Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 53 (2006)

Heft: 3

Artikel: Ethik als Erste Philosophie : eine Annäherung an das Werk von Emmanuel Levinas

Autor: Henrix, Hans Hermann

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760637

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

HANS HERMANN HENRIX

Ethik als Erste Philosophie

Eine Annäherung an das Werk von Emmanuel Levinas*

Frank Miething (5. März 1954 – 15. März 2006),
dem früh verstorbenen Übersetzer von Schriften
Emmanuel Levinas', zum Gedenken.

EINLEITUNG

In einer jüngeren Wortmeldung zur Philosophie von Emmanuel Levinas wird das Subjektverständnis des Philosophen heftig kritisiert. Diese Kritik übersieht nicht nur wichtige Arbeiten über die Subjektivität als Verantwortung bei Levinas,[1] sondern missversteht einen wesentlichen Grundzug im Levinas'schen Denken. Sie bedient sich lebensweltlicher Argumente, fragt nach „psychologischen Hintergründen für die Moralisierung in Levinas' Abriss einer menschlichen Selbstdeutung" und konstatiert ein „einseitiges Leben" in seiner Ethik.[2] Solche Kritik verkennt die Metapher als Metapher und ihre Bedeutung im Denken von Levinas. In den Schriften von Emmanuel Levinas tritt nämlich ein Denken entgegen, das streng philosophisch ist, ohne auf die Metapher als zentrale Ausdrucksform zu verzichten; das der Bibel und der Rede von Gott ein Mitspracherecht in der Philosophie einräumt, ohne um den Charakter des Philosophischen besorgt zu sein; dem die Ethik die „erste

* Referat bei einer Tagung der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen und der Katholischen Akademie Schwerte zum 100. Geburtstag von Emmanuel Levinas unter dem Titel „Als Einziger erwählt. Das Biblische im Denken von Emmanuel Levinas (1906–1995)" vom 13. bis 15. Januar 2006 in Aachen.

1 Vgl. DICKMANN, Ulrich: *Subjektivität als Verantwortung. Die Ambivalenz des Humanum bei Emmanuel Levinas und ihre Bedeutung für die theologische Anthropologie.* Tübingen: Francke 1999.

2 KOCH, Anne: *Spirituelles Subjekt und unendliche Schuldigkeit. Religionsphilosophische Kritik an Levinas' Anthropologie.* In: PhJ 110 (2003) 74–91, hier 74.

Philosophie" ist, ohne die Seinsfrage zu vergessen; das die Philosophie weniger vom Wortsinn „Liebe zur Weisheit" und mehr vom Sachsinn als „Weisheit der Liebe" her versteht, ohne dem Drang nach dem Totalen zu verfallen oder die letzten Fragen von einem überblickten Ganzen oder von einem Allgemeingültigen her zu beantworten;[3] dem eine Bewegung auf das Messianische innewohnt, ohne das Näherkommen eines Eschatologischen in Aussicht zu stellen. Emmanuel Levinas philosophiert in einer Sprache voller Metaphorik. Diese ist in seinem Werk zu gegenwärtig, um etwa in der Form einer eigenen Metaphertheorie eigens und ausdrücklich von ihm bedacht zu werden. Vielleicht liegt es am Metaphorischen seiner Sprache, dass man die Schwierigkeit der Levinas'schen Sprache feststellt, ohne dies sogleich als Hermetik zu werten.[4]

Das Metaphorische in seinem Werk mag wie eine Einladung wirken, sich dem Bildhaften anzuvertrauen, weil man sich in diesem wie zu Hause wähnt. Das Metaphorische seiner Sprache spricht bei Leserinnen und Lesern in einen Hof von Assoziationen hinein und kann dort wie ein bereits Vertrautes oder Heimisches wirken. Aber wer sich bei Emmanuel Levinas wie zu Hause fühlt oder wer sich auf Erbauliches einrichten möchte, hätte seine Philosophie gründlich missverstanden.[5] Es ist seine Philosophie alles andere als harmlose Metaphorik. Sie ist – um eine Charakterisierung Levinas' des Judentums als „Religion für

[3] Vgl. STEGMAIER, Werner: *Levinas* (= Herder Spektrum 4952). Freiburg i.Br.: Herder 2002, 95 oder CASPER, Bernhard: *Denken im Angesicht des Anderen – Zur Einführung in das Denken von Emmanuel Levinas*. In: HENRIX, Hans Hermann (Hg.): *Verantwortung für den Anderen – und die Frage nach Gott. Zum Werk von Emmanuel Levinas*. Aachen: Einhard 1984, 17–36, hier 17.

[4] Stephan Strasser hat immerhin seine Einführung in Levinas' Philosophie für ein deutsches Publikum nicht zuletzt mit der schweren Zugänglichkeit der Sprache begründet: STRASSER, Stephan: *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*. Den Haag: Martinus Nijhoff 1978, XIf. Siehe aber auch KREWANI, Wolfgang N.: *Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen*. Freiburg i.Br./München: Karl Alber 1992, 26f. und und WOLZOGEN, Christoph von: *Emmanuel Levinas – Denken bis zum Äußersten*. Freiburg i.Br./München: Karl Alber 2005, 10f. und 107–145.

[5] Ganz Ähnliches gilt für eine theologische Rezeption, die bei Begriffen wie „Gehorsam" oder „Sühne" oder „Stellvertretung" im Werk von Levinas ansetzt, um ein höchst ambivalentes Verständnis dieser Themen in ein vermeintlich aktuelles Recht zu setzen. So mit WOHLMUTH, Josef: *Im Geheimnis einander nahe. Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum*. Paderborn: Schöningh 1996, 40.

Erwachsene"[6] aufzugreifen und abzuwandeln – eine Philosophie für Erwachsene, die das Vertraute aufstört, um ein „Jenseits" davon, ein „Darüberhinaus" auszusagen. Darin hat das Metaphorische in seinem Denken seine Funktion. Es zeigt seinen Sinn, indem es einen der Atmung vergleichbaren Vorgang vornimmt: Levinas' Philosophie bedient sich eines üblichen oder vertrauten Worts, nimmt seinen ursprünglichen Sinn wie mit einem Atemzug in sich auf, bedenkt diesen und lässt ihn in der Atempause zu Ende kommen, um dann wie mit einem Ausatmen einen neuen, anderen Sinn hervorkommen zu lassen und die andere Bedeutung zu meinen.[7] Die Metapher hat im Denken von Emmanuel Levinas ihre eigene Tragweite und ist geeignet, um das Ethische als eigenen Grundzug dieser Philosophie zu charakterisieren.

1. Metapher: ihr allgemeiner Begriff – und ihre Bedeutung bei Levinas

Die Metapher wird umgangssprachlich als eine bildhafte Ersetzung verstanden. Sie umspiele das bildlich, was ein Begriff als die Sache selbst meint und trifft. Das Missverständnis der Metapher als lediglich bildhafte und darin uneigentliche Rede fängt kaum noch etwas vom Wortsinn des griechischen *metapherein* („übertragen") ein. Die berühmte Definition von Aristoteles sagt: „Metapher ist die Übertragung eines fremden Nomens, entweder von der Gattung auf die Art oder von der Art auf die Gattung oder von einer Art auf eine andere oder gemäß der Analogie" (*Poetik*, 1457b 6–9).[8]

Die Metapher hat nach dieser klassischen Definition ihre innere Achse im Nomen, im Hauptwort als Substantiv. Vom Nomen sagt Aristoteles: „Jedes Nomen ist entweder eine gebräuchliche Bezeichnung *(kyrion)* oder [...] ein Erfundenes, Erweitertes, Verkürztes, Verändertes"

[6] Levinas, Emmanuel: *Eine Religion für Erwachsene.* In: Ders.: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum.* Aus dem Französischen v. Eva Moldenhauer. 2. Aufl. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag 1996 (im Folgenden zitiert als: SF), 21–37.

[7] Das Bild der Atmung ist eine von Emmanuel Levinas öfter in Anspruch genommene Metapher, siehe nur in seinem Spätwerk: Levinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht.* Aus dem Französischen übersetzt v. Thomas Wiemer. Freiburg i.Br./München: Karl Alber 1992, 49, 118, 201, 238, 241, 254, 384–388 u. ö. (im Folgenden zitiert als: JdS).

[8] Zitiert nach: Ricoeur, Paul: *Die lebendige Metapher.* München: Wilhelm Fink 1986, 20 (das nachfolgende Aristoteles-Zitat: 21).

(*Poetik* 1457b 1–3). Die gebräuchliche Bezeichnung ist eine gewöhnliche, weil alle sie gebrauchen. Wird das Nomen, das Hauptwort oder Substantiv in einer Weise gebraucht, die von jenem von allen gebrauchten Sinn abweicht, so nimmt es den Charakter einer Metapher an. Metapher definiert sich also als eine Abweichung, als ein fremdes *(allotrion)*, wie Aristoteles sagt. Das Fremde entsteht durch die Übertragung: Das Nomen gehört ursprünglich einem eigenem Thema an und wird dann auf ein anderes übertragen. Aus der Spannung von „gebräuchlich" *(kyrion)* und „fremd" *(allotrion)* lebt die Metapher. Sie ist also das Ergebnis der Sinnverlagerung eines Wortes: seinem „ursprünglichen" Sinn folgt ein „fremder". Es kommt zu einer Worterweiterung als Sinnverlagerung: aus einem ersten, „eigentlichen" wird ein zweiter, „übertragener" Sinn.

Bei der metaphorischen Sinnerweiterung geschieht dem Nomen, dem Hauptwort etwas. Sein Sinn verschiebt sich: Aus einem durch allgemeinen Gebrauch gesetzten Sinn wird ein anderer, fremder Sinn. Das geschieht nicht durch das einzelne Wort als alleiniges: Die Abweichung, die Übertragung, die Verschiebung vollzieht sich in einem weiteren Zusammenhang von Worten, in einem Satz oder in einem Text. Erst dieser Zusammenhang – sei er ein Attribut, sei er ein Satz oder eine umfänglichere Sinneinheit – vermag es, den „fremden" Sinn gegenüber dem „gebräuchlichen" Sinn des Wortes anzuzeigen bzw. zu stiften. Der Satz oder Text schafft den Zusammenhang, der für die Abweichung notwendig ist. Ein Alleiniges ist identisch, gleichbedeutend und der Abweichung unfähig. Erst wenn dem alleinigen Nomen bzw. Substantiv ein Weiteres, ein Satz oder ein Text hinzugefügt wird, ist ein Übergang von einem ursprünglichen Sinn auf einen anderen Sinn möglich. So meint z.B. das Wort „Tumor" ursprünglich und üblicherweise in der medizinischen Fachsprache eine Geschwulst als unkontrolliert wachsende Zellwucherung, die gutartig oder bösartig sein kann. Dieser medizinische Begriff erfährt eine Abweichung und Übertragung, wenn Levinas im Blick auf die Wirkung der Schoa auf die Überlebenden von einem Tumor „im Gedächtnis"[9] spricht. Das Wort „Tumor" ist aus dem medizinischen Kontext in einen erweiterten, anderen Kontext über-

[9] LEVINAS, Emmanuel: *Namenlos.* In: DERS.: *Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur.* Textauswahl und Nachwort von Felix Philipp Ingold. Aus dem Französischen v. Frank Miething. München/Wien: Carl Hanser 1988 (im Folgenden zitiert als: *Eigennamen)*, 101–104, hier 102.

gegangen – durch die Zufügung „im Gedächtnis". Der übliche medizinische Begriff ist zur Metapher geworden. Die Metapherbildung als Geschehen an einem Nomen benötigt also Zusammenhang, Kontext und bedeutet den Übergang von einem Kontext in einen anderen Kontext. Der Kontext ermöglicht die Abweichung vom üblichen zum fremden Sinn. Die Metapher ist geglückt, wenn ihr Wort bzw. Nomen in einem anderen Zusammenhang „angekommen" ist. Erst im Ankommen im anderen Kontext beruhigt sich das Fremde, das zunächst störte, zu einem neuen Sinn, in dem es nun Frieden und eine neue Richtigkeit hat. Verfehlt es dieses Ankommen, dann ist kein fremder als neuer Sinn entstanden, sondern Nichtsinn oder gar Unsinn. Die Metapher lebt vom Zusammenhang, Kontext, und klebt an ihm.

Die Metapher lebt bei Levinas nun nicht *so* vom Kontext und klebt nicht *so* an ihm, *dass* ihr Nomen in einem neuen, fremden, anderen als dem angestammten Kontext *Frieden und Richtigkeit findet*. Sie ist nicht eine befriedete Beunruhigung oder eine zur Ruhe gekommene Störung des Kontextes; vielmehr markiert sie ihren Sinn durch eine bleibende „Unrichtigkeit" im Sinne einer Ungeradheit oder durch eine bleibende Störung des Kontextes. Das Element der Unrichtigkeit oder Störung zeigt sich, wenn z.B. im Gespräch Mediziner auf die Levinas'sche Formulierung vom „Tumor im Gedächtnis" irritiert reagieren. Grundsätzlicher hat Thomas Wiemer dieses Element der Störung der Metapher bei Emmanuel Levinas so gekennzeichnet:

> „Wenn auch für ihn die Metapher als Bewegung des Hinübertragens oder Hinausgehens über das thematisierte Gesagte bedeutet, so doch nicht als Übergang von einem Kontext zu einem anderen [...], sondern als ein Hinausgehen (trans-cendance, ex-cession) aus der Ordnung des Gesagten und Kontextuellen überhaupt. Metapher nennt Levinas die alles entscheidende und alles tragende Bewegung der Sprache, die – immer wieder – die Ordnung des Thematisierten, Präsenten übersteigt [...], die ihrerseits alle Inhalte betrifft: stört, beunruhigt [...]. Der in der Metapher gesetzte und durch die Metapher in die Sprache gesetzte Verweis auf eine Differenz oder Absenz verweist zuerst und zuäußerst auf eine zeitliche Entzogenheit und Uneinholbarkeit – auf eine Vergangenheit, die niemals Gegen-

wart war, auf eine Zukunft, die sich in keiner Weise von der Gegenwart her bestimmt, auf die Zeit des Anderen."[10]

Bei Levinas ist die Metapher also in besonderer Weise mehr als eine bestimmte rhetorische Figur. Sie ist Ausdruck einer Bewegung, die sein Denken insgesamt bestimmt und in Unruhe hält. Man könnte geneigt sein, das Werk von Levinas als ganzes eine Metapher zu nennen. Das Werk erscheint ja wie ein stets neuer Anlauf, bei den Phänomenen der Wirklichkeit einzusetzen, sie zu beschreiben und zu analysieren, um über die Ordnung des „Gesagten" hinauszudrängen in die nicht mehr thematisierte „Ordnung" des „Sagens". Diese Tendenz des ganzen Werks, das unbeschadet seiner Ganzheit Phasen, Entwicklungen und Verschiebungen kennt, äußert sich in einem „metaphorischen" Duktus: Im Wechseln der Zusammenhänge wird auf gedankliche Präzision gedrungen; dabei geben die leitenden Begriffe einander Echo – hier metaphor, dort begrifflich-diskursiv, anderswo buchstäblich. Sie erhalten damit eine Flüssigkeit und Mehrdeutigkeit, die ein Nachlassen der Aufmerksamkeit im Mitdenken nicht erlaubt, und bringen eine Sprache hervor, die sich ihre eigene Souveränität gegenüber dem gängigen Sprechen und dem gebräuchlichen Stil vorbehält.

Es wird von der Bewegung seines Denkens als ganzem nicht abzusehen sein. Sie ist es, die sich im einzelnen Übergang vom begrifflich-literarischen zum metaphorischen Sinn äußert. Es ist zunächst ein Übergang von einem Zusammenhang zum anderen Zusammenhang auf der sprachlichen Ebene. Die Sprache Levinas' hat immer neu die Aufmerksamkeit und Diskussion ausgelöst. Werner Stegmaier weist in seiner Einführung zu Levinas in einem eigenen Exkurs zu dessen Sprache darauf hin, dass Levinas ungewohnt pathetisch spricht, was für viele unerträglich sei:

„Er lässt seine Gedanken mehr ausbrechen, als er sie ausführt, und lässt überall Brüche stehen, statt sie systematisch darzustellen. Er stellt Fragen, ohne sie abschließend zu beantworten, redet oft in unvollendeten, abbrechenden, sich auflösenden Sätzen [...]. Er vermeidet Paradoxe nicht, er erzeugt sie. Er spricht selbst ‚an-archisch'".[11]

[10] WIEMER, Thomas: *Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Levinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs*. Freiburg i.Br./München: Karl Alber 1988, 186.

[11] STEGMAIER: *Levinas*, 126.

Dieser Charakter der Sprache erschwert es manchmal, die Metapher als Übergang von einem zum anderen Zusammenhang auf der sprachlichen Ebene zu erkennen. Dieser Übergang ist aber darüber hinaus das Hinausdrängen aus dem „Gesagten" (dit); als das „Gesagte" gilt bei Levinas die Sprache im Sinne eines Systems der Verständigung über Dinge. Im Hinausdrängen über solches „Gesagtes" drängt die Denkbewegung auf das „Sagen" (dire) zu, das dem sprachlichen Verständigungssystem voraus- und zugrunde liegt. Das „Sagen" meint eine Zuwendung des Ich zum Anderen, meine Annäherung an ihn; der Andere ist mir nicht gleichgültig. Und noch wichtiger für das Verständnis des Levinas'schen Begriffs des „Sagens" ist, dass im Geschehen des Sagens ich mich dem Anderen aussetze. Es „wohnt dem Sagen, Sprechen, Sich-ausdrücken ein bestimmtes Ethos inne".[12] Gleichsam an der Schwelle vom Gesagten zum Sagen ist Metapher dann bei Levinas nicht mehr ein bloßer Wechsel im Verständigungssystem der Sprache und dort von einem (aus)-gesagten Kontext zu einem anderen (aus)gesagten Kontext. Vielmehr bedeutet die Metapher ein Übertreffen, ein Überflügeln, ein Darüberhinaus des sprachlichen Verständigungssystems. Das wird durch Übertreibung oder Nachdruck, durch Emphase zum Ausdruck gebracht. In Levinas' eigenen Worten: Es gibt

> „in meinem Vorgehen eine andere Weise der Rechtfertigung eines Gedankens durch einen anderen: die des Übergehens von einem Gedanken zu seinem Superlativ bis hin zu seiner Emphase. Mit einem Mal ergibt sich oder geht aus dem Sich-Überbieten ein neuer Gedanke hervor – der in keiner Weise im ersten impliziert war. Der neue Gedanke findet seine Rechtfertigung nicht *auf der Grundlage* des ersten, sondern durch dessen Erhebung [...]. Die Emphase, das bedeutet zugleich eine rhetorische Figur, ein Übertreiben im Ausdruck, eine Weise des Sich-Übersteigerns und eine Weise des Sich-Zeigens".[13]

Die Übersteigerung und das Übertreiben lässt das Sprechen und das Denken nicht in der Ordnung des Gesagten als der Verständigungsebene zur Ruhe kommen oder zum Frieden finden. Die Übertreibung – weit

[12] STRASSER, Stephan: *Emmanuel Levinas: Ethik als Erste Philosophie*. In: WALDENFELS, Bernhard: *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1983, 218–265, hier 242.

[13] LEVINAS, Emmanuel: *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*. Übersetzt v. Thomas Wiemer. Freiburg i.Br./München: Karl Alber 1985, 112f.

davon entfernt, bloß fiebrige Nervosität zu sein – äußert sich schließlich metaphor und wird eine Metapher. Sie fungiert als Störung, als immer neu aufblitzender Vorbehalt oder Vermerk, dass der Text der Ordnung des Gesagten angehört. Sie zerreißt den Text;[14] sie irritiert, ja zerstört die Sinnstruktur des ursprünglichen Kontextes und wird so „selbst zum Prozess der Sinnverschiebung".[15] Die Metapher ist eine „Rückkehrbewegung [...] zum Verstehen des Sinnes, der hinter der ‚Literatur' der Buchstaben und den Anachronismen hervorkommt".[16] Nach den Worten von Levinas selbst bezeugt die Metapher „eine poetische Gewalt, den Klang einer *zweiten* Stimme, welche die erste zerreißt und übertönt". Zum Hören dieser Stimme bedarf es jedoch des Ohrs, „das sich um die es erreichende Stimme müht [...] das in den Worten [...] Metaphern hört, die sich emporschwingen und die sie bergenden Worthülsen zerreissen".[17] Sie ist „Erhöhung des Sinns".[18] Mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit des Ohrs, das zu hören vermag, macht Levinas deutlich, dass die Metapher noch nicht gegeben ist, wenn sie im bloß geschriebenen oder gesprochenen Kontext von Satz oder Text verbleibt. Das hörende Ohr ist an der „Erhöhung des Sinns" beteiligt. Der Klang allein ergibt noch nicht die Metapher; sie muss auf ein verstehendes Ohr treffen. Der Satz oder Text der Metapher ist auf einen Hörer oder Leser, eine Hörerin oder Leserin bezogen, die oder der das Ethische erkennt. Der Satz oder Text ist in eine dialogische Situation hineingestellt, seine Metapher bringt einen Sinn mit, der – paradox genug – aber offenbar erst erklingt, wenn ein Ohr ihn hört und versteht.[19]

[14] So mit WEBER, Elisabeth: *Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Lévinas' 'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence'*. Wien: Passagen 1990, 135–141, welche die Metapher als Riss bei Levinas besonders an „Begriffen der psychiatrischen Symptomatologie" (so ihre Kennzeichnung, 141) wie Obsession, Trauma, Psychose verdeutlicht.

[15] ESTERBAUER, Reinhold: *Transzendenz-„Relation". Zum Transzendenzbezug in der Philosophie Emmanuel Levinas'*. Wien: Passagen 1992, 147.

[16] LEVINAS, Emmanuel: *Exegese und Transzendenz. Zu einem Text aus dem Traktat Makkoth 23b*. In: CASPER, Bernhard (Hg.): *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*. Freiburg i.Br./München: Karl Alber 1981, 35–44, hier 44.

[17] LEVINAS: *Exegese und Transzendenz*, 39.

[18] LEVINAS: *Wenn Gott ins Denken einfällt*, 141.

[19] Auf die Bedeutung des Gesprächscharakters des gesamten Levinas'schen Diskurses ist WIEMER: *Passion des Sagens*, 135–139 ausführlich und tief schürfend eingegangen.

In der Metapher hat die Sprache bei Levinas den „Augenblick ihrer ethischen Wahrheit – d.h. ihres vollen Bedeutens".[20] Die Rede vom „Sinn hinter der ‚Literatur' der Buchstaben" meint nicht eine Hinterwelt, die Levinas in jeder Beziehung strikt ablehnt, sondern die ethische Bedeutungsdimension der „Literatur" der Buchstaben. Thomas Wiemer hat von der Inszenierung eines „Umschwungs vom ontologischen zum ethischen Bedeuten"[21] durch die Metapher gesprochen. Mit anderen Worten: Die Metapher fungiert bei Levinas als Anzeige, dass die Ethik die „Erste Philosophie" ist und zwar nicht als philosophische Disziplin oder im Sinne einer „Tafel der Werte",[22] sondern als Rettung des Ethischen, als Priorität des Anderen.

Die Ethik ist in diesem Denken „Erste Philosophie" im mehrfachen Sinn. Zum einen ist die Ethik das Erste in dieser Philosophie, insofern diese die Grundfragen wie „Was ist Denken?" oder „Worum geht es denn im Leben, in der Wirklichkeit, im Denken?" nicht zu denken und zu beantworten vermag, ohne das Ethische zu bedenken.[23] Handelt es sich hier doch um „eine unhintergehbare Beziehung mit dem Anderen", die immer ethisch ausgerichtet ist, und deshalb als „‚prima philosophia' [...] jeder philosophischen Frage ihre Grundrichtung vorgibt".[24] Zum anderen ist – wie Levinas selbst sagt – die Ethik „nicht Zweig der Philosophie, sondern die erste Philosophie".[25] Er will damit ein Verständnis

[20] LEVINAS: *Exegese und Transzendenz*, 43.

[21] WIEMER: *Passion des Sagens*, 187.

[22] Vgl. für Levinas' zahlreiche Aussagen dazu nur: LEVINAS, Emmanuel u.a.: *Das Prophetische ist das Ethische. Ein Podiumsgespräch*. In: HENRIX (Hg.): *Verantwortung*, 88–97, hier 93.

[23] Vgl. PEPERZAK, Adriaan: *Die Bedeutung des Werkes von Emmanuel Levinas für das christliche Denken – Gedanken zu einer Religion des Erwachsenen*. In: HENRIX (Hg.): *Verantwortung*, 71–87, hier 74.

[24] LETZKUS, Alwin: *Dekonstruktion und ethische Passion. Denken des Anderen nach Jacques Derrida und Emmanuel Levinas* (= Phänomenologische Untersuchungen 15). München: Fink 2002, 19.

[25] LEVINAS, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Übersetzt von Wolfgang Nikolaus Krewani. 3. Aufl. Freiburg i.Br./München: Karl Alber 1993 (im Folgenden zitiert als: TU), 442. Bemerkenswerterweise distanziert sich ein so intimer Kenner des Werks von Levinas wie Krewani von der Kennzeichnung der Ethik bei Levinas als „erster Philosophie": KREWANI, Wolfgang Nikolaus: *Es ist nicht alles unerbittlich. Grundzüge der Philosophie E. Lévinas'*. Freiburg i.Br./München: Karl Alber 2006, 335, obwohl er an anderen Stellen seiner dortigen

fernhalten, das beim Wort von der Ethik als erster Philosophie an einen Kanon von Einzeldisziplinen in einem philosophischen Kosmos denkt und dabei etwa neben möglichen Traktakten der Erkenntnistheorie, der Ontologie, der Metaphysik oder der Anthropologie eben der Ethik die erste Stelle einräumen möchte. Nein, es geht bei Levinas nicht um eine sektorale Zuordnung der Ethik in einem philosophischen Denkgebäude, sondern um die Grundierung von Philosophie überhaupt, um eine „Draufgabe" zu ihren Einzelzweigen im Sinne eines Erwachsens oder Erwachens des ethischen Bewusstseins.[26] Hier liegt natürlich die Pointe einer sehr radikalen Kritik an der Philosophie und ihrer Geschichte vor, welche die Möglichkeit des Denkens ganz vom denkenden Subjekt und Ich her entworfen hat und dabei nicht wirklich des Anderen ansichtig werden konnte. Levinas bietet für diese Pointe seiner Philosophiekritik zahlreiche Kurzformeln, so u.a. wenn er von der Philosophie nicht wie üblich als von der „Liebe der oder zur Weisheit" spricht, sondern den Sinn des Wortes „Philosophie" gleichsam umstellt und lieber von ihr als der „Weisheit der Liebe" spricht. Bei dieser Umstellung wird aus dem üblichen Genitivus obiectivus ein Genitivus subiectivus; aus der Liebe, welche die Weisheit zum Gegenstand hat, wird eine Liebe, die weise ist, oder: aus der Weisheit, der die Liebe gebührt, wird eine Weisheit, die selber liebt. Levinas bekräftigt dies, indem er hinzufügt: „Weisheit der Liebe im Dienst der Liebe".[27] Solche und ähnliche Zuschärfungen haben Levinas in der Philosophenzunft u.a. die wegwerfende Geste im Sinne der Auskunft eingebracht, dies sei keine Philosophie, sondern Ideologie oder philosophisch ein Witz.[28] Aber solche Stimmen sind – nicht zuletzt in Israel – mittlerweile einer philosophischen Ernstnahme gewichen.

Die Sinnpointe der Ethik als Erster Philosophie wird nicht zuletzt deutlich, wenn Levinas die Priorität des Anderen als „Heiligkeit" be-

Ausführungen unbefangen vom Vorrang der Ethik vor der Ontologie sprechen kann: vgl. nur 16 und 42.

[26] LEVINAS, Emmanuel: *Anspruchsvolles Judentum. Talmudische Diskurse.* Aus dem Französischen v. Frank Miething. Frankfurt a.M.: Neue Kritik 2005, 38 (Anm. 14). Vgl. STRASSER: *Emmanuel Levinas: Ethik als Erste Philosophie*, 254 und 261.

[27] *JdS*, 351, 353.

[28] Vgl. MALKA, Salomon: *Emmanuel Lévinas. Eine Biographie.* Aus dem Französischen v. Frank Miething. München: C.H. Beck 2003, 273f.

stimmt – ein Wort, das Levinas in seiner letzten Zeit dem Wort „Ethik" zunehmend vorzog. In einem späten Gespräch erläuterte er dies eigens:

> „Für das, was man mit dem nicht leicht annehmbaren Wort ‚Ethik' bezeichnet, was so ein bisschen bourgeois klingt, ziehe ich jetzt viel lieber das Wort ‚Heiligkeit' vor. ‚Ethik' ist ein griechisches Wort, ‚Heiligkeit' ist ein biblisches Wort. Mein Versuch [...] will gerade in diesem Sinne nicht nur irgendeinen Teil des Menschlichen sehen, sondern im Verkehr mit dem Anderen, in der socialité die Nicht-Indifferenz",[29]

d.h. die Nicht-Gleichgültigkeit gegenüber dem Anderen im Sinn einer „ungewollten Nötigung durch den Anderen".[30] Von der Heiligkeit, von der Priorität des Anderen, von dieser „Asymmetrie der interpersonalen Beziehung" hat Levinas einmal gemeint, dass „keine Zeile von dem, was ich schreibe, [...] mehr Bestand (hat), wenn es das nicht gibt".[31] Wenn Levinas' Philosophie in der Metapher den Augenblick ihrer ethischen Wahrheit hat, in welchem die Priorität des Anderen angezeigt wird, dann ist die Metapher der Begriff des Heiligen oder die Anzeige, dass das Ethische das Erste des Denkens oder die Erste Philosophie ist.[32]

2. Das Ethische in der Philosophie des Heiligen bei Levinas

Wie lässt sich in das Denken von Emmanuel Levinas einfinden, wenn vom Bedenken des Ethischen als Erstem seiner Philosophie zugleich der Dienst einer allgemeinen Einführung erwartet wird? Anhaltspunkte für ein solches Einführen, das auf Entwicklungen innerhalb dieses Werkes nur wie im Seitenblick eingeht, können die biographischen Daten von Emmanuel Levinas sein.[33] Levinas wurde am 12. Januar 1906 in einer

[29] LEVINAS, Emmanuel / WIEMER, Thomas: *Diskussion*. In: KLEHR, Franz Josef (Hg.): *Den Anderen denken. Philosophisches Fachgespräch mit Emmanuel Levinas*. Stuttgart: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1991, 111–113, hier 111.

[30] Hierzu vgl. nur STEGMAIER: *Levinas*, 147–152.

[31] LEVINAS: *Wenn Gott ins Denken einfällt*, 116.

[32] Vgl. STEGMAIER: *Levinas*, 133.

[33] Vgl. CASPER, Bernhard: *Denken im Angesicht des Anderen – Zur Einführung in das Denken von Emmanuel Levinas*. In: HENRIX (Hg.): *Verantwortung*, 17–36, hier 18f. Die Orientierung einer ersten Annäherung über biographische Daten darf jedoch nicht der Gefahr erliegen, dieses Denken als vor allem biographisch begründet misszuverstehen. So ist der Verzicht auf biographische Hinweise in der Einführung von KREWANI eine Warnung vor dieser Gefahr, obwohl derselbe Autor sehr wohl

observant lebenden jüdischen Familie im litauischen Kowno (Kaunas) geboren. Er erlebte als Schüler im ukrainischen Charkow die russische Revolution und ging als junger Mann von 17 Jahren nach Frankreich. Er wandte sich – mit seiner ostjüdischen Tradition in Kopf und Herz – der Philosophie Westeuropas zu, studierte in Straßburg Philosophie. 1928 wechselte er an die Freiburger Universität, um den bereits emeritierten Edmund Husserl zu hören. Kurze Zeit, im Winter 1928/29 studierte er bei Heidegger, der zum ständigen Bezugspunkt seiner eigenen Philosophie wurde – in Würdigung und noch mehr in der Kritik. Über Husserls Phänomenologie promovierte Levinas 1930 an der Sorbonne bei Jean Wahl.[34] 1931 wird er Bürger Frankreichs. So gerät Levinas im Zweiten Weltkrieg bald nach der deutschen Invasion 1940 als französischer Soldat in Kriegsgefangenschaft. Er wird in ein Speziallager für „nicht-arische", also jüdische Kriegsgefangene in der Lüneburger Heide gebracht.[35] Nach seiner Befreiung dort erfährt Emmanuel Levinas 1945, dass seine Eltern und Brüder und die Familie seiner Frau in Litauen von den Nazis umgebracht worden waren. Seine Frau Raissa und seine Tochter Simone hatten in einem französischen Kloster versteckt überlebt – eine Erfahrung, für die er bis zu seinem Tod am 25. Dezember 1995 Dankbarkeit zeigte.[36]

Diese Biographie und ihr Denkweg sind „von der Vorahnung des Nazigrauens und der Erinnerung daran"[37] beherrscht. Für den 1945 aus

darum weiß, dass die Philosophie von Levinas „auch aus der Situation des Philosophen verstanden werden" muss: KREWANI: *Es ist nicht alles unerbittlich*, 44.

[34] Vgl. LEVINAS, Emmanuel: *La théorie de l'intuition dans la phénomenologie de Husserl*. Paris: Alcan 1930. Ein Jahr zuvor hatte er bereits die Studie: *„Über die* ‚Ideen' *von E. Husserl"* veröffentlicht, die nun in deutscher Übersetzung vorliegt in: LÉVINAS, Emmanuel: *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte.* Aus dem Französischen v. Alwin Letzkus. Freiburg i.Br./München: Karl Alber 2006, 37–78.

[35] Näheres dazu siehe: MALKA: *Emmanuel Levinas*, 77–93.

[36] Die biographischen Daten finden sich bei: POIRIÉ, François: *Emmanuel Levinas. Qui êtes-vous?*. Lyon: La Manufacture 1987 oder MALKA, aber auch: LEVINAS: *Eigennamen*, 107–116 (*Unterschrift*) oder: DERS.: *Die Zeit und der Andere.* Übers. u. m. e. Nachw. vers. v. Ludwig Wenzler. Hamburg: Meiner 1984, 93–96 sowie die doppelte Widmung seines zweiten philosophischen Hauptwerkes: *JdS*, 7.

[37] *Eigennamen*, 108. Erwin Dirscherl arbeitet in seiner Analyse der frühen Levinas-Schriften der 30er Jahre bleibende Motive des Werkes heraus und belegt so das, was Levinas selbst eine „Vorahnung des Nazigrauens" nennt: DIRSCHERL, Erwin: *Die Bedeutung der Nähe Gottes. Ein Gespräch mit Karl Rahner und Emmanuel Levinas* (= Bonner Dogmatische Studien 22). Würzburg: Echter 1996, 346–361.

der Konfrontation mit den zutiefst bedrohlichen Möglichkeiten des Menschen Heimgekehrten hat die philosophische Tradition des Abendlandes in diesen Erfahrungen ihre Krise erfahren, ja ihr Ende gefunden. Dort wurde – so sagt Levinas einmal – „unser Leben, und zweifellos mit ihm die Weltgeschichte, unterbrochen. Es gab kein Maß mehr, das Dinge ohne Maß enthalten hätte. Hat man im Gedächtnis diesen Tumor, so können ihm zwanzig Jahre nichts anhaben".[38] In der Erfahrung des Krieges und besonders der Schoa hat sich Levinas ein Charakter von Wirklichkeit gezeigt, der auch in der Tradition der Philosophie und ihrer Ontologie herrscht: Das Erkennen wird so gedacht, dass der Gegenstand der Erkenntnis dem Erkenntnissubjekt angeglichen, anverwandelt wird. Erkenntnis wird als möglich gedacht, wenn das Erkannte und der Erkennende im theoretischen Abbild deckungsgleich geworden sind. Solche Anverwandlung hat aber den Charakter von Gewalttätigkeit des erkennenden Subjekts. Das Erkannte verliert seinen Eigenstand, es wird zum Gegenstand der Macht, Gewalt des Erkennenden. In Levinas'scher Begrifflichkeit: Das Verstehen geht „auf eine solche Weise das Seiende" an, „dass seine Andersheit im Verhältnis zu dem erkennenden Seienden erlischt".[39] Das Erkannte gehorcht dem Mobilisierungsbefehl der Vernunft; es verdankt seinen Sinn der Totalität des Seins, in die es durch die sich behauptende Vernunft eingerückt wird. Dieser „Theorie als Verstehen der Seienden kommt der allgemeine Titel der Ontologie zu"[40] – einer Ontologie oder Seinslehre, welche die Andersheit, die Exteriorität des Anderen nicht zu denken vermag.

Levinas ist demgegenüber auf eine völlig andere Lösung der Grundfrage aus, wie Erkenntnis möglich ist und das Sinnhafte sich zeigt. Er sucht die konkrete Situation, wo so etwas wie das Gute zum Vorschein kommt und sinnhaft wird. Und er fand diese Situation im Verhältnis zum Anderen und ergänzte im mündlichen Gespräch gerne: „Was kann

[38] *Eigennamen*, 102; der ethische Sinn der Metapher „Tumor" besteht in dem Hinweis, dass in der Schoa das Leben bzw. die Geschichte ohne ethisches Maß war. Die Bedeutung der Schoa als Zäsur wird weiterhin in zahlreichen anderen Texten von Levinas deutlich, u.a.: LEVINAS, Emmanuel / HEMMERLE, Klaus u.a.: *Judentum und Christentum nach Franz Rosenzweig. Ein Gespräch*. In: FUCHS, Gotthard / HENRIX, Hans Hermann (Hgg.): *Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig*. Frankfurt: Knecht 1987, 163–183.

[39] *TU*, 49.

[40] *TU*, 50. Vgl. die philosophiegeschichtliche Ortung des Denkens von Emmanuel Levinas bei STRASSER: *Jenseits von Sein und Zeit*, 1–12.

ich dafür?". Der Andere stellt meinen heiteren Weltbesitz, meinen unbekümmerten Genuss der Dinge und den besorgt-egozentrischen Aufbau meiner Welt in Frage. Besonders der Fremdling, der Notleidende, der Schutzlose ist der Andere. Gerade dadurch, dass er fremd ist, fühle ich mich von seinem Erscheinen gestört. Levinas, der nicht lebensweltlich sich äußert oder psychologisch analysiert – dies muss man sich stets vor Augen halten, um ihn nicht misszuverstehen –, sondern philosophisch-phänomenologisch beschreibt, spricht von einer „Epiphanie des Antlitzes",[41] von einem Erscheinen des Angesichts. Die Situation des „Von-Angesicht-zu-Angesicht" stört aus der Selbstgenügsamkeit auf, ist Ort unerbetener Aufweckung. Sie ist prekär. Sie schafft in der alltäglichen Begegnung eine Spannung, wie Werner Stegmaier erläutert:

> „Blicke ich in das Gesicht des anderen, wird mein theoretischer Zugriff auf ihn irritiert, gestört, und in diesem Augen-Blick kann mein Zugriff als Anmaßung bewusst werden [...]. Das spannungsvolle Dem-andern-in-die-Augen-Sehen lässt, so deutet es Levinas, für einen kurzen Moment im unwillkürlichen theoretischen Zugriff auf den anderen zögern und kann so veranlassen, in ihm innezuhalten und von ihm zurückzutreten. Es kann nur, es muss nicht, es gewährleistet das Ethische nicht, es eröffnet es nur und immer nur für einen Moment. Aber es lässt den Zugriff doch zögern, während ihn theoretische Sicherheiten bestärken. Das Von-Angesicht-zu-Angesicht ist so die Chance, vielleicht die letzte Chance des Ethischen im Bezug zu anderen, gerade dann, wenn die Sicherheiten in einverständigen Moralgemeinschaften überhand nehmen. In der ‚westlichen' Philosophie kam das Von-Angesicht-zu-Angesicht kaum zur Sprache",

und Stegmaier fügt die Beobachtung an: „das renommierte Historische Wörterbuch der Philosophie führt bis heute keinen Artikel ‚Angesicht', ‚Antlitz', ‚Gesicht'".[42] Vielleicht hat Stegmaier in dieser Charakterisierung des von-Angesicht-zu-Angesicht einen Akzent von Wechselseitigkeit und gleicher Augenhöhe hineingebracht, der dem Denken des Ursprungsortes des Ethischen bei Levinas nicht ganz gerecht wird. Nicht Reziprozität, sondern Asymmetrie, nicht gleiche Augenhöhe, sondern Höhe des Anderen passiert bei der „Epiphanie" des Antlitzes als der Szene des ethischen Ursprungs. Levinas pointiert seinen Grund-

[41] Vgl. nur *TU*, 64 und öfter, sowie: LEVINAS, Emmanuel: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. 2. Aufl. Freiburg i.Br./München: Karl Alber 1987, 221 u.ö. (im Folgenden zitiert als: SpA).

[42] STEGMAIER: *Levinas*, 21.

gedanken, wenn er sagt: Epiphanie des Antlitzes geschieht im Schrei des Anderen. Im Schrei des Anderen tritt mir ein doppelter Befehl entgegen: „Töte mich nicht!" und „Lass mich nicht allein!".[43] Hier bin ich vor einen Gerichtshof von unendlicher Bedeutung gerufen. Ich bin gleichsam Angeklagter. Ich bin Geisel für den Anderen. Geisel-Sein-für-den-Anderen ist – wie Levinas auch sagen kann – „ein rauer, ein harter Name für Liebe".[44] Ich bürge mit dem Leben für den Anderen, bin seine Geisel. Und als Geisel bin ich – wie Adriaan Peperzak erläutert – „gewissermaßen schon gestorben, weil ein radikales ‚Für-den-Anderen-sein' impliziert, dass mein Leben mir nicht mehr gehört und in diesem Sinne nicht mehr mein eigenes ist".[45]

„Aufgrund des Geiselstandes kann es auf der Welt Mitleid geben und Teilnahme, Verzeihen und Nähe".[46]

> „Die Verantwortung als Besessenheit (für den Anderen) ist Nähe: wie eine Verwandtschaft ist sie eine Beziehung, die jeder gewählten Beziehung vorausgeht. Die Sprache ist Brüderlichkeit und insofern Verantwortung für den Anderen und daher Verantwortung für das, was ich nicht begangen habe, – für den Schmerz und den Fehler der Anderen".[47]

In seinem Spätwerk kann Levinas die Verantwortung für den Anderen, welche Simone de Beauvoir früh als eine Herrschaft des Virilen kritisiert hatte,[48] als Mütterlichkeit bzw. Mutterschaft beschreiben: Die Besessenheit (*obsession*) für den Anderen ist „Mutterschaft, Schwangerschaft des Anderen im Selben"; in der Mutterschaft geht die Verantwortung für den Anderen „bis zur Stellvertretung für die Anderen".[49]

[43] Vgl. LEVINAS, Emmanuel: *Philosophie, Gerechtigkeit und Liebe. Ein Gespräch.* In: Concordia 4 (1983) 48–62, hier 49f.

[44] Zitiert nach CASPER: *Denken im Angesicht des Anderen*, hier 30.

[45] PEPERZAK: *Die Bedeutung des Werkes von Emmanuel Levinas*, hier 76.

[46] *SpA*, 290.

[47] *SpA*, 288f.

[48] Darauf weist Susanne Sandherr in ihren Beiträgen hin: SANDHERR, Susanne: *Die Verweiblichung des Subjekts. Eine Lévinas'sche Provokation.* In: GÜNTER, Andrea (Hg.): *Feministische Theologie und postmodernes Denken. Zur theologischen Relevanz der Geschlechterdifferenz.* Stuttgart: Kohlhammer 1996, 123–130 oder: SANDHERR, Susanne: *Die heimliche Geburt des Subjekts. Das Subjekt und sein Werden im Denken von Emmanuel Levinas.* Stuttgart: Kohlhammer 1998.

[49] *JdS*, 171–174.

Levinas stellt in der Situation der Verantwortung eine Asymmetrie, ein Ungleichgewicht zwischen dem Anderen und mir fest. Der Andere hat Vorrang. Meine Verantwortung für den Anderen ist vor jedem Eigennutz, über alles Kalkül hinaus und läuft nicht egoisch wieder auf mich selbst zurück: „Verantwortung ohne Sorge um Gegenseitigkeit: ich habe für den Anderen verantwortlich zu sein, ohne mich um die Verantwortung des Anderen für mich zu kümmern. Beziehung ohne Wechselbeziehung".[50] Damit ist das ethische Verhältnis zum Anderen grundsätzlich verschieden von der objektivierenden Vorstellung des Verhältnisses von außen oder von der Seite her. Levinas spricht von der „radikalen Unmöglichkeit, sich von Außen zu sehen und von sich und den Anderen in derselben Weise zu reden" und weist den Gedanken zurück, das ethische Verhältnis mit der „Kategorie der Korrelation"[51] zu denken. Verantwortung für den Anderen ist vorwillentliche „Unterordnung unter den ‚Anderen'".[52]

Gegen eine solche „Unterordnung" protestiert die Bürgerlichkeit des Bürgers. Sie rechnet es sich zu Recht als Verdienst an, die Unterordnung in der feudalen Gesellschaft überwunden zu haben und durch die Forderung der Gleichberechtigung ersetzt zu haben. Sie ist an der gleichgewichtigen Beziehung, an den symmetrischen Verhältnissen interessiert. Solche Beziehungen kennzeichnen – weniger faktisch, aber in einer Phänomenologie geschichtlicher Gesellschaftsentwicklung – die moderne Gesellschaft. Und in solchen Verhältnissen findet ein wirtschaftlicher, politischer und zwischenmenschlicher Tauschverkehr des wechselseitigen Gebens und Nehmens statt.[53] Vom Denken Levinas' her stellt sich die Frage, ob in den von der modernen Gesellschaft als ethisch verstandenen gleichgewichtigen Verhältnissen die Qualität des Ethischen überhaupt schon ansichtig geworden ist. Das Ethische erscheint nach diesem Denken erst „jenseits" der Symmetrie der Beziehungen oder „jenseits des Bürgerlichen". Es ist ethisch – nicht gegen

[50] LEVINAS: *Wenn Gott ins Denken einfällt*, 20.

[51] *TU*, 67.

[52] LEVINAS: *Wenn Gott ins Denken einfällt*, 101.

[53] „Denn wo Gegenseitigkeit erwartet oder gar gefordert wird, hat man schon mit einer Beziehung zu beiderseitigem Nutzen zu tun, einer ‚Beziehung, von der beide etwas haben', also mit einer im weitesten Sinn ökonomischen Beziehung. Auf solche Beziehungen können dann wieder soziale Ordnungen, Normen und Werte begründet werden": STEGMAIER: *Levinas*, 113.

das Bürgerliche oder seiner zum Trotz, sondern „jenseits" des Bürgerlichen im Sinne eines Übertreffens oder Überflügelns.[54]

Levinas liest die Grundstruktur von Verantwortung an der Phänomenologie der zwischenmenschlichen Nahbegegnung zwischen mir und dem Anderen oder „dem ersten Besten" ab. Er weiß sehr wohl, dass er damit noch nicht alles gesagt hat. Neben dem Anderen und mir gibt es ja noch den Dritten und die vielen Dritten, d.h. die vielen Anderen. Und mit dem Dritten entsteht ein gesellschaftliches Verhältnis: Aus der Unmittelbarkeit der von-Angesicht-zu-Angesicht-Situation wird eine Mittelbarkeit. Es wandelt sich das Ursprungsverhältnis von-Angesicht-zu-Angesicht zum gesellschaftlichen Verhältnis, es entsteht Gesellschaft mit ihren Institutionen und Strukturen.[55] Es gibt nun „Koexistenz, Gleichzeitigkeit, Sammeln, Ordnen und Vergleichen".[56] Der Löwener Levinas-Experte Roger Burggraeve hat das Verhältnis zu den vielen Anderen bei Levinas eine „Verantwortlichkeit in der dritten Person" genannt. Die Ursprungssituation der Verantwortung im „Schrei des Anderen" unterschied Burggraeve davon als eine „Verantwortlichkeit in der zweiten Person": „Das Ursprüngliche dieser Verantwortung ist, dass sie vom Anderen" als einem dem Ich gegenüber Zweiten „ausgeht, nicht aufgrund seiner Initiative, sondern aufgrund seiner Erscheinung an sich".[57] Wo von einer Verantwortung in der dritten und einer solchen in der zweiten Person gesprochen wird, erwartet man die Unterrichtung oder Aufhellung auch über eine Verantwortung in der ersten Per-

[54] Vgl. STRASSER, Stephan: *Jenseits des Bürgerlichen. Ethisch-politische Meditationen für diese Zeit*. Freiburg i.Br./München: Karl Alber 1982, und seine Interpretation des „jenseits" im Sinne eines Übertreffens und Überflügelns: 224f.

[55] Zum Thema des Dritten bei Levinas vgl.: OLIVETTI, Marco M.: *Philosophische Fragen an das Werk von Emmanuel Levinas*. In: HENRIX (Hg.): *Verantwortung*, 42–70, hier 68f.; HABBEL, Torsten: *Der Dritte stört. Emmanuel Levinas – Herausforderung für Politische Theologie und Befreiungstheologie*. Mainz: Grünewald 1994; BERNASCONI, Robert: *Wer ist der Dritte? Überkreuzungen von Ethik und Politik bei Levinas*. In: WALDENFELS, Bernhard/DÄRMANN, Iris (Hgg.): *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*. München: Wilhelm Fink 1998, 87–110; DELHOM, Pascal: *Der Dritte. Levinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*. München: Wilhelm Fink 2000; GELHARD, Andreas: *Levinas*. Leipzig: Reclam 2005, 107–112; WOLZOGEN: *Emmanuel Levinas*, 214f.

[56] STRASSER: *Emmanuel Levinas: Ethik als Erste Philosophie*, 253.

[57] BURGGRAEVE, Roger: *Die Ethik der Verantwortlichkeit im Plural. Die Auffassung von Emmanuel Levinas* (= Benediktbeurer Hochschulschriften 9). München: Don Bosco Medien 1997, 15.

son. In der Tat überschreibt Burggraeve mit diesem Begriff einen wichtigen Ausgangspunkt der Levinas'schen Analyse, der so noch nicht zur Sprache gekommen ist.

Bevor das Ich durch den Schrei des Anderen aufgestört wird, ist das Ich in einem Selbstbesitz. Die Philosophietradition hat diesen Selbstbesitz des Subjekts als ein Beharren im Sein, als seinen *conatus essendi*, seinen „Trieb zu sein" verstanden. Dieses Verständnis nimmt Levinas auf, wenn er mit Spinoza das Ich als „Anstrengung zu sein" beschreibt, als „die Tendenz, im Sein zu beharren und sich durchzusetzen („conatus essendi"). Es ist hartnäckig auf sein Sein bedacht und will seinen Bestand geradezu starrköpfig behaupten und findet Gefallen daran, sich um sein Glück und sein Heil zu sorgen. So kann Levinas auch vom Ich als Egoismus und Narzissmus sprechen. Burggraeve macht nun darauf aufmerksam, dass dieses

> „jedoch nicht negativ als eine niederträchtige und gemeine Sünde oder Perversität auf(zu)fassen (sei), sondern positiv als die ‚natürliche' und völlig gesunde Ausgerichtetheit des Ich auf sich selbst [...]. Als vergängliches, d.h. sterbliches und begrenztes Wesen kann das ‚gesunde' Ich nicht anders als um sich selbst und das eigene ‚Sein' besorgt zu sein und aus diesem Eigennutz heraus danach zu streben, sich selbst zu behaupten und zu entwickeln. Das Ich ist im buchstäblichen Sinn des Wortes ‚pour soi' (‚für sich'): Es lebt für sich selbst, in seiner Angst vor dem Tod kämpft es verbissen und mit allen Mitteln für seine Existenz. Und wer sollte das dem Ich übel nehmen?"[58]

Die Werdung des Ich beschreibt Levinas in seinem Hauptwerk „Totalität und Unendlichkeit" ausführlich.[59] Und in seinem Werk „Die Zeit und der Andere" nennt er sie „Hypostase".[60] Dieser schwierige philosophische Begriff, auf den jetzt nicht näher einzugehen ist, steht für die Verantwortung der ersten Person in der Interpretation von Burggraeve.

Von der Verantwortung in der ersten Person fragt Levinas, ob das Bei- oder Für-sich-sein des eigennützigen Ichs mit seinem Genuss, dem

[58] BURGGRAEVE: *Die Ethik der Verantwortlichkeit*, 9f., mit Angaben der Fundorte im Werk von Levinas.

[59] Vgl. *TU*, 150–266.

[60] LEVINAS: *Die Zeit und der Andere*, 32 und öfter. Vgl. die Diskussion dieses Begriffs u.a. bei STRASSER: *Emmanuel Levinas: Ethik als Erste Philosophie*, 244 oder LETZKUS: *Dekonstruktion und ethische Passion*, 225f. oder KREWANI: *Es ist nicht alles unerbittlich*, 132–151.

Leib, dem Wohnen, dem Haus und der Ökonomie endgültig sei. Und er schreitet fort zur Verantwortung in der zweiten Person in der unmittelbaren Beziehung „von-Angesicht-zu-Angesicht", die nun ihrerseits noch nicht voll das sagt, was zu sagen ist. Zum Nahverhältnis zwischen mir und dem Anderen in Asymmetrie kommen – wie bereits gesagt wurde – ja der Dritte und die vielen Dritten hinzu. Durch dieses Hinzukommen des Dritten und der vielen Dritten erfährt die Situation der unmittelbaren Verantwortung den Kontext der politischen Situation. In der politischen Situation kommen die Beziehungen unter Gleichen und damit auch die bürgerlichen Tugenden als Tauglichkeiten wieder zur Geltung. In Worten von Levinas selbst: Von dem Augenblick an, wo der Dritte erscheint,

> „wird die Nähe (zwischen dem Anderen und mir) problematisch: man muss vergleichen, abwägen, überlegen, man muss die Gerechtigkeit praktizieren. [...] Das ganze Wiedereinbringen der Institutionen [...] erfolgt [...] aufgrund des Dritten: Das Wort ‚Gerechtigkeit' ist [...] dort eher am Platze, wo nicht meine ‚Unterordnung' unter den Anderen nötig ist, sondern die ‚Billigkeit'. Wo die Billigkeit nötig ist, da braucht man den Vergleich und die Gleichheit".[61]

Die Gleichheitsgerechtigkeit der bürgerlichen, modernen Gesellschaft erhält also bei Levinas ihren Ort. Freilich hat sie einen abgeleiteten Ort. Nicht der Gleichheit aller mit ihrer Gefahr, zur formalen Fassade der modernen Gesellschaft zu verkommen, hinter der die Rivalität eines jeden gegenüber jedem anderen oder der Krieg aller gegen alle herrscht, gehört der Rang ethischer Ursprungssituation, sondern der Verantwortung „jenseits des Bürgerlichen":[62] Ihr Prägemal ist das Geisel-sein-für-den-Anderen in einer unendlichen Verantwortung. Sie bedeutet

[61] LEVINAS: *Wenn Gott ins Denken einfällt*, 101 und ähnlich: *JdS*, 205 (Anm. 33), 342–353.

[62] Bei seiner Kritik an Levinas, dem das Politische zu begründen nicht gelinge, unterstreicht Torsten Habbel: Levinas' Reklamation der „Epiphanie des Antlitzes" in der Gemeinschaftlichkeit als ihr Riss habe das bleibende Verdienst, die Gerechtigkeit nicht mehr ohne die Singularität des einzelnen Menschen zu denken: HABBEL: *Der Dritte stört*, 133–143. Gegenüber der Kritik eines Begründungsdefizits für das Politische bei Levinas betont Marcel Poorthuis gerade, dass die politische Wirklichkeit einzig durch die Verteidigung der Rechte des Anderen begründet werden kann (und also nicht durch die Verteidigung meiner Rechte); ansonsten bliebe von Politik nur ein Stalinismus, ein Schutz der Eigeninteressen: POORTHUIS, Marcel: *Buber and Levinas: From Dialogue to Substitution*. In: Annales de Philo-

„ein Anwachsen der Verpflichtung im Maße meines Gehorsams, die Steigerung der Schuld mit der Steigerung der Heiligkeit, Wachsen der Distanz im Maße des Näherkommens [...]. Über-alles-Maß-Hinausgehen der Passivität in der Verantwortlichkeit des Anderen".[63]

Die einführende Skizze einiger Grundgedanken von Levinas hat das Metaphore seiner Sprache hervortreten lassen: Tumor, Epiphanie, Antlitz, Schrei, Geisel, Bürge, Besessenheit, Mütterlichkeit: Diese Begriffe entstammen der medizinischen oder psychiatrischen Welt, der religiösen Rede, der Umgangssprache oder der Rechtssprache. Sie sind bei ihm aus der Sprachregion der Medizin, Religion, Lebenswelt oder des Rechts in die Sprachregion des philosophischen Denkens hinübergewechselt. Sie erhalten in der Philosophie Levinas' einen ihrem üblichen Gebrauch gegenüber fremden, neuen Sinn. Sie sind emphatisch gebraucht. Aus Begriffen sind Metaphern geworden. Sie haben eine Sinnerweiterung erfahren. So unterschiedlich sie als Begriffe waren, so einheitlich ist die Dimension ihrer Sinnerweiterung zur Metapher: Sie meint und bedeutet das Ethische. Die Metaphern sind zum Signum der über alles Maß hinausgehenden Verantwortung für den Anderen geworden, zum Signum einer Philosophie der Heiligkeit. Sie stehen an der Schwelle des Übergangs von der Ordnung oder Textur des „Gesagten" zum „Sagen". Als Schwellenworte scheinen sie in die Unmittelbarkeit der Verantwortung hineinzudrängen. Levinas gibt nicht durchgängig methodisch abrufbare Hilfen zur Identifizierung seiner Metaphern. Und manchmal scheint es so, als ob er strikt metaphor spricht, um dann doch seine Leserschaft mit dem Beharren auf dem wörtlichen, buchstäblichen Sinn zu überraschen.[64] Das Beharren auf der Wörtlichkeit des Gesagten in einem metaphoren Kontext wirkt dann wie die Anzeige der Unrichtigkeit oder Ungeradheit seiner Metapher – ein Hinweis nicht nur auf die Störung

sophie 15 (1994) 51–64, hier 55f. Und Burggraeve reklamiert die Buchstäblichkeit auch und gerade der „Verantwortlichkeit in der dritten Person", durch die „der Dritte zum Ausbau sozialer, juristischer und politischer Einrichtungen und Strukturen" verpflichte, wenn auch „die kleine Güte" das letzte Wort habe: BURGGRAEVE: *Die Ethik der Verantwortlichkeit*, 33, 39f.; vgl. auch WOLZOGEN: *Emmanuel Levinas*, 205–222.

[63] LEVINAS, Emmanuel: *Gott und die Philosophie*. In: CASPER (Hg.): *Gott nennen*, 81–123 (im Folgenden zitiert als: GudPh), hier 114.

[64] Vgl. nur als ein Beispiel unter vielen anderen: „Im Sagen kommt das Subjekt dem Nächsten nahe, indem es sich aus-drückt im buchstäblichen Sinne des Wortes, hinausgetrieben wird aus jeglichem Ort [...]", in: *JdS*, 118.

des Kontextes, die bleibt, sondern auch auf das Ethische als Primum seiner Philosophie.

3. Ethik – Philosophie – Religion

Als Theologe könnte man versucht sein, im Ethischen ein unvermittelt Theologisches zu sehen. Manche der Aussagen von Levinas wirken wie eine entsprechende Einladung – etwa, wenn er die Formulierung gebraucht, „dass ‚mir Gott einfällt', wenn ich Verantwortung für den Anderen übernehme"[65] oder in seinem frühen Vortrag „Eine Religion für Erwachsene" sagen kann: „Die Kenntnis Gottes, die wir haben können [...] erhält im Licht der Moral einen positiven Sinn: ‚Gott ist barmherzig' bedeutet: ‚Seid barmherzig wie er'".[66] Und wenn man einige Zeilen später liest: „Der Gott des Himmels ist zugänglich".[67] Über die Affirmation dieser Aussagen darf die kritische Dimension nicht übersehen werden, die als eine Warnung zur Kenntnis zu nehmen ist. Levinas versteht das Ethische seiner Philosophie streng unterschieden vom Theologischen oder Religiösen. Er will „der Versuchung und der Täuschung" widerstehen, „auf dem Weg der Philosophie die empirischen Gegebenheiten der positiven Religion wiederzufinden".[68] Diese Äußerung hat ihre grundlegende Bedeutung für die Lektüre seines philosophischen Werkes durch den Theologen. Seine Metaphern zerreißen auch den Zusammenhang des Theologischen, wenn er einen Begriff gebraucht, der primär in der theologischen oder religiösen oder gar kirchlichen Sprache beheimatet ist, um mit ihm in einer Sinnerweiterung das Ethische auszusagen. Nur so ist für Levinas der Schwäche der Sprache aufzuhelfen, Gott zu denken. Dem Philosophen erscheint lediglich erlaubt, „Gottes Idee" und nicht seine Existenz zu denken.[69]

Die Idee Gottes hat in der Philosophie von Levinas tatsächlich ihren Platz und kann auf ihre Weise nochmals deutlich machen, wie sehr Levinas' Erste Philosophie Ethik ist. Denn die Idee Gottes verweist auf den Anderen. In seinem grundlegenden Beitrag „Gott und die Philo-

[65] Zitiert nach: CASPER: *Denken im Angesicht des Anderen*, 34. Vgl. auch den Titel: *Wenn Gott ins Denken einfällt*.

[66] *SF*, 29.

[67] *SF*, 30.

[68] *SpA*, 214.

[69] *JdS*, 218, Anm. 36.

sophie" hat Levinas diesen Verweis der Idee Gottes auf den Anderen eine göttliche Intrige genannt.[70] Gott kann die Sehnsucht nach dem Guten, nach der Güte schlechthin hervorlocken und diese in die Verantwortung für den Anderen umbiegen. Das sagt: Gott lässt sich nicht anders finden als in der „Spur", in der ich auf den Anderen zugehe.[71] Im Blick auf das christliche Sakramentsverständnis als ein dezidiertes Verständnis der Nähe Gottes meinte Levinas im berühmten Gespräch mit Klaus Hemmerle, Bernhard Casper u.a.:

> „Die echte Eucharistie ist in diesem Moment, wo der Andere mir begegnet; dort ist wirklich – mehr als in Brot und Wein – die Persönlichkeit des Göttlichen selbst. So stieß ich auf das Kapitel 25 von Matthäus, wo die Leute ganz verwundert sind, als man ihnen sagt, sie hätten den lieben Gott verlassen und verfolgt. Aber dies habe ich auch im Alten Testament gelesen: im Kapitel 58 von Jesaja. Das hat denselben Sinn. Die Leute sind geistig raffiniert. Sie suchen danach, Gottes Antlitz zu sehen, Gottes Nähe zu fühlen. Und doch kommt Gott nur dann, wenn sie dem Armen helfen, den Hungrigen satt machen."[72]

Sachlich geht es darum, die „Heiligkeit" Gottes zu wahren. In der Sprache von Levinas: Damit göttliche Nähe

> „in der Sehnsucht des Unendlichen möglich ist, damit die [...] Transzendenz nicht ein Aufgehen in der Immanenz ist [...], muss das Ersehnenswerte oder Gott in der Sehnsucht getrennt bleiben, als ersehnenswert – nahe, aber unterschieden – heilig (Saint). Das ist nur möglich, wenn das Ersehnenswerte [Gott] mich auf das ausrichtet, was das Nicht-Ersehnenswerte ist, auf [...] den Anderen. Die Verweisung auf den Anderen ist ein Wecken, Wecken zur Nähe, welche Verantwortlichkeit für den Nächsten bedeutet, die bis zur Stellvertretung für ihn geht".[73]

[70] Vgl. *GudPh*, 102, 108, 119.

[71] Zur Widerständigkeit der Metapher „Spur" für die Theologie siehe nur: HENRIX, Hans Hermann: *Gottes Ja zu Israel. Ökumenische Studien christlicher Theologie.* Berlin/Aachen: Institut Kirche und Judentum/ Einhard 2005, 238–258 (= *Augenblick ethischer Wahrheit. Zur Widerständigkeit der Metapher im Denken Emmanuel Levinas*).

[72] LEVINAS / HEMMERLE u.a.: *Judentum und Christentum nach Franz Rosenzweig*, 164.

[73] *GudPh*, 105.

Es wäre – wie Levinas auch sagen kann – eine „göttliche Komödie",[74] in der er seine Nähe in der Zuwendung zum Anderen zusagt und mir so den Anderen als den Nächsten anbefiehlt. Auf den Anderen zugehen, heißt für Levinas auch, nach dem Bilde Gottes sein – freilich nach dem Bild des Gottes, der gemäß seiner Offenbarung an Mose von Ex 33 der stets Vorübergegangene ist; der so Vorübergegangene zeigt sich nur in seiner Spur, in der sich der Andere hält.[75]

Levinas weckt mit seinen Metaphern eine Theologie auf, welche meint, seine philosophischen Bezüge auf die Rede von Gott oder auf Worte der religiösen oder theologischen Sprache unvermittelt theologisch lesen zu können oder von Gottes Gegenwart in einer ungebrochenen oder direkten Weise sprechen zu können. Dass Gott der Transzendente, welcher der in keine Gegenwart einzufangende bleibt, ist, darauf zielt die Unterscheidung der Philosophie von der Theologie bei Levinas. Seine Rede von Gottes „Spur" im Antlitz des Anderen ist für christliche Theologie eine Mahnung, von Gottes Gegenwart nicht so zu reden, dass man mit Berufung auf sie den von Gott anbefohlenen Anderen umgehen kann. Levinas konkretisiert den Anderen immer wieder mit der Bibel als den Fremden, die Waise und Witwe oder spricht vom „ersten Besten". Die Nähe zum Anderen ist unsere gefüllte Zeit; sie ist unsere Gotteszeit, insofern in ihr die Transzendenz „vorüber" geht. Die Metaphern von Levinas schärfen christlicher Theologie ein, die Nähe Gottes nicht von der Nähe des Nächsten zu trennen. Sie ist Einrede gegen eine symbolische Vermittlung der Nähe Gottes, wie sie in der christlichen Theologie gedacht wird.[76] Sie mahnt, den theologischen Begriff der Nähe Gottes nicht ohne seine ethische Dimension zu denken. Darin zeigt sich ein Grundzug der metaphoren Sprache von Levinas: In einer Geisteslage, in der es eine Metapherfreudigkeit gibt, die oft genug eine Mythenfreudigkeit bedeutet und auf

[74] *GudPh*, 108.

[75] *SpA*, 235.

[76] Erwin Dirscherl hat diese Einrede besonders für sein Gespräch mit der Theologie Karl Rahners fruchtbar gemacht (DIRSCHERL: *Die Bedeutung der Nähe Gottes*, 434–437) und dabei zu bedenken gegeben, die Metapher der Spur auch christologisch anzuwenden. Vgl. dazu den Sammelband: WOHLMUTH, Josef (Hg.): *Emmanuel Levinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie*. Paderborn: Schöningh 1998, passim und FREYER, Thomas: *Emmanuel Levinas' Vorstellung vom Gott-Menschen – eine Herausforderung für die Christologie?* In: ThQ 179 (1999) 52–72.

ein egoisches, selbstgenügsames, ästhetisches Genießen aus ist, erscheinen Levinas' Metaphern wie ein Herausrufen aus harmloser Selbstbezüglichkeit. Gerade in seinen Metaphern meldet sich eine Stimme, die um die abgründigen Möglichkeiten des Menschen präzis und konkret weiß, ohne in eine lähmende Resignation zu fallen. Sie überbietet in denkerischer Nüchternheit jeden resignativen Zug und empfiehlt in einem unbeirrten Zutrauen die Verantwortung für den Anderen an. Die Welt und die Menschheit haben ihre Zukunft nicht durch die Schwerkraft ihres bloßen Daseins oder ihrer Selbstgenügsamkeit gewährleistet. Das vermag nur die Verantwortung, die Gerechtigkeit, für die uns Emmanuel Levinas mit seinen Metaphern so viele bedenkenswerte Namen zugerufen hat. Es ist der Zuruf eines Philosophen, dem das Ethische erste Philosophie ist.

Abstract

Levinas understood philosophy less in the sense of the "love of wisdom" and more as the "wisdom of love". In his thinking, the metaphor has the function of indicating that ethics are the "first philosophy", and this as the priority of the Other. Levinas also called the ethical "holiness" – a word that he increasingly preferred to the word "ethics".

With sobriety of thought and in ever new attempts, Levinas reflected on ethical watchfulness and clarified it. Again and again, he awakened us to such watchfulness by means of metaphor as the "moment of ethical truth" or of ethics as the First philosophy.