...] für die Innerlichkeit des Hauses und für das Wohnen“ (TU, 222). Sie schafft die Rückzugsmöglichkeit aus der entfremdeten Welt jenes Geistes. Die Bleibe verdankt sich allein ihrer „Gastlichkeit“ als „menschlichem Empfang“.

Bei der Lektüre dieser Zeilen in *Totalität und Unendlichkeit* fragt man sich, wo eigentlich die Grenze zum Klischee überschritten ist. Gewiss fließen Idealisierungen eines bestimmten, anfechtbaren Bildes von Weiblichkeit ein, zu dem sich Alternativen vorstellen lassen – bis hin zum „verwirrenden Mysterium der animalischen und katzenhaften Präsenz, deren

eigentümliche Zweideutigkeit zu beschwören Baudelaire sich gefällt“. Diese Zweideutigkeit passt jedenfalls denkbar schlecht zur Idealisierung einer eindeutigen Milde, Sanftheit, Güte und Intimität, zu deren Inbegriff Levinas das Weibliche hochstilisiert (TU, 216–226). Das Weibliche wäre also nicht nur Empfang (wenn nicht Empfängnis), Aufnahme, sondern Inbegriff einer bestimmten Art und Weise gastlicher Aufnahme im Sinne sanfter und gütiger Beherbergung, Inbegriff wohlwollenden Schutzes, den die Frau einem Anderen bietet, der sich aus der virilen, unbewohnbaren Welt des Geistes zurückzieht.

Zweifellos ist der Ansatz einer radikalen Ethik der Gastlichkeit, wie sie Levinas vorschwebte, anfechtbar durch seine unverkennbare Anlehnung an tradierte Rollenverteilungen und Stereotype, die gleichsam abfärben auf die ethische Dimension der Beherbergung. Und man fragt sich, ob eine Ethik der Gastlichkeit nicht leichten Herzens darauf verzichten kann, etwa Väter oder Mütter, die Frau oder den Mann als Gastgeber, das Weibliche oder das Männliche als ursprüngliche Paradigmen der Gastlichkeit ins Spiel zu bringen. Viel näher liegt es, Gastlichkeit nicht als Funktion einer Rolle oder eines Geschlechts, sondern als Dimension menschlicher Lebensformen zu verstehen, in denen Andere (seien es Nachkommen, seien es Fremde) Aufnahme und eine Bleibe finden. Dann bräuchte man auch die Zweideutigkeit nicht zu unterschlagen, die darin liegen kann: So wie die Familie durchaus kein Hort der Gemütlichkeit sein muss, sondern zur geschlossenen Anstalt mutieren kann, so kann das Wohnen wie eine Haft erfahren werden, der man nur noch durch einen Ausbruch entkommt. Alles kommt darauf an, wie die Gastlichkeit eines gemeinsamen Lebens unter einem Dach praktiziert wird, ohne quasi totalitäre Formen der Zwangsintegration anzunehmen oder sich auf ein gleichgültiges Nebeneinander zu reduzieren.

Das scheint auch Levinas dort zu bedenken, wo er hervorhebt, dass in der Intimität des Hauses die „unendliche“ Andersheit des Anderen nicht zu tilgen sei. Nachdem er sich ausführlich phänomenologischen Analysen des Genusses, des Hungers, der Bedürftigkeit usw. gewidmet und gezeigt hat, wie es möglich ist, sich – sei es in einer Höhle, in einem Zelt, in einer Hütte oder in einem Haus – gegen eine fremde, lebensbedrohliche Welt zu behaupten, fragt er sich, ob das Wohnen nicht darauf hinausläuft, alle „Andersheit der Welt“ in „Identifikation des Selbst“ umschlagen zu lassen und jegliche Andersheit schließlich aufzuheben. „Mit der ursprünglichen Einnahme des Ortes ist alles im voraus genommen, alles ist be-griffen“ (TU, 42). Eine innere Fremdheit oder Unheimlichkeit des bewohnten Ortes kommt hier nicht in Betracht. Zu stark ist der immer wieder gehegte Verdacht gegen das Selbst, es ziele nur darauf ab, sich in allem wiederzuerkennen, sich in Grund und Boden nur seiner selbst zu vergewissern, usw.

Auf diesen Nenner wird auch der Genuss gebracht: in ihm arbeitet nur die „Umwandlung des Anderen in das Selbe“. Und das menschliche Leben scheint auf gar nichts anderes hinauszuwollen. Ohne Umschweife legt sich

Levinas fest: „Leben heißt, das Leben genießen“, d. h. ständig diese Arbeit zu vollbringen (TU, 153, 160), um sich gewissermaßen im Anderen einzuhausen, ohne auf diese Weise je zur Ruhe zu kommen. Ohnehin sucht der Genuss nicht einfach Erfüllung, sondern ständig neuen Genuss. Aber er wird auch von außen bedroht, denn er entbehrt jeglicher Sicherheit im Horizont der „Fremdheit der Erde“, die die menschliche Arbeit zu immer neuer Anstrengung motiviert, die Bleibe und das Wohnen-Können zu gewährleisten.²³ Immer wieder kommen Genuss und Arbeit auf die Bleibe zurück, die in einem befremdlichen Draußen steht und den Leib des Subjekts schützt – und sei es nur, um seinen Verfall aufzuhalten.²⁴

Erstaunlicherweise kommt in diesen Analysen des Genusses der oder die Andere kaum vor. Stattdessen befindet Levinas schroff: „Im Genuß bin ich absolut für mich. Egoistisch ohne Bezug auf Andere [...] vollständig taub für Andere, außerhalb aller Kommunikation“ (TU, 190). Selbst im gemeinsamen Gastmahl, wo der Genuss Anderen bereitet und mit ihnen geteilt wird, wäre das Für-sich-Sein nicht überwindbar. Es hat den Anschein, als führe uns Levinas stets nur einen solitär Existierenden vor Augen, der eine Bleibe lediglich braucht, damit seinem Ich darin eine von der Fremdheit der Welt entlastete Utopie eröffnet wird. Es geht dabei gar nicht um die architektonische Funktion des Hauses im Sinne der Gewährleistung eines sozialen Zusammenlebens, sondern um einen befestigten Ausguck, einen Wachturm, in dem man sich den Blicken der Anderen, die nur draußen imaginiert werden, entziehen kann, ohne selbst darauf verzichten zu wollen, sie zu beobachten. Allenfalls bietet das Haus seinem Besitzer, der drinnen die von ihm fortgeschafften Dinge bevorratet, Gastlichkeit (TU, 226), aber Levinas denkt nicht daran, es seinem Sinn nach als zur Gastlichkeit bestimmt aufzufassen – so als genüge es dem Ich, sich im Haus zu verschanzen. Dass Fenster auch Blicke hereinlassen, kommt ebenso wenig in Betracht wie die Schwelle als Ort des Willkommens oder des Abschieds, sei es eines leichtfertig dahingesagten Bis bald!, sei es eines unumkehrbaren *À-dieu*.

Levinas evoziert vielmehr Bilder der Abschottung, der Überwachung einer feindlichen Umwelt durch ein auf sich gestelltes Ich als Signale der Offenheit, Zeichen guter Nachbarschaft oder einer Diachronie der Generationen, die das Haus überdauern wird, wenn es nicht in Schutt und Asche zusammenfällt. So lässt er in seiner Ethik der Gastlichkeit viele Dimensionen des Wohnens, der Beherbergung, der Bleibe vermissen, die das Haus ermöglichen soll. Und der Verdacht regt sich, dass es Levinas gar nicht so sehr auf eine umfassende Phänomenologie dieser Dimensionen ankam als vielmehr darauf, den wie auch immer bewohnten Ort in die Perspektive jener „Exteriorität“ zu rücken, die bereits im Untertitel von *Totalität und Unendlichkeit* auftaucht.

²³ Vgl. Levinas, TU, 186, 196, 201, 220, 273.

²⁴ Vgl. ebd. 218, 237f., 242.

Letztlich wird sich jedes Wohnen, so „aufgeschlossen“ und gastlich es sich auch geben mag, als eine Form der Gefangenschaft erweisen – wie das Leben in Genuss und Arbeit: „Es ist unmöglich, aus dem Leben herauszutreten. Welche Tragödie! Welche Komödie!“ (TU, 208). Daran mit Kierkegaard verzweifeln zu wollen, hat allerdings auch keinen Sinn, denn „die Verzweiflung bricht nicht mit dem Ideal der Freude“ als erfülltem Leben. Man muss vielmehr aus dem Leben und Sein selbst gewissermaßen auskehren, indem man sich ansprechen lässt von der Unendlichkeit des Anderen. Nur so, auf der Spur dessen, was ins *Jenseits des Seins*, in ein unvordenkliches Anderswo mündet, wird sich ein menschliches Subjekt als gastlich erweisen (HaM, 52f., 57). In dieser Unendlichkeit soll auch das gastliche Wohnen gründen. Das „offene Haus“ ist in Wahrheit nur eine Art und Weise der Bereitschaft unter anderen, den Anderen aufzunehmen, wer auch immer er oder sie ist. Die Offenheit des Hauses reduziert sich nicht auf die Frage, ob man Fenster und Türen geschlossen hält oder nicht; sie erschöpft sich auch nicht im gastlichen Ethos mehr oder weniger aufgeschlossener Bewohner (obwohl beides fraglos eine wichtige Rolle spielen kann, wenn es darum geht, konkret jemanden zu empfangen oder auf Dauer aufzunehmen). Vielmehr geht es um den ethischen Sinn der räumlichen Struktur des Hauses und der Lebensform derer, die es gastlich bewohnen. Diesen Sinn bringt Levinas auf den Begriff einer Transzendenz des Anderen, die zur Menschlichkeit herausfordert.²⁵

Inspiziert von dieser Transzendenz aber ist kein Subjekt je ganz bei sich beziehungsweise bei sich zu Hause, sondern sich selbst fremd. Weder ihm noch der Erde oder einem gebauten Haus ist die „menschliche“ Gastlichkeit zu verdanken. Keineswegs legt „das Bauen das Gastliche der von der Erde geborgenen Gegend frei“. Gastlichkeit kommt weder der Erde noch einer Gegend oder einem Gebäude an sich zu. Gastlichkeit verdankt sich einem Leben vom Anderen her, der fremd bleibt. Und so „suchen sich die Menschen“: als einander fremd Bleibende, die sich im Übrigen rückhaltlos darauf angewiesen wissen, von Geburt an Aufnahme bei Anderen zu finden – denn „niemand kann sich ohne die anderen retten“ (und vielleicht nicht einmal mit ihnen).²⁶ Nur im Wissen darum könne es eine humane Kultur geben, so lesen wir im Vorwort zu Levinas' Schrift über den *Humanismus des anderen Menschen*. Eine solche Kultur erscheint erst im Zeichen der Gastlichkeit, die keine luxuriöse Zugabe von Wohlhabenden ist, die sie sich leisten können, sondern die ethische Inspiration menschlichen Lebens darstellt.

²⁵ Vgl. Levinas, Wenn Gott ins Denken einfällt, 43.

²⁶ Levinas, HaM, 90, 98f., 132f. Paradoxerweise geht Levinas mit der Erinnerung an eine radikale Welt-Fremdheit gegen bestimmte Humanwissenschaften vor, die ihm ein *no man's land*, eine Art „Mondlandschaft“ von Wesen zu beschreiben scheinen, welche sich indifferent zueinander verhalten (vgl. ebd. 67, 87f.). Einer „menschlichen“ Bestimmung zur Gastlichkeit begegnet man in diesen Wissenschaften eben deshalb nicht mehr, weil sie von der Transzendenz des Anderen keine Spur mehr verraten.

Das ist es auch, was Levinas im Sinn hat, wenn er die Zukunft einer „Moral ohne Institutionen“ ausmalt, die womöglich nur „in der nach allen Winden offenen Laubhütte des Gewissens“ ihren Ort hat.²⁷

6. Ein kritischer Schluss

Was die Menschen brauchen, schreibt Levinas, sei viel weniger als die Kulturen, die sie bewohnen, und der ganze Trödel der mehr oder weniger überflüssigen Artefakte, die die Überlebenden musealisieren mögen, nämlich Gastlichkeit, die sie gerade dem Anderen verdanken, den sie bei sich aufnehmen. Nur dank des Anderen sind sie zur Gastlichkeit befähigt – aber auch geradezu verurteilt, wenn es stimmt, dass sie sich seinem Anspruch gegenüber gar nicht verschließen können; dass sie, mit anderen Worten, die Stimme des Anderen, durch die er an sie ergeht, hören müssen, auch wenn es ihnen frei stehen mag, sie zu überhören. So gesehen wird Gastlichkeit ursprünglich nicht etwa aus freien Stücken Anderen gewährt. Als gastlich versteht Levinas menschliche Subjektivität insofern, als sie nicht umhin kann, sich der Stimme des Anderen gegenüber als „aufgeschlossen“ zu erweisen.

Die oft zitierte Ur-Aufgabe menschlicher Kultur, allen eine bewohnbare Welt zu garantieren, wird so an einem ethischen Maßstab gemessen. Bewohnbar (und gastlich) wird die an sich ungastliche Welt nicht durch Behausungen und Gebäude, sondern vielmehr durch die Aufgeschlossenheit gegenüber dem Anspruch des Anderen, der uns in jedem anderen begegnen kann. Eine gastliche Kultur würde sich im etymologischen Sinne darüber hinaus durch eine „Pflege“ dieser Aufgeschlossenheit auszeichnen.²⁸ Eine solche Kultur dürfte sich aber nicht in einer unvermeidlichen Aufgeschlossenheit des Hörens erschöpfen, die ein gleichgültiges Überhören allzu leicht neutralisieren könnte. Wo Levinas nur Fragen einer unbedingten Ansprechbarkeit durch den Anderen zur Sprache bringt, ignoriert er allzu großzügig alle Fragen lebenspraktischer Einräumung allemal begrenzter (und oft befristeter) Gastlichkeit, die nur an Ort und Stelle gewährt werden kann, d. h. im situierten Leben Anderer. Die Frage, wie, unter welchen Bedingungen und für wie lange gegebenenfalls Gastlichkeit originär eingeräumt wird, ist durch eine Philosophie kaum zu beantworten, die sich ganz und gar darauf konzentriert, eine unbedingte und insofern unvermeidliche Aufgeschlossenheit menschlicher Subjektivität für den Anspruch des Anderen aufzuweisen. Nicht nur ist diese Aufgeschlossenheit durch nichts zu beweisen, sondern nur zu bezeugen. Darüber hinaus besteht offenbar jederzeit die Möglichkeit, sie zu überspielen oder zu ignorieren.²⁹ Eine lebenspraktisch

²⁷ Vgl. *Levinas*, HaM, 6; sowie *ders.*, Eigennamen, München, Wien 1988, 105.

²⁸ Vgl. *Levinas*, Zwischen uns, 222f.

²⁹ Gemäß einem radikalen Begriff der Gastlichkeit wäre auch der Nationalsozialismus gastlich gewesen, als man die Juden als „unerwünschte Gäste“ einstuft und an eine Rückkehr zum „ger-

tatsächlich sich als gastlich auszeichnende Kultur würde gerade das nicht zulassen, sondern sich daran messen, ob und wie sie Anderen effektiv entgegenkommt, die in ihrer konkreten Lage auf die Aufnahme in gastlichen Lebensformen angewiesen sind.

Auch ein Volk, dem seit seinem Auszug aus Ägypten die Erde wie eine Wüste oder Mondlandschaft ohne Ausweg vorkommen mag, ist ungeachtet einer gewissen metaphysischen Verachtung jeglicher Form von Sesshaftigkeit, die sich auf der Erde endgültig eingerichtet glaubt, darauf angewiesen, selbst gastliche Aufnahme zu finden und sie Fremden zu gewähren.³⁰ Und es droht auf fatale Weise daran politisch zu scheitern, wenn es sich in einer bestimmten religiösen Welt-Fremdheit profanen Fragen wie der Gewährleistung eines gastlichen Lebensraums enthoben glaubt. Eine Tendenz in dieser Richtung lässt die Philosophie von Levinas immer wieder erkennen, wo sie ein „heidnisches“ Leben als ignorant gegenüber der vom Anderen her verlangten Gastlichkeit denunziert und damit den eigenen Anspruch untergräbt, der Würdigung einer in der menschlichen Subjektivität selbst angelegten Gastlichkeit den Weg zu bereiten.

Wer diesem Gedanken kulturell zur Geltung verhelfen möchte und sich dafür interessiert, wie Gastlichkeit lebenspraktisch tatsächlich eingeräumt und gewährt wird, wird sich weder mit der Apologie eines nomadischen Lebens, das keinen festen Ort braucht, noch gar mit einer welt-fremden Abkehr von jeglicher Ortsbindung begnügen können.³¹ Wer sich als „Gast auf Erden“ dazu verleiten lässt, wird keine befriedigende Antwort auf die Frage geben können, wie Menschen einander in der Zeit ihres befristeten Lebens Gastlichkeit entgegenbringen können – inspiriert vom Anspruch des Anderen, aber zugleich auch dramatisch überfordert von den vielen anderen Anderen. Diese Frage verlangt nach einer Repolitisierung der Idee der Gastlichkeit und nach einer Rückbesinnung auf die lebenspraktischen Spielräume situierten Lebens an Orten und in Räumen, die es ausschließen, dass alle sie zugleich einnehmen und in gleicher Weise beanspruchen können: ob als bloß geduldete Beisassen wie die Metöken der Antike, als Mieter, Grundbesitzer oder Palastbewohner.

Allzu sehr versteift sich Levinas auf eine verächtliche Kritik jeder Philosophie eines situierten beziehungsweise georteten Lebens und verdächtigt es einer ausschließlich auf exklusiven Besitz fixierten Machtbehauptung.³²

manischen Fremdenrecht“ dachte, um gerade das, was Levinas als unbedingten Anspruch des Anderen bezeugt, zu liquidieren. Zum Verständnis dieser historischen Erfahrung, die auch Derrida in seiner Auseinandersetzung mit Levinas offenbar im Blick hat, vgl. W. Burgdorf, „Chimäre Europa“. Antieuropäische Diskurse in Deutschland (1648–1999), Bochum 1999; J. Derrida, Adieu. Nachruf auf Emmanuel Levinas, München 1999; ders., Von der Gastfreundschaft, Wien 2001; sowie Verf., Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur, Weilerswist 2005.

³⁰ Levinas, Wenn Gott, 29f.

³¹ Vgl. E. Levinas' Auseinandersetzung mit M. Blanchot in: Ders., Eigennamen, 37f., wo auch der Gedanke nomadischen Lebens zur Sprache kommt.

³² Vgl. Levinas, Eigennamen, 39f.; sowie die Polemik gegen ein Europa, das ganz und gar der

Seine polemische Position erkaufte er mit einer erstaunlichen Unaufmerksamkeit für politische Fragen einer *Kultur der Gastlichkeit*, die allein den Anspruch wird einlösen können, ein nicht bloß indifferentes Nebeneinanderher-, sondern wirkliches Zusammenleben unter stets beschränkten und befristeten Bedingungen zu gewährleisten.³³

Sicherung des Eigenen, der Eigenheit und des Eigentums verpflichtet scheint (ebd. 69f.; *ders.*, *Außer sich*, München/Wien 1991, 164f.).

³³ Levinas vermeidet es in diesem Zusammenhang, von (politischer) Koexistenz zu sprechen. Gegen bestimmte „Koexistenz-Philosophen“ wie Buber wendet er sich mehrfach. Im Übrigen versteht er das wesentlich asymmetrische Von-Angesicht-zu-Angesicht ausdrücklich nicht als eine Modalität menschlicher Koexistenz (*ders.*, TU, 443). Dessen ungeachtet gibt er das Erfordernis einer Repolitisierung der außerordentlichen Ansprechbarkeit „angesichts“ des Anderen im Sinne einer Pluralität von Anderen ohne weiteres zu. Vgl. die Ausführungen zur Solidarität und Brüderlichkeit (*ders.*, TU, 309, 409).