

Rachid Boutayeb

Kritik der Freiheit

ALBER THESEN



Rachid Boutayeb versteht die philosophische Arbeit von Levinas als Kritik der Freiheit. Und die »Kritik« der Freiheit ist eine Auseinandersetzung mit dem System der Freiheit des deutschen Idealismus einerseits und den phänomenologischen, existentialistischen und humanistischen Traditionen, die dieses System geerbt haben, andererseits. Es handelt sich um eine »Kritik«, die man nicht mit der gesellschaftlichen Kritik der Vernunft und der Aufklärung identifizieren kann, weil die Kritik der Freiheit Ethik ist und nur innerhalb der Frage nach dem Anderen möglich und zugänglich wird. Der Andere zeigt sich, Levinas zufolge, nur in der Ethik.

Der Autor:

Rachid Boutayeb, geboren 1973 in Meknes/Marokko, studierte von 1992 bis 1998 Arabistik und Islamwissenschaften in Rabat/Marokko, von 2000 bis 2006 Philosophie, Soziologie und Politikwissenschaften in Marburg. 2012 promovierte er in Frankfurt mit dieser Arbeit. Er lebt in Berlin und ist als Publizist und Übersetzer tätig.

Rachid Boutayeb

Kritik der Freiheit

Zur »ethischen Wende«
von Emmanuel Levinas

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Alber-*Reihe* Thesen

Band 53

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2013
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise, Föhren
Herstellung: CPI buch bücher.de GmbH, Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper
Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48607-8

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
1. Die Schwäche als Tugend	
<i>Eine Einleitung</i>	11
2. Vom »Bewusstsein« zur »Sprache«	31
2.1 Der Andere in der Phänomenologie Husserls	33
2.1.1 Das Vokabular der transzendentalen Inter- subjektivität	34
2.1.2 Fremderfahrung oder Fremdkonstitution?	38
2.1.2.1 Die transzendente Subjektivität	38
2.1.3 Der Prozess der Konstitution des Anderen	41
2.1.3.1 Das Mir-eigene	41
2.1.3.2 Die Sinnübertragung	42
2.2 Die Subjektivität der transzendentalen Intersubjektivität	43
2.2.1 »Aufstand des Mundanen gegen das Transzendente«	44
2.2.2 Die Einseitigkeit der Konstitution	46
2.2.3 Levinas und Husserl	47
2.2.3.1 Die entwurzelte Vorstellung	51
2.2.3.2 Die verklemmte Intentionalität	53
2.3 Weiterführende Diskussion	58
3. Vom Sein zum Sollen	63
3.1 Heidegger und Husserl	63
3.1.1 Der Begriff Phänomenologie	64
3.1.2 »Sum« versus »Cogito«	66
3.1.3 Kritik der »Einführung«	68

Inhaltsverzeichnis

3.2	Dasein als Seinkönnen und Freiheit	69
3.2.1	»Das Gute vor dem Sein«	70
3.2.2	Passivität versus Eigentlichkeit	75
3.2.3	Jenseits des Miteinanderseins	77
3.2.4	Tod zwischen Heroismus und Alterität	78
4.	Der Blick und das Antlitz	91
4.1	Sartre und die Frage nach dem Anderen	92
4.1.1	Husserl, Hegel, Heidegger	93
4.1.2	Der Andere als Blick	98
4.2	Verantwortung versus Freiheit	102
4.2.1	Der Andere als Gesicht	102
4.2.2	Das Subjekt als Geisel	105
4.3	Der Humanismusstreit: Sartre, Heidegger, Lévinas	110
4.3.1	Der Existentialismus als Humanismus	110
4.3.2	Der Anti-Humanismus	113
4.3.3	»Humanismus des anderen Menschen«	119
5.	Schwierige Identität	125
5.1	Schwaches Subjekt	125
5.2	Lob der Ferne	136
5.3	Exkurs: geteilte Freiheit	144
	<i>Leibhaftige Verantwortung (Weiterführende Diskussion)</i>	<i>153</i>
	Literaturverzeichnis	161
	Verwendete Schriften von Emmanuel Levinas	161
	Sekundärliteratur	161

»Tout le monde chérit l'identité, tout le monde cherche
l'origine, et moi j'enseigne le savoir orphelin.«
Abdelkébir Khatibi

Vorwort

Die Philosophie Levinas', die ich als eine radikale Fortsetzung der deutsch-jüdischen Philosophie im 20. Jahrhundert verstehe, wie sie bei Hermann Cohen, Franz Rosenzweig und Martin Buber zum Ausdruck kommt, hat nicht nur zu einem *renouveau juif* beigetragen, sondern auch, und vor allem, zu einem *renouveau éthique*. Sie hat dazu maßgeblich beigetragen, weil es ihr gelungen ist, ihre Grundwerte bzw. religiösen Intuitionen in eine philosophische Sprache zu übersetzen, mehr noch, der Philosophie ein anderes Gesicht zu geben, eine andere Frage oder eine andere Sprache, nämlich die des Anderen. Die »Ethik« Levinas' setzt das Andere des Denkens voraus, deshalb ist sie – meiner Meinung nach – eine *schwache Ethik*. Levinas hat die Philosophie als Akt des Denkens und Politik der Einverleibung in Frage gestellt. Es handelt sich um einen Aufstand der *jüdischen Singularität* gegen die *griechische Universalität*, die, laut ihm, alles Fremde zu einem Objekt der Erkenntnis zu reduzieren vermag. Unter der *jüdischen Singularität* versteht Levinas einen Kampf gegen die Politik der Assimilation. Die Beziehung zum Anderen ist ursprünglicher als meine Freiheit und als mein Wissen. Und nur als Verantwortung ist Freiheit möglich.

Levinas hat sich neben seiner Beschäftigung mit der Philosophie auch mit dem *Talmud* und mit dem *Judentum* im Allgemeinen auseinander gesetzt. Er hat immer den Unterschied zwischen seinen konfessionellen und seinen philosophischen Schriften betont, wie er auch immer betont hat, dass er keine Theologie betreibt. Aber die *Ethische Wende* Levinas' – oder eher diese Wende in der Ethik – betrachtet das Leben als ein religiöses Ereignis. Zwar ist diese *Wende* von den methodologischen Verfahren der Phänomenologie und der Lebensontologie Heideggers beeinflusst, bzw. nichts anderes als der Versuch, die Anonymität des Seins und seine Herrschaft über die Seienden zu überwinden, aber sie ist gleichzeitig stark von der religionsphilosophischen Tradition der jüdischen Denker geprägt. Die *Ethik versus Ontologie*, womit

Levinas die Fundamentalontologie Heideggers zu ersetzen vermag, beruht auf einer *anderen* Lektüre der jüdischen Quellen, die ihre Ursprünge bei Moses Maimonides, aber vor allem bei den Vertretern der jüdischen Philosophie in Deutschland zu finden sind. Die sogenannte *theologische Wende* der Phänomenologie bei Levinas ist die Übersetzung dieser Quellen in eine philosophische Sprache und die Wiederbelebung der Intuitionen der großen Übersetzer der jüdischen Kultur innerhalb der deutschen Philosophie des 20. Jahrhunderts. Eine *Übersetzung*, die als Akt der Versöhnung mit der Zeit und dadurch mit dem Anderen zu verstehen ist.

Levinas' *Ethik* oder eher *a-Ethik* ist als Kritik der Freiheit zu verstehen. Eine Kritik, die in der Auseinandersetzung Levinas' mit Husserl, Heidegger und Sartre zutage tritt. Ich unterscheide bei Levinas zwischen dem *dekonstruktiven* und dem *prophetischen* Moment, der selber Dekonstruktion bedarf. Das Ziel dieser Arbeit ist das dekonstruktive Moment in Levinas' Werk zu rekonstruieren. Das prophetische Moment oder die religiösen Implikationen seiner Philosophie zu entlarven, ist nicht die Aufgabe der vorliegenden Arbeit. Eine Aufgabe, die nur durch eine Dekonstruktion des Monotheismus, die meines Erachtens das »Unterbewusstsein« des Levinas'schen Textes darstellt, zu realisieren ist. Was mich an seiner Philosophie interessiert und mich in dieser Arbeit beschäftigen wird, ist seine philosophische Kritik der Freiheit, die auch eine Kritik der Politik impliziert. Die »Kritik« der Freiheit ist eine Auseinandersetzung mit dem System der Freiheit des deutschen Idealismus einerseits und den phänomenologischen, existentialistischen und humanistischen Traditionen, die dieses System geerbt haben, andererseits. Es handelt sich um eine »Kritik«, die man nicht mit der gesellschaftlichen Kritik der Vernunft und der Aufklärung identifizieren kann, weil die Kritik der Freiheit Ethik ist und nur innerhalb der Frage nach dem Anderen möglich und zugänglich wird. Der Andere zeigt sich, Levinas zufolge, nur in der Ethik.

1. Die Schwäche als Tugend

Eine Einleitung

Es gibt eine gewisse Nähe zwischen Hermann Cohen und Levinas, obwohl sich Levinas in seinen zentralen Werken nicht auf Cohen bezieht. Das die beiden Denker Verbindende bleibt das *Judentum*, genauer: eine humanistische Lektüre des Judentums. Und wie es der Fall bei Levinas, aber auch bei Rosenzweig und Buber ist, unterscheidet man bei Hermann Cohen zwischen den philosophischen und den jüdischen Werken. Sein Werk vollzieht eine doppelte Bewegung, die sich in einem Dialog zwischen Philosophie und Judentum verwirklicht, aber ein Dialog, der ein »a priori judaïque«¹ hervorhebt.

Von Wolzogen hat den Versuch unternommen, eine Verbindung zwischen dem Begriff der »Korrelation« bei Cohen, welcher seiner Meinung nach »bereits Elemente eines nicht-reziproken Verständnisses von Beziehung«² enthält, und Levinas' Verständnis von der ethischen Beziehung darzustellen. Er hat auch gezeigt, dass diese doppelte Bewegung, der man bei Levinas begegnet und welche einerseits die ethische Transformierung des Logos und andererseits eine Rationalisierung oder »Übersetzung« der jüdischen Offenbarung impliziert, schon Hermann Cohen vollzogen hat. Auch die ethische Radikalität Levinas', die besagt, dass der Andere die Quelle jeden Sinns darstellt, ist im Werk Cohens präsent, etwa in seiner *Ethik des reinen Willens*, wo er schreibt, dass der Andere, das Nicht-Ich, keinen Nebenmenschen, sondern der Ursprung des Ichs darstellt.³

Die religiöse Wende Cohens ist auch als Antwort auf die Welle des Antisemitismus in Deutschland zu verstehen. Der erste öffentliche

¹ Christoph Von Wolzogen, *Emmanuel Levinas – Denken bis zum Äußerten*, Karl Alber 2005, S 151.

² Ebd., S. 155.

³ Ebd., S. 158.

1. Die Schwäche als Tugend

Auftritt Cohens in Sachen Judentum war seine Reaktion auf den konservativen Historiker von Treitschke, der 1880 ein Pamphlet publizierte, in dem er an der Fähigkeit der deutschen Juden, sich im deutschen Reich zu integrieren, zweifelte. Aber diese religiöse Wende Cohens ist nicht als Abwehrmechanismus des Angehörigen einer Minderheit zu verstehen, die in Zeiten der Gefahr Trost und Sicherheit in einem »Zurück zur Identität« (in diesem Fall die Religion) findet. Hermann Cohen hat sich immer als Kind der deutschen Kultur verstanden und niemals den Versuch unternommen, diese kulturelle Zugehörigkeit zugunsten einer engstirnigen Orthodoxie zu opfern. Im Gegenteil, er war als Begründer des Neukantianismus eine Symbolfigur und ein Vertreter dieser Kultur. Als Kind der deutschen Aufklärung, einer Aufklärung, welche die Religion nicht *à la Voltaire* ablehnt und verteufelt, trat er für eine Rationalisierung (bzw. Übersetzung) der Offenbarung ein und sah in der Vernunft den einzigen Weg, der zu Gott führt. Diese Rationalisierung ist aber nicht in diesem Kontext mit dem kantischen Weg zu verwechseln, welcher die Religion durch die Moral zu ersetzen anstrebt. Für Cohen hieß es vor allem, die Religion von ihrem mythischen und mystischen Charakter zu befreien. Die Rationalisierung ist eine Übersetzung und nur in der Übersetzung, die als Beziehung und Gastfreundschaft zu verstehen ist, ist die Frage nach dem Anderen zugänglich und erst möglich. Auch in seiner Vorstellung vom Anderen ist Cohen nah bei Levinas und sehr weit entfernt von Sartres Intersubjektivitätstheorie. Um nur ein einziges Beispiel in diesem Zusammenhang zu nennen: Cohen zufolge ist der Andere ein »Du«. Er ist nicht wie bei Sartre in *L'être et le néant* derjenige, der mir meine Welt stiehlt.⁴ Ich bin gegenüber dem Anderen und seinem Leiden immer verantwortlich. Das Selbstbewusstsein, die Identität setzt diese Verantwortung voraus: Die Identität ist die Gabe des Anderen. Levinas hat Cohens Werk nur selten erwähnt und sich nicht dezidiert mit seinem Denken befasst, aber eine ausführliche Lektüre des Begriffs der Korrelation bei Cohen kann vieles über die Gemeinsamkeiten beider Denker beleuchten, vor allem, was die Primordialität der Verantwortung betrifft. Der Begriff »Korrelation«, der eine Zusammensetzung aus dem Lateinischen »con« und »relatio« ist und als Wechselbeziehung und Zusammenhang

⁴ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard 1943, S. 313.

zu verstehen ist⁵, erlangt erst mit Hermann Cohen eine philosophisch-moralische Bedeutung. Cohen verwendet diesen Begriff in seinen Frühschriften, um eine wechselseitige Beziehung zu bezeichnen. In seinen Spätschriften erlangt dieser Begriff eine ethisch-religiöse Dimension. Die Korrelation wird als Vernunftbeziehung zwischen dem Menschen und Gott verstanden⁶. Aber die Korrelation beinhaltet nicht nur die Verbindung zwischen Mensch und Gott. Sie impliziert auch die sittliche Handlung zwischen Menschen. Die Vernunft ist Ethik und »die Religion ist selbst Sittenlehre, oder sie ist nicht Religion.«⁷ Und das Wissen über den Anderen ist nicht die Gabe des Begriffs. Beide, das *Ich* und das *Du*, sind irreduzibler Natur.⁸ Aber nicht nur in diesem Punkt sind sich Cohen und Levinas einig, sondern auch in ihrer Verteidigung einer *Ethik der Schwäche*, welche eine Infragestellung der Freiheit bedeutet. Levinas spricht über die Ethik als Verantwortung. Eine Verantwortung, die vor meiner Freiheit, vor jedem Anfang in mir, vor jeder Gegenwart existiert, «Infinie sujétion de la subjectivité»⁹. Dieses Verständnis des Subjekts als Geisel, als Außerkraftsetzung meiner heroischen Freiheit, als *Sub-jektum* unterscheidet sich nicht von der Idee des *Subjekts als Sünde* bei Cohen: »[...] die Religion geht den umgekehrten Weg von dem der Poesie. Die Tragödie erzeugt das Individuum im Helden, im Halbgott; und sie erzeugt und verklärt seine Schuld durch sein heroisches Leiden. Die Religion dagegen erzeugt das Individuum in der Menschenseele und in deren Sünde. Aber sie bringt die Erlösung in der Erkenntnis der Menschenschwäche; die Schwachheit wird das Attribut der menschlichen Sittlichkeit.«¹⁰

Trotz alledem ist die Korrelation in der *Ethik des reinen Willens*

⁵ Vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 4. Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976, S. 1139–1140.

⁶ »Die Korrespondenz zwischen Gott und Mensch erweist sich hier schon als eine Korrelation. Die Einzigkeit Gottes bedingt sein Verhältnis zur Vernunft des Menschen. Und die Vernunft des Menschen, als Schöpfung Gottes, bedingt sein Vernunftverhältnis zu Gott, daher auch den Vollzug dieses Vernunftverhältnisses in der Offenbarung, welche mitsamt der Schöpfung die Korrelation von Mensch und Gott begründet« *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Fourier 1988, S. 95.

⁷ Ebd., S. 38.

⁸ *Tradition und Ursprungsdenken in Hermann Cohens Spätwerk*, Hrsg. von Helmut Holzhey, Gabriel Motzkin und Hartwig Wiedebach, Georg Olms Verlag 2000, S. 278.

⁹ Levinas, *Éthique comme philosophie première*, Paris, Éditions Payots & Rivages 1998, S. 99.

¹⁰ *Ethik des reinen Willens*, 2. Aufl., Georg Olms Verlag (Werke 7), S. 366.

1. Die Schwäche als Tugend

logischer Natur geblieben; in *Die Religion der Vernunft*, wie in *Der Begriff der Religion* wird der Andere erst eine ethische Dimension erlangen. Dies bedeutet die Ursprünglichkeit und Primordialität der Ethik in der Korrelation. Das Leiden des Anderen zwingt mich zur Verantwortung, welche die Nicht-Indifferenz, die Infragestellung meiner heroischen Freiheit bedeutet. Eine Infragestellung, die das Denken als Akt der Einverleibung der Exteriorität, aber auch jede Form der Selbstgenügsamkeit des Subjekts, jede Einsamkeit, wie Levinas das oftmals wiederholte, ablehnt. Im Gegensatz zur Universellen Ethik, die nur vernünftige Subjekte erkennt, entdeckt das Judentum Cohen zufolge das *Du* und damit auch die soziale Gerechtigkeit, welche die wahre Erkenntnis Gottes darstellt. Diese andere Wahrheit findet ihren Ursprung bei Maimonides und ist auch bei Rosenzweig, Buber und Levinas präsent, wie etwa in *Totalité et infini*: « Dieu s'élève à sa suprême et ultime présence comme corrélatif de la justice rendue aux hommes. »¹¹. Ferner schreibt er, dass die Beziehung zu Gott von der Beziehung zu den Menschen abhängig sei.¹² In einem Satz: « La dimension du divin s'ouvre à partir du visage humain. »¹³

Dieses *visage* geht im Krieg, in der Identität von *Denken* und *Sein*, wie Rosenzweig in seinem Hauptwerk *Der Stern der Erlösung* zeigt, zugrunde. Diese erzwungene Einheit ist ihm zufolge blind gegenüber der Vielheit und Singularität der Menschen. Das System des Idealismus räumt keinen Platz für den konkret existierenden Menschen ein. Die dialogische Ethik ist hingegen wirklichkeitstreu. Sie basiert auf der Verbundenheit von *Ich* und *Du*, was eine Abkehr vom selbstgenügsamen Rationalismus impliziert. Die dialogische Ethik ersetzt der Logos mit der Sprache und der Liebe. Sprache und Liebe, oder Sprache als Liebe, bedeuten in diesem Zusammenhang die Ursprünglichkeit der Beziehung. Der Dialog ist ein *Dia-Logos*, der eine ethische Transformation des Logos anstrebt, weil der Logos unfähig ist, die Vielfalt der Wirklichkeit zu begreifen. Er kann diese Vielfalt nur angreifen, einverleiben, ausschließen. Gott, Welt und Menschen entziehen sich der totalen Vereinnahmung durch den Logos. Die Beziehung zwischen

¹¹ *Totalité et infini*, S. 76.

¹² Ebd., S. 77.

¹³ Ebd., S. 76.

Mensch und Gott, Mensch und Welt, Mensch und Mensch ist Wort, und die Verant(wort)ung ist immer dialogisch.

Die Kritik der Totalität Rosenzweigs hat Levinas' Ethik tief geprägt – so dass manche Kritiker die Ethik Levinas' als Säkularisierung von Rosenzweigs Philosophie verstanden haben¹⁴ –, aber vor allem ist diese Ethik von der biblischen Sprache und der biblischen Symbolik beeinflusst. Ein Blick auf das Buch *Quatre lectures talmudiques* bezeugt den großen Einfluss des jüdischen Erbes auf die Philosophie Levinas' und ihre Grundintuitionen, allen voran, was seine Vorstellung von der Freiheit und der Andersheit betrifft: »La liberté enseignée par le texte juif commence dans la non-liberté, laquelle – loin d'être esclavage ou enfance – est un au-delà de la liberté.«¹⁵ Damit fasst Levinas sowohl sein Verständnis der jüdischen Religion als auch sein philosophisches Unternehmen zusammen. Auf den letzten Seiten seines oben genannten Buches betont Levinas, in Anlehnung an die jüdische Religion, seine Kritik der Freiheit als Selbstgenügsamkeit und »pour soi«. Er skizziert auch seine Vorstellung von der Subjektivität als Geisel.

Die Subjektivität als Geisel bedeutet, dass das Subjekt als moralisches sich erst jenseits der Freiheit, wenn nicht gegen die Freiheit, verwirklicht. Das Unternehmen Levinas' ist eine *a-Ethik*, die mehr als das Subjekt impliziert und die jenseits der Genügsamkeit der Vernunft stattfindet. Eine *a-Ethik*, die sich aus drei Momenten speist: Judentum, Auschwitz und Dialogphilosophie. Der Holocaust impliziert das Scheitern einer *deutsch-jüdischen Symbiose*. Mit der Symbiose meint etwa Hans Mayer ein Zusammenleben in Differenz, aber diese Differenz wurde von seiten der katholischen Theologie sowie von seiten einer »aufgeklärten« Vernunft abgelehnt. »Die Juden waren, auch nach der christlichen Taufe, nach wie vor »getaufte Juden.«¹⁶

Ein Antlitz ist der Andere, eine irreduzible Sprache. Eine Sprache, die jenseits der Wahrheit, der Anschließung der Realität spricht. Die Wahrheit lässt sich nicht teilen, sie duldet keine Andersheit. Sie ist Er-

¹⁴ Vgl. Samuel Moyn, *Origins of the Other: Emmanuel Levinas between Revelation and Ethics*, Cornell University 2005, S. 18.

¹⁵ *Quatre lectures talmudiques*, Poche 2005, S. 88.

¹⁶ *Reden über Deutschland*, Suhrkamp 1996, S. 208.

1. Die Schwäche als Tugend

oberungssucht und keine Gastfreundschaft, Bewusstsein und kein Antlitz, absoluter Geist und kein Individuum. In einem Wort: Gewalt.

Ist der Krieg nicht ein Synonym der Wahrheit? Ich bekriege die Anderen, weil ich Recht habe, weil ich die Wahrheit besitze und weil ich die anderen Wahrheiten, wie ein *eifersüchtiger Gott*¹⁷, nicht dulde. Das Recht haben auf eine andere Wahrheit oder gar auf ein Jenseits der Wahrheit ist in der Logik der selbstgenügsamen Vernunft der Moderne ein Akt der Häresie. Aber nur in der Begegnung und nicht in der Wahrheit ist die Moral möglich. Die Verwechslung bzw. die Identifizierung der Moral mit der Wahrheit bedeutet: Krieg. Im Namen Gottes (in dem Monotheismus ist die Wahrheit oder das Wahre ein Gottesname) oder im Namen der Nation, der Eigenheit, haben die Menschen sich oftmals gegenseitig bekriegt. Der Name, auch der Eigenname, ist von der Gewalt der Zugehörigkeit zu einer Vaterreligion, einer Gemeinschaft durchlöchert. Diese Verwechslung der Moral mit der Wahrheit ist nichts anders als Politik, oder: die politische Instrumentalisierung der Moral. Für Levinas ist der Krieg die Wahrheit des Seins und die Essenz der Geschichte. Der prophetische Messianismus des Friedens läuft der Logik der Wahrheit zuwider. Ein Frieden, der sich nur jenseits der Wahrheit, die als Politik der Philosophie oder als *Logik des Selben* zu verstehen ist, verwirklicht. Der Frieden verwirklicht sich nur jenseits einer Politik der Wahrheit, des Kalküls, die im Endeffekt nur die eine, einzige Identität den Anderen gewaltsam aufzuoktroyieren versucht. Der Krieg ist kein Ausnahmezustand, sondern die Regel der politischen Ordnung. Diese radikale Äußerung Levinas' gründet zunächst, wie Stéphane Mosès bemerkt, in Levinas persönlicher Biographie, aber auch in seiner Nähe zu dem Denken Rosenzweigs, vor allem darin, wie dieses Denken sich in *Der Stern der Erlösung* manifestiert hat. Zweifelsohne ist *Der Stern* eine Antwort auf die Gewalt der Moderne, des Kriegs und auf die Krise der Kultur, aber dieses Buch bietet auch den Grundstein für eine Neuorientierung des Denkens, eine Rehabilitation der Offenbarung. Für Stéphane Mosès ist das Vorwort von *Totalité et infini* eine Fortsetzung der Einführung von Rosenzweigs Buch *Der Stern der Erlösung*.¹⁸ Ein Buch, das auf die Fragen seiner finsternen Zeit zu antworten versuchte, in dem es die Gleichsetzung des Staates mit der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft im *System der Sitt-*

¹⁷ Vgl. Jan Assmann, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Picus, 2006, S. 17–57.

¹⁸ Ebd., S. 22.

lichkeit bei Hegel ablehnt und den Staat als Gewalt bezeichnet. Der Idealismus eines Hegel verleugne die Wirklichkeit und damit die Singularität des Menschen und opfere ihn dem Moloch des Absoluten. Rosenzweig versucht die innige Beziehung zwischen dem ersten Weltkrieg und der Krise der okzidentalen Ontologie aufzuzeigen. Er bemerkte, dass das Subjekt keine Singularität und damit keine Subjektivität innerhalb der Totalität des Seins besitzt. Rosenzweig widerspricht damit vor allem der Geschichtsmetaphysik Hegels, die für ihn den Inbegriff der Totalität darstellt; eine Totalität, welche die Individualität zugunsten des Systems opfert, weil es eine Totalität ist, die die Ethik nur als Jenseits des Individuums für möglich hält. Rosenzweig lehnt diese hegelianische Auffassung radikal ab: »Das Gesetz ist dem Menschen, nicht der Mensch dem Gesetz gegeben. Dieser durch den neuen Begriff des Menschen geforderte Satz läuft dem Begriff des Gesetzes, wie er im Bereiche der Welt als ethisches Denken und ethische Ordnung auftritt, zuwider.«¹⁹

Die *a-Ethik* Levinas' ist auch als Antwort auf den Krieg oder auf die ständige Bedrohung des Kriegs zu verstehen. Sie ist eine Entlarvung der Wahrheit des Seins als Krieg; eine Ablehnung, wie es der Fall bei Rosenzweig ist, des Totalitätsdenken eines Hegel.²⁰ Eine Ablehnung, welche die Idee einer unendlichen Verantwortung gegenüber dem Anderen beinhaltet. Keiner hat den Sinn des Kriegs besser erklärt als Carl von Clausewitz, der am Anfang seines Buches *Vom Kriege* folgendes schreibt: »Der Krieg ist nichts als ein erweiterter Zweikampf.« Und der Krieg habe am Ende nur ein Ziel, nämlich »den Gegner niederzuwerfen und dadurch zu jedem ferneren Widerstand unfähig zu machen. Der Krieg ist also ein Akt der Gewalt, um den Gegner zur Erfüllung unseres Willens zu zwingen.«²¹ Nicht zufällig hat Levinas das Antlitz des Anderen als ethischen Widerstand beschrieben. Den

¹⁹ S. 15. Rosenzweig, in Anlehnung an Kierkegaard, Schopenhauer aber auch Nietzsche, rebellieren gegen Hegel. Der Einzelmensch wird im Zentrum der Philosophie sein. »Dass die Philosophie, wenn sie wahr sein soll, vom wirklichen Standpunkt des Philosophierenden aus erphilosophiert sein muss, meine ich ja wirklich. Es gibt da keine andre Möglichkeit, objektiv zu sein, als dass man ehrlich von seiner Subjektivität ausgeht.« *Der Stern der Erlösung*, S. XXI.

²⁰ Vgl. Stéphane Mosès, *Au-delà de la guerre: trois études sur Levinas*, éditions de l'éclat, 2004, S. 10–11.

²¹ Carl von Clausewitz, *Vom Kriege*, Rowohlt 2010, S. 13.

1. Die Schwäche als Tugend

Anderen niederzuwerfen heißt in der Sprache Clausewitz', ihn »zur Erfüllung unseres Willens zu zwingen«. Der Krieg ist damit das Werk des Willens, der Freiheit. Sie zwingt und vernichtet. Ihr Ziel ist es, »den Feind wehrlos zu machen«²², ihn seiner Transzendenz zu berauben, seines ethischen Widerstands, seiner Andersheit. Das ethische Subjekt ist aber kein Feldherr. Dieses Subjekt findet jedwede Kraft in der unendlichen Verantwortung gegenüber dem Anderen und braucht deshalb keinen *Ehrgeiz*, keinen *Hass* und keinen *Stolz*, da das ethische Subjekt immer im Unrecht ist.²³

Für Stéphane Moses stellt die philosophische Arbeit von Rosenzweig und Levinas eine neue und radikale Form der Ethik dar, eine Ethik, die nach zwei historischen Katastrophen, nämlich dem ersten und dem zweiten Weltkrieg, entstanden ist. Rosenzweig hat die Beziehung zwischen dem Weltkrieg und der Krise der abendländischen Ontologie beleuchtet, indem er die abendländische Philosophie als ein gewalttätiges Ganzes entlarvt. Moses zufolge hat Rosenzweig die Identität von *Sein* und *Totalität* aufgezeigt und verurteilt. Dies heißt, dass das Subjekt nur ein Teil eines geschlossenen Systems ist und dass das Subjekt gar keine Singularität oder Freiheit innerhalb dieses Systems besitzt. Rosenzweig geht mit Hegel hart ins Gericht und kritisiert seine Vorstellung, welche die Dialektik der Geschichte als eine Dialektik der Vernunft begreift. Während bei Hegel der geschichtliche Prozess die Rationalität des absoluten Geistes bezeugt, geht Rosenzweig hingegen von der historischen Realität, von der Realität eines Kontinents, der sich in einem unbarmherzigen Krieg befindet, aus, um diese Vernünftigkeit, von der Hegel sprach, zu verurteilen. Die Einleitung seines Buches *Der Stern der Erlösung* ist als Protest gegen den Krieg zu verstehen, gegen den Krieg als Ausdruck eines vereinheitlichenden Denkens, dem der Totalität. Ein Protest gegen Hegel, der nicht zögerte, den Krieg zu verteidigen und zu legitimieren.²⁴ Infolgedessen ist das ethische Leben eines Individuums wie seine Freiheit laut Hegel nur innerhalb

²² Ebd., S. 14.

²³ Carl Clausewitz hat sein berühmtes Buch mit den folgenden Zeilen beendet: »Irgend ein großes Gefühl muss die großen Kräfte des Feldherrn beleben. Sei es der Ehrgeiz wie in Cäsar, der Hass des Feindes wie in Hannibal, der Stolz eines glorreichen Untergangs wie in Friedrich dem Großen.« Ehrgeiz, Hass, Stolz – sind das nicht Merkmale auch jedes selbstgenügsamen Subjekts, das keine Anderen duldet und braucht?

²⁴ Vgl., *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag 1988, S. 246.

eines allgemeinen Systems möglich, nämlich nur innerhalb der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft, des Staates. Wenn das Individuum seine Individualität einem Allgemeinen nicht opfert, dann wird es nicht in der Lage sein, als ethisches Wesen zu existieren. Der Krieg ist damit einer dieser Wege zur Ethik und zum Universalen. Auch in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* hat Hegel das Opfern der Individualität zugunsten des Staates verteidigt und die Individuen nur als »eine formlose Masse« verstanden, »deren Bewegung und Tun eben damit nur elementarisch, vernunftlos, wild und fürchterlich wäre.«²⁵ Rosenzweig sieht in diese Aufgabe des Individuums ein Opfern der Ethik. Eine Ethik, die nur im Individuum, in der Ablehnung der Totalität, jenseits des Krieges und jener allgemeinen Freiheit, zu verwirklichen sei.

In Anlehnung an Rosenzweig beginnt Levinas auf der ersten, aber auch entscheidenden Seite seines Buches *Totalité et infini* mit einer Infragestellung der Politik. Er bezeichnet die Politik als die Kunst, Kriege zu führen. Die Politik ist ihm zufolge das Werk der Vernunft. Und damit entwirft er eine klare Verbindung zwischen *Vernunft* und *Krieg*. Diese Verbindung oder diese Verwirklichung der Vernunft ist Politik. Die »vernünftige Politik« sei eine kriegerische. Innerhalb dieser Politik sei alles erlaubt, um den Krieg zu gewinnen. Deshalb ist sie, Levinas zufolge, als die Aufhebung der Moral zu verstehen. Auch der Frieden sei in dieser »vernünftigen« Logik nur ein anderes Gesicht des Krieges. Es ist in diesem Kontext verständlich, dass Levinas sich für das epochale Werk *Leben und Schicksal* von Wassily Großmann interessiert hat. In diesem Roman stellt Großmann das Grauen der Diktatur und die Krise der europäischen Kultur dar. Er beschreibt in seinem Werk die leidvollen Ereignisse, die sich rund um die Belagerung Stalingrads zutragen. Er beschreibt – wie ein Naturalist à la Zola den Krieg – das wahre Gesicht der Totalität, die jede Form der Andersheit aufzuheben droht. Eine unbewohnbare Welt ist die Welt des Krieges, weil das Wohnen – wie die Sprache – die Anderen voraussetzt. Aber inmitten des Tötens erhebe sich die menschliche *Güte*, die nicht mit dem *Guten* zu wechseln sei. Ikonnikov, eine Nebenfigur, macht den Unterschied zwischen dem *Guten* und der *Güte*. Alle wollten das *Gute*, aber im Namen dieses *Guten* wird die Tilgung jeder Form der Fremdheit legitimiert.

²⁵ Reclam 1986, S. 462.

1. Die Schwäche als Tugend

Deshalb will Ikonnikov zukünftig nicht auf das *Gute* im Sinne eines Ideals vertrauen, sondern auf die *Güte*, auf eine *Güte*, die die Beziehung zum Anderen voraussetzt und die sich jenseits jeder Form der Ideologie oder des Systems, jenseits des Denkens selbst, verwirklicht.²⁶ Die ethische Primordialität der *Güte* heißt in der Sprache Levinas' »die Primordialität des anderen Menschen«; eine kleine *Güte* oder eine Schwäche²⁷, eine *Güte*, die die Anderen jenseits des Gesetzes empfängt; in der Sprache Levinas: *une mauvaise conscience*.²⁸

Der Andere ist vor mir da und vor meiner Freiheit. Er ist die Infragestellung meiner Freiheit und damit auch meines selbstgenügsamen Bewusstseins. Der Andere ist das Andere der Vernunft, das Verschwiegene, Unterdrückte und die Freiheit als Politik der Vernunft, die – in der Sprache Bubbers – der *Vergegnung*, ist gegen die Anderen gerichtet. Levinas verweist auf den Unterschied zwischen *le pensé* (das Gedachte) und *le penseur* (der Denkende). Für ihn ist das Gedachte die Quelle des Sinnes und der Moral. Dies beinhaltet eine Infragestellung der klassischen Hierarchie innerhalb der abendländischen Philosophie zwischen Subjekt und Objekt, aber auch eine ethische Transformierung der Erkenntnis. In der Sprache Levinas': *Begehren*. Ein *Begehren*, das die Identifikation mit sich selbst durchbricht. Oder, Levinas zufolge: «Le Désirable ne comble pas mon Désir, mais le creuse, me nourrissant, en quelque manière, de nouvelles faims, Le Désir se révèle Bonté.»²⁹

²⁶ Vgl. Emmanuel Levinas, *Altérité et Transcendance*, S. 117.

²⁷ Wie die folgenden Zeilen aus Grossmans Roman *Leben und Schicksal* zeigen: »Ich habe die unerschöpfliche Kraft der Idee des Guten in meinem eigenen Land beobachten können. Ich habe diese Kraft während der allgemeinen Kollektivierungen und ich habe sie im Jahre 1937 beobachtet. Ich habe beobachtet, wie im Namen eines Ideals, das ebenso schön und menschlich ist wie das Christentum, Menschen vernichtet werden [...] Neben dem fürchterlichen großen Guten gibt es [...] die schlichte menschliche Güte. Es ist die Güte der Greisin, die dem Gefangenen ein Stück Brot zusteckt, die Güte des Soldaten, der einem verwundeten Feind die Feldflasche reicht [...] Das ist die echte Güte des einzelnen gegenüber einem anderen einzelnen, die kleine Güte, die keine Zeugen hat und keine Ideen; man könnte sie die unbedachte Güte nennen; Güte des Menschen außerhalb des religiösen und gesellschaftlichen Guten« Grossman 1987, S. 426–431.

²⁸ Vgl. *Altérité et Transcendance*, Fata Morgana 1995, S. 43.

²⁹ *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana 1972, S. 49.

Die Politik aber, die Levinas am Anfang seines Buches als Krieg bezeichnet hat, wird er auch als wechselseitige Anerkennung bezeichnen. Diese Begriffsverwirrung zeugt von einem Streben nach einem Denken, das *mehr* oder *anders* denkt, das sich jenseits der binären Logik der Wahrheit und Falschheit verwirklicht. Ein Denken, das die Unruhe bzw. die Ambiguität der Begegnung in sich selbst trägt. Obwohl er aber die Politik als Garant der Gleichheit oder als Anerkennung versteht, betont er gleichzeitig, dass es keine Gleichheit ohne Ethik gäbe. Die Grundbedingung jeder Politik der Gleichheit ist die Ethik. Aber wieder stoßen wir auf eine »Begriffsverwirrung«! Er nennt die Ethik einmal *Surplus* (dt. Überschuss) und mal *Condition* (dt. Bedingung). Ich ziehe den Begriff »Bedingung« vor, weil dieser die radikale Absicht Levinas' besser ausdrückt. Und Ethik ist nichts anderes als die Idee der Unendlichkeit, die meiner Meinung nach die zentrale Idee des levinas'schen Werks ist, weil sie den Ausgang aus der Totalität impliziert. Dieser Ausgang von der Totalität zum Anderen beinhaltet auch einen Ausgang vom Theoretischen zum Moralischen, zu einem *schwachen Subjekt*, das sich seiner Unvollkommenheit bewusst ist.

Die Kritik der Freiheit, die auch eine Kritik der Vernunft bedeutet, impliziert eine Kritik der Philosophie, die nur die Macht des Ich über die Anderen, die der Abstraktion, bedeutet. Um diese unpersönliche Politik der Vernunft zu überwinden, plädiert Levinas für ein *Autrement que penser*, für ein Denken, das sich als Sprache und Ansprechen, als Gastfreundschaft verwirklicht. Die Sprache ist in diesem *Um-Denken* eine Beziehung zum Anderen. Sie ist in diesem Kontext kein Zeichensystem, das die Kommunikation erlaubt, sondern von Anfang an als Anruf, als Befehl und Anfrage des Ichs durch den Anderen zu verstehen ist. Sie spricht nicht mehr die monolithische Sprache der Vernunft; in der Sprache Rosenzweigs: »Nicht ›eigentlich‹, sondern ›wirklich‹ ist das Wort des Lebens.«³⁰ Für Rosenzweig ist die Sprache der Ort der Ethik oder der Ausdruck meiner Verantwortung gegenüber dem anderen Menschen. Man hat es bei ihm mit einem Denken der Erfahrung zu tun, welches Sprache ist und sich als Dialog mit dem Anderen versteht. Ein Dialog, der die Nicht-Indifferenz gegenüber dem Anderen fordert. Ein Dialog, der Verantwortung ist. Das Ich selbst ist nur in der und als

³⁰ *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, Melzer 1964, S. 32.

1. Die Schwäche als Tugend

Sprache möglich. Reinhold Mayer entwirft einen Vergleich zwischen Heideggers und Rosenzweigs Verständnis der Sprache, der die ethische Dimension der Sprache und ihre Zentralität im Denken Rosenzweigs beweist.³¹ Bei Heidegger wird die ausgesprochene Sprache als Gerede bezeichnet. Heidegger betont, dass *Gerede* nicht herabsetzend gemeint sei, aber in seiner Unterscheidung zwischen *Eigentlichkeit* und *Uneigentlichkeit* lasse sich eine Verachtung von *Gerede* nicht vermeiden. Heidegger selbst verrät in *Sein und Zeit* seine asoziale Vorstellung von der Sprache, indem er betont: »Das im Gerede sich haltende Dasein ist als In-der-Welt-Sein von dem primären und ursprünglichen echten Seinsbezügen zur Welt, zum Mitdasein, zum In-Sein selbst abgeschnitten.«³²

Diese Abwertung der Sprache steht im Einklang mit Heideggers *Jargon der Eigentlichkeit*, welcher die menschliche Sozialität zu einem anonymen Man degradiert. Dies steht im radikalen Widerspruch zum Denken Rosenzweigs, das die Sprache mit dem Akt der Schöpfung gleichsetzt. Das neue Denken Rosenzweigs ist vor allem ein Sprachdenken, das die Anderen voraussetzt. Zu Recht bezeichnet Arno Münster das Denken Rosenzweigs als Vermittler zwischen der Dialogistik Bubers und der radikalen Ethik Levinas'. Beide Denker haben ihm zufolge Bubers Philosophie vom *Ich* und *Du* in eine Philosophie der Begegnung transformiert, welche auf der Nicht-Indifferenz gegenüber dem Anderen beruht. Sie haben infolgedessen die Formale Struktur des Dialogs bei Buber mit einer heiligen Beziehung zum Anderen, mit einem *Du und ich*, bzw. mit einem *Du im Ich* ersetzt.³³

Levinas stimmt mit Buber überein, dass es zwei Weisen des Philosophierens gibt: die der Totalisierung, des *Begreifens als Greifens*, welche von einem *Drang nach neuem Eigentum*, von einem Universalisierungsehrgeiz durchdrungen ist und die der Öffnung gegenüber dem Anderen, bzw., der Begegnung. Buber zufolge existiert eine reziproke Beziehung zwischen *Ich* und *Du*, die sich radikal von der Beziehung zwischen *Ich* und *Es* unterscheidet. Bei Buber wie bei Gabriel Marcel und später bei Levinas ist eine Verurteilung der *Autarkia* zu

³¹ Vgl. Franz Rosenzweig: *Eine Philosophie der dialogischen Erfahrung*, Kaiser 1973, S. 126–127.

³² S. 170.

³³ *Le principe dialogique*, Éditions Kimé 1997, S. 96.

bemerken. Für Marcel z. B. « seul un rapport d'être à être peut être dit spirituel. »³⁴

Bei Buber wie bei Marcel gibt es, wie Levinas erläutert hat, eine Verurteilung des objektivierenden Aktes des Denkens, der thematisierenden Intentionalität und eine Hervorhebung der Relation – Marcel zieht das Wort *Rencontre* vor – des Zwischenmenschlichen. Der Mensch ist in diesem Sinne sozial, bevor er vernünftig ist. Levinas führt auch seinen zentralen Begriff *le Dire* auf Buber zurück. *Le Dire* sei im *Du*, wie Buber es konzipiert hat, zu finden, so Levinas. Das *Dire*, das Levinas auch als *face-à-face* und *entre-nous* versteht, ist ein Dialog, der nicht die Einverleibung und Identifizierung anstrebt, ein Dialog in der Trennung, in einer Nähe, die Trennung ist und welche die Differenz nicht aufhebt, sondern erst ermöglicht. Levinas äußert seine Schuld gegenüber Buber und erkennt Buber als Wegbreiter seiner Philosophie an.³⁵ Das Buch *Ich und Du* fasst die Ideen Bubers zusammen. Dialog heißt bei ihm vor allem eine herrschaftsfreie, repressionsfreie Beziehung. In der *Ich-Es-Welt* wird auch der andere Mensch zum Gegenstand, über welchen ich herrsche. Die *Ich-Du-Beziehung* darf nicht in einer Ich-Es-Beziehung degenerieren. Der Hauptgedanke Bubers ist in einem Satz zusammenzufassen: Nur in der Begegnung bin ich eigentlich. Aber im Gegensatz zu Levinas, bei dem die Beziehung zum Anderen wesentlich asymmetrisch ist, ist die Beziehung *Ich-Du* bei Buber eine reziproke. Zwar betont Buber, dass das *Du* ein anderes *Ich* ist und kein *Es* und hebt die Ursprünglichkeit der Sozialität hervor, aber die *Ich-Du-Beziehung* ist eine Beziehung zwischen Gleichen, eine *geteilte* Verantwortung und keine *unendliche*. Darin glaubt Levinas sich von Buber und seiner Konzeption der Beziehung von *Ich* und *Du* fundamental zu unterscheiden. Der Andere sei kein *Du*, dem auch ich zugleich ein *Du* wäre. Dem Anderen gegenüber bin ich immer im Unrecht, immer schuldig und ich komme immer zu spät. Das »Für den Anderen« ist ein Befehl.³⁶ Abgesehen von dieser Kritik an Buber, sind die Spuren einer Ethik, die sich jenseits der Freiheit verwirklicht und die Grundintention der Levinas'schen Philosophie darstellt, bei Buber

³⁴ Zitiert nach Levinas in *Hors sujet*, S. 35.

³⁵ Vgl. *Hors sujet*, S. 49.

³⁶ *Altérité et Transcendance*, S. 111. Ferner schreibt Levinas: »Ce visage de l'autre, sans recours, sans sécurité, exposé à mon regard dans sa faiblesse et sa mortalité est aussi celui qui m'ordonne: ›Tu ne tueras point.‹ Il y a dans le visage la suprême autorité qui commande, et je dis toujours, c'est la parole de Dieu.« S. 114.

1. Die Schwäche als Tugend

präsent. Es handelt sich um eine Ethik, die weder auf apriorischen Ideen noch auf einer universellen Vernunft beruht, sondern erst in der Exteriorität, vor dem Anderen als Antwort und Verantwortung zu Wort kommt. Gott selbst ist die Gabe dieser Beziehung zum Anderen, ein Befehl, das sich im und als Antlitz ausdrückt.

Das dialogische Denken Bubers stellt eine Kritik des Idealismus als asozialem Bewusstsein dar. Von nun an ist der konkrete Mensch im Zentrum dieses neuen Denkens. Diese Kritik impliziert deshalb eine Ablehnung der Lehre der Konstitution der Welt aus der Subjektivität. Das Ich der Konstitution ist in der Sprache Ebners ein ›duloses‹ Ich, in sich selbst gefangen, das unfähig ist, einem Gleichursprünglichen zu begegnen.³⁷ Und der Geist, wie Buber das ausgedrückt hat, »ist nicht im Ich, sondern zwischen Ich und Du.«³⁸ Ein *Zwischen*, das die Urkategorie der menschlichen Wirklichkeit repräsentiert und jede Form der Herrschaft über den Anderen oder der Unterordnung des Anderen ablehnt. Das *Zwischen* ist auch keine bloße Begrifflichkeit, kein Wissen, sondern Begegnung. Buber weist nicht nur meine Vorherrschaft über den Anderen ab, sondern auch die von Sartre zur Ursprungssituation erklärte Überordnung oder Herrschaft des Anderen über mich. Als Gemeinschaft gleichursprünglicher und gleichberechtigter Wesen, von denen keines über das andere verfügt, ist das Ich-Du-Verhältnis, dem allein Buber den Namen »Beziehung« zuerkennt, ein Verhältnis der Gegenseitigkeit. »Beziehung ist Gegenseitigkeit.«³⁹ Diese Idee widerspricht auch radikal der Heidegger'schen Eigentlichkeit, die besagt, dass das Dasein nur im *freigebenden Sich-Absetzen* von anderen Seienden, nur in der *Vereinzelung* und nicht im *Zwischen*, eigentlich sein kann. Das Eigentliche ist das Unwirkliche.

Levinas verteidigt die Idee, dass die Philosophie nicht der Ort des ersten Sinnes des Seienden sei. Er verweist damit auf seine eigene Biographie und betont, dass jede Philosophie auf vorphilosophischen Erfahrungen basiere; in seinem Fall ist es das Judentum, das ihm als ein Synonym der Alterität und der absoluten Verantwortung gegenüber dem Anderen erscheint. Für ihn kann die Philosophie ohne Gott nicht

³⁷ Vgl. Michael Theunissen, *Der Andere*, Walter de Gruyter 1977, S. 247.

³⁸ Zitiert nach Theunissen, S. 260.

³⁹ *Der Andere*, S. 263–264.

auskommen, und jede Philosophie, die die absolute Freiheit des Menschen verteidigt und damit Gott verneint, verneint auch jede Form des Andersseins und der Unendlichkeit. Für den Theologen Markus Kneer impliziert die Autonomie fordernde Rationalität einen *rationalistischen Antijudaismus* und die Ethik Levinas' ist zweifelsohne auch als Antwort auf die selbstgenügsame, fremdverachtende Rationalität der Aufklärung und des deutschen Idealismus zu verstehen. Für diese beiden philosophischen Strömungen blieb das Judentum das nicht-integrierbare Andere, das Andere des Systems und der Freiheit. Deshalb suchten sie auch die »Befreiung« der Juden von den Fesseln ihrer Religion.⁴⁰ Für Kant zum Beispiel ist das Judentum ein Glaubensbekenntnis, das auf Gehorsam beruht und den Menschen an ein von außen auferlegtes Gesetz bindet. Das jüdische Wesen ist damit ein entfremdetes Wesen und sein Willen ist geraubt. In seiner Spätschrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) hat Kant »den Glauben des Judentums dahingehend charakterisiert, dass der Gehorsam gegenüber den göttlichen Geboten ohne Prüfung durch die eigene Vernunft geschehe«.⁴¹ Hegel seinerseits hat die kantische Kritik am Judentum aufgenommen und das Judentum als eine Religion des Gehorsams und nicht der Vernunftautonomie bezeichnet und ferner wird er das jüdische Bewusstsein als knechtisches Bewusstsein beschreiben, weil es keine konkrete Vermittlung zwischen Gott und Mensch im Judentum gibt. Hegel, der den »christlichen« Vorurteilen gegenüber dem Judentum treu geblieben ist, wird auch die jüdische Gottesvorstellung sowie den Gott im Judentum angreifen, als einen Herrscher im Gegensatz zur christlichen Vorstellung von Gott stehend, nämlich der des liebenden Vaters. Deshalb ist die Knechtschaft seiner Meinung nach die einzige Form der Relation zu Gott im jüdischen Glauben. Der jüdische Gott ist ihm zufolge »ein Gott des Befehls und Gesetzes im Gegensatz zum christlichen Gott der Freiheit und Liebe.«⁴² Damit ist das Judentum innerhalb der Aufklärung und des deutschen Idealismus eine Religion der Unkenntnis, der Unfreiheit und des Aberglaubens.⁴³

⁴⁰ Vgl. Markus Kneer: *Die dunkle Spur im Denken: Rationalität und Antijudaismus*. Schöningh 2003, S. 16.

⁴¹ Ebd., S. 124.

⁴² Ebd., S. 128.

⁴³ Vgl., Markus Kneer, S. 180.

1. Die Schwäche als Tugend

Philosophieren nach Auschwitz heißt vor allem, die »großen« Errungenschaften der Moderne in Frage zu stellen. In der *a-Ethik* Levinas', und im Gegensatz zu Kant, ist die Autonomie nicht der Ursprung der Ethik. Kants Philosophie hat die Freiheit auf ihren neuzeitlichen Begriff gebracht. In einer Philosophie, deren Grundbegriff wie Hauptziel die Freiheit ist, im kosmologischen wie im ethischen Sinne, ist die Freiheit eine transzendente Idee oder ein Zustand, von selbst anzufangen oder »unter keinen Zeitbedingungen [zu] stehen«. ⁴⁴ Freiheit ist in diesem Sinne kein Erfahrungsbegriff, sondern eine Idee der Vernunft. Sie ist a priori durch die Vernunft gegeben. ⁴⁵ In dieser Konzeption macht das Gesetz das Subjekt aus, da die Freiheit des Subjekts nur innerhalb des moralischen Gesetzes und im Ausgang von ihm möglich ist.

Ich nenne das philosophische Unternehmen Levinas' *a-Ethik* aus zwei Gründen: Erstens, weil es keine Ethik im traditionellen Sinne des Wortes ist, was Levinas betreibt. Das Ethische bei Levinas geht allen Konzeptionen von Moral voraus und die Ethik ist ursprünglicher als alle Normen. Levinas strebt nicht danach, eine Ethik aufzubauen, sondern eher ihren Sinn zu suchen. Zweitens, weil die Ethik Levinas' gegen die Autonomie argumentiert, d.h. gegen die Ethik der Freiheit, die auch eine Autarkie des Subjekts bedeutet oder subjektiv bleibt. Man hat es mit einer radikalen Heteronomie zu tun, die nichts anderes als Verantwortung bedeutet, eine Verantwortung, welche die Subjektivität erst ausmacht. Wir sind vor einer *anderen* bzw. *diasporischen Rationalität*, die mehr als ein *ratio* impliziert oder die das *ratio* infrage stellt, öffnet, ihm Augen und Hände gibt, einen Körper. Aber auch wenn Levinas sich von der Vernunft distanziert und ihre *Logik des Selben* zu überwinden sucht, hält er am Begriff der Metaphysik fest. Nicht die Metaphysik, sondern die Fragen der traditionellen Metaphysik haben demnach ihre Gültigkeit eingebüßt. Die neue Metaphysik, welche Levinas zu »begründen« vermag, fragt nicht nach dem *Was*, dem Wesen, sondern nach dem *Warum*. Warum bin ich da? Ich bin da – und *da* ist Gewalt – um die Verantwortung gegenüber dem Anderen zu überneh-

⁴⁴ Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Meiner Verlag 1998, S. 626–627.

⁴⁵ Wie Kant das in der *Kritik der praktischen Vernunft* ausgedrückt hat: »Freiheit ist aber auch die einzige unter allen Ideen der spekulativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori wissen ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingungen des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen.«, Meiner Verlag, S. 274.

men, was wiederum mehr als ein Ich, das Jenseits aller *essentia* bedeutet. Sie ist deshalb eine Metaphysik der Trennung und der Exteriorität; eine Metaphysik des anderen Menschen. Man ist ausschließlich durch das Andere Subjekt oder nur in seiner Verantwortung gegenüber dem Anderen; in seiner Antwort. Subjektivität ist mehr als ein Akt, sie ist Passivität. Das Ich erweist sich in der Stellvertretung als ein *Mich*. Das Ich erlangt eine ethische Identität nur dank des Anderen, der die ego-logische Struktur der Intentionalität aufsprengt. Passivität als unendliche Verantwortung ist der »Sinn« des Subjekts, aber eine Verantwortung der Trennung oder der Differenz und eine Differenz, die, wie wir das bei Cohen, Rosenzweig und Buber gesehen haben, auf »Nicht-Indifferenz« beruht.

Die Transzendenz ist nur in der Intersubjektivität möglich, aber in einer Intersubjektivität, die nicht auf Anerkennung oder Freiheit, die Levinas als Identität und Selbstgenügsamkeit versteht, beruht. Die Transzendenz oder *la sortie de soi* ist weder ein feststellendes Ich – das Ich der Erkenntnis – noch ein fragendes Ich – das Ich der Philosophie –, sondern ein infrage gestelltes Ich: *Verantwortung*. In der Anerkennung selbst verwirkliche ich mich nur als Ich, als Bewusstsein, aber nicht als Transzendenz und Exteriorität: «Le désir de reconnaissance n'introduit pas dans le sujet une véritable transcendance puisqu'à travers l'autre, c'est lui-même que le sujet recherche. Dans un tel cadre relationnel, le conflit devient inéluctablement le mode essentiel du rapport à l'autre, chaque sujet se voyant ravir par l'autre son pouvoir de transcendance. Et comme l'écrit Sartre: L'autre comme regard n'est que cela: ma transcendance transcendée.»⁴⁶ Das ist der Andere, der im Sinne Levinas' den Horizont der Transzendenz und damit der Ethik für das Ich öffnet. Nur in der Trennung ist die Intersubjektivität möglich, nicht jedoch in der Reziprozität, und hier liegt der radikale Unterschied zwischen Levinas und Sartre. Und Trennung heißt hier Asymmetrie. Deshalb ist das Ich in der ethischen Beziehung der Transzendenz und Asymmetrie ein infrage gestelltes.

Levinas, wie Thomas Bedorf erläutert, schreibt keine Verfallsgeschichte wie Adorno und sieht den Holocaust als Ausdruck eines bestimmten Denkens, das die Anderen auf das Selbe reduziert und nicht als Tat der instrumentellen Vernunft.⁴⁷ Mit anderen Worten: Levinas

⁴⁶ *Altérité et transcendance*, Fata Morgana 1995, S. 12.

⁴⁷ Vgl. *Das Andere als Versprechen und Anspruch*, in: *Undarstellbares im Dialog*, hrsg.

1. Die Schwäche als Tugend

betreibt eine »Kritik«, die sich von der Macht der Vernunft, der Freiheit und der Kritik verabschiedet hat:

«C'est qu'à l'autrement qu'être, il a voulu adjoindre un autrement que penser, et cela à partir d'une remise en question des bases de la philosophie occidentale, après l'effondrement que connurent les valeurs morales et philosophiques avec l'avènement du nazisme et la mise en œuvre de la Shoah, sans oublier, à la même époque, le stalinisme. Car, pour oser penser la sainteté de l'être comme étant plus fondamentale que l'ontologie, ne fallait-il pas de toute évidence fonder un autrement que penser?»⁴⁸

Das ethische Subjekt ist nur jenseits der Freiheit und des Vernunftsubjekts, und zwar diesseits der Verantwortung möglich, eine Verantwortung ohne Reziprozität, wie Blanchot dies beschrieben hat, die jenseits des Bewusstseins zur Sprache kommt und erst die Sprache ermöglicht und eine Verwandlung des Ich vollzieht.⁴⁹ Eine *Entfreiung* des Ichs ist die Ethik Levinas'. Deshalb ist es meiner Meinung problematisch, über eine Theorie der bedingten Freiheit bei Levinas zu sprechen. Der Andere geht meiner Freiheit voraus. Die Idee des Unendlichen, die Levinas von Descartes übernommen hat, besagt bei ihm, dass vor jedem Selbstbezug das Sein auf den Anderen ausgerichtet ist. Das Denken selbst ist in diesem Zusammenhang ein Akt des Begehrens und nicht des Begreifens und es ist nur im Ausgang vom Anderen möglich. Das Ich ist nicht mehr aus sich heraus gesetzgeberisch. Das Ich ist erst in der Andersheit möglich.

Levinas versteht das Subjekt nur als *Sub-jektum*; als ein vom Anderen bewohntes und ausgemachtes Subjekt und kein freies oder souveränes Subjekt, oder, Blanchot zufolge, als «une subjectivité sans sujet»⁵⁰. Es ist das Andere, das Leiden des Anderen, was das Subjekt in Frage stellt, was es ausmacht. Ein *Sub-jektum* ist als Beziehung und nicht als Substanz zu verstehen, als Verantwortung und nicht als Freiheit, weil die Freiheit, Levinas zufolge, die Einverleibung jeder Form der Fremdheit ist.⁵¹

von Thomas Bedorf, Georg W. Betram, Nicolas Gaillard und Timo Skrandies, Rodop 1997, S. 165–166.

⁴⁸ Michaël de Saint-Cheron, *Entretiens avec Emmanuel Levinas*, Librairie générale française, 2006, S. 62.

⁴⁹ *L'écriture du désastre*, Gallimard 1980, S. 45–46.

⁵⁰ Ebd., S. 53.

⁵¹ Vgl. *Totalité et Infini*, S. 16.

Levinas spricht über ein Subjekt, das sich schämt und sich der Illegitimität seiner Freiheit bewusst ist. Die Scham ist in diesem Kontext nicht nur ein Infragestellen des Subjekts und seiner genügsamen Autonomie – und sie weist nicht nur auf die Transzendenz des Anderen und seine radikale Andersheit hin –, sondern sie ist auch Ausdruck der Primordialität der Beziehung oder der Verantwortung, in einem Wort: Passivität. So konstatiert Levinas: «L'accueil d'autrui est ipso facto la conscience de mon injustice – la honte que la liberté éprouve pour elle-même.»⁵² Damit meint Levinas, dass in der Scham sich die Freiheit ihrer eigenen Illegitimität bewusst wird. Er entwirft damit eine neue Form der Subjektivität, die sich als Gastfreundschaft und Empfang des Anderen verwirklicht. Diese Subjektivität, die sich schämt, ist in diesem Sinne keine Souveränität. Nur als *Akkusativ*, nur außerhalb seiner selbst, in der Begegnung oder eher in der *Stellvertretung* und nicht in der Vernunft, die Levinas zufolge eine *Permanenz im Selben* ist, erlangt das Subjekt seine Subjektivität. Damit überwindet Levinas das Verständnis des Subjekts bei Husserl als *Ego cogito* und bei Heidegger als *Geworfenheit* und Freiheit als Entwurf. Das Subjekt ist keine Thematisierung und Vorstellung. Levinas beschreibt die absolute Freiheit des Menschen als eine Verleugnung der Existenz Gottes, eine Verleugnung, die, den Anderen auszuschließen sucht.⁵³

⁵² Ebd., S. 58.

⁵³ *Difficile Liberté*, Albin Michel 1976, S. 105.