

## Kapitel VII

### Leiden und Leben in unaufhebbarer Alterität Emmanuel Levinas' Philosophie als Einspruch gegen eine historisch unbelehrte ›Lebenskunst‹

1. Zwischen Leiden und ungelebtem Leben (244) | 2. Die Sorge um sich als geringste unserer Sorgen? Anspruch des Anderen und Verantwortung in Zeiten radikaler Gewalt (248) | 3. In sozialer Zwischenzeit: Auf der Spur beschämter Freiheit (250) | 4. Wie menschliche Freiheit Gestalt annimmt: Kulturelle Lebensformen zwischen Alterität und Gewalt (253) | 5. Im Zeichen radikaler Geschichtskritik: Eine neue Perspektive wirklich ›lebbarer‹ Lebens? (257) | 6. Resümee mit Blick auf aktuelle Fragen zeitgemäßer Lebenskunst (262)

*Er lebt nicht mehr, sobald man ihm Zeit lässt zu leben.<sup>1</sup>*

Gewiss zählt Emmanuel Levinas zu jenen, die an einer Pathologie gelitten haben, aus der sich ihr philosophisches Werk speiste. Als ›jüdisch inspiriertes‹ musste es sich nicht nur in die Jahrtausende währende Leidensgeschichte der Juden, sondern tiefer und dringlicher noch in die Gewalt einschreiben, die ihnen das rassistische Nazitum des 20. Jahrhunderts angetan hat, das man angesichts seiner totalitären Gewalt auch als Ausdruck der »maladie de l'homme moderne«<sup>2</sup> und darüber hinaus als Manifestation einer von Anfang an ›kranken‹ okzidentalischen Rationalität gedeutet hat. So gesehen geht es hier – unabhängig davon, wie auch immer man solche Interpretationen kritisch beurteilen mag – nicht um eine ›persönliche‹ und individuelle Pathologie, Krise oder Krankheit, sondern um ein radikales Leiden – nicht zuletzt an uns selbst, die wir uns für ›vernünftig‹ halten, ohne es doch mit einer Gewalt aufnehmen zu können, die wir (bis heute) selbst ins Werk setzen und die sogar darauf abzielt, sich jeglicher Verantwortung für den Anderen zu entziehen. Levinas aber glaubt zeigen zu können, dass es gerade die Verantwortung ist, wodurch wir überhaupt nur (ethisch) leben bzw.

---

1 P. C. de Marivaux, *Der philosophische Vagabund* [1727], in: *Betrachtende Prosa*, Frankfurt/M. 1988, 194.

2 P. Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris 1947, 161.

existieren: pathisch (aber nicht im pejorativen Sinne pathologisch) im Zeichen des Anspruchs des Anderen und eingedenk der Gewalt, die man Anderen angetan hat. So wird die pathische Dimension unserer Beziehung zum Anderen, weit entfernt, sich auf die Negativität eines abzuwehrenden Leidens zu reduzieren, zu einer eminenten ›positiven‹ Herausforderung auch der praktischen Frage, wie unser eigenes Leben anders, womöglich besser, zu leben, zu führen und zu regieren sein sollte. Wie daraus praktische Konsequenzen für eine historisch belehrte ›Lebenskunst‹ zu ziehen wären, beschäftigt weniger Levinas selbst als vielmehr seine Leser:innen. In und von Verantwortung allein können wir zweifellos nicht leben. Zudem muss sie vielfältig Gestalt annehmen – in kulturellen Lebensformen, die keinem ethischen Fundamentalismus zu unterwerfen sind, wie hier abschließend mit Blick auf die politische Gegenwart gezeigt wird.

## 1. Zwischen Leiden und ungelebtem Leben

Leiden ist keine Kunst, sondern, gemäß uralter philosophischer Einsicht, in jedem Fall ein Widerfahrnis (*páthos*), das vorübergehende und oberflächliche, aber auch tief einschneidende und irreversible Folgen zeitigen kann, darunter solche, die früher oder später niemand überlebt. Dennoch glaubte man, wenigstens bis auf Weiteres aus Leiden lernen zu können bzw. zu sollen, gemäß jener alten, allerdings oft fahrlässig generalisierten Devise: *πάθει μάθος* – aus Leiden lernen.<sup>3</sup> Dabei liegt auf der Hand, dass es Leiden gibt, die wie im Fall einer Pest-, Pocken- oder Ebolaepidemie *nur* krank machen und am Ende gewaltsam zerstören, ohne dass die Leidenden selbst noch das Geringste daraus lernen könnten. Wer dürfte sich da allgemeine Ratschläge zutrauen, denen zu entnehmen wäre, wer, wenigstens als Überlebende(r), generell wie aus welchen Leiden lernen und sie auf diese Weise zur Angelegenheit einer Lebenskunst machen könnte, die womöglich dafür zu bürgen hätte, dass das jeweils Gelernte nicht wieder vergessen wird? Hält auch und gerade die Erinnerung an größte »Schrecken [...] höchstens für zwei Generationen«<sup>4</sup>, dann

3 P. Ricœur, *Le ›lieu‹ de la dialectique*, in: C. Perelman (ed.), *Dialectics*, The Hague 1975, 92–108, hier: 105.

4 C. Hoffmann, *Alles, was wir nicht erinnern*, München 2022, 213.

wird mittel- und langfristig gar nichts aus ihm gelernt – und man kann sich unbelehrt aufs Neue in Kriege, Völkermorde und andere Desaster stürzen. Ist überhaupt eine Kunst nicht nur bloßen Überlebens, sondern guten, besseren und sogar bestmöglichen Lebens<sup>5</sup> vorstellbar, die es mit allem, was aus Leiden zu lernen wäre, aufzunehmen verspräche? Kommt in diesem Sinne eine weitgehend ohne Rücksicht auf diese Frage entfaltete Lebenskunst-Philosophie ernsthaft in Betracht, die man häufig unter Berufung auf Michel Foucault als ein Ensemble von »Technologien des Selbst« beschrieben hat<sup>6</sup>, vermittels derer jemand gezielt auf sich selbst einwirken können sollte – sei es durch allmähliche Gewöhnung, sei es durch sofortige Änderung seines ganzen Lebens, sei es, um einen gesunden *status quo ante* wiederherzustellen, sei es, um ein Anderer zu werden und insofern nicht in der Langeweile eines weitgehend sich selbst gleich bleibenden Selbst zu ersticken?

Zeitweise hatte es den Anschein, als sei man bereit, nahezu jedes Leiden in Kauf zu nehmen (und sogar sich selbst zuzufügen), nur um keinesfalls dieser Gefahr zu erliegen: am Ende ›Derselbe‹ geblieben zu sein<sup>7</sup> – womöglich auf risiko- und gefahrlose Art und Weise, die auf das Schlimmste überhaupt hinauslaufen droht, auf *ungelebtes* Leben nämlich. Selbst ein so radikaler Denker wie Kierkegaard, der sich lieber der Verzweiflung aussetzte, als ein saturiertes, am Ende ungelebtes Leben genießen zu wollen, war vor dieser Gefahr allerdings nicht gefeit. Schließlich bekannte er, vor lauter »Reflexion« jegliche »Unmittelbarkeit« eingebüßt und darum, »menschlich verstanden nicht gelebt« zu haben.<sup>8</sup> Nicht der Tod, sondern gar kein Leben gehabt zu haben, das seinen Namen verdient und das man am Ende nicht einmal verlieren könnte, erschien Kritikern unbedachter Leidvermeidung in einem bloß ›mittelmäßigen‹, schalen Leben einerseits und Apologeten der Leidbejahung andererseits, die bei manchen selbst äußersten Schmerz einschließen können sollte, als keinesfalls akzeptabel. Ist nicht derjenige, der ›am Ende‹ nichts zu verlieren hat, bereits *im Leben tot*, bevor der Exitus eintritt? Muss *wirklich* ›gelebtes‹ Leben nicht um nahezu jeden Preis, auch um den Preis von Schmerzen und Leiden, paradoxerweise da-

5 A. N. Whitehead, *Die Funktion der Vernunft* [1929], Stuttgart 1982.

6 M. Foucault et al., *Technologien des Selbst*, Frankfurt/M. 1993.

7 Vgl. R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M. 1992.

8 Vgl. F. Heinemann, *Existenzphilosophie. Lebendig oder tot?*, Stuttgart 1954, 33.

rauf aus sein, zu *Verlierendes* zu akkumulieren? Wird es ›reich‹ nur dann (gewesen) sein können, wenn es *am Ende* alles preiszugeben hat (und das *im Vorhinein* akzeptiert), niemals aber dann, wenn es sich vor Verlusten in Schutz zu nehmen versucht hat? Bestätigt sich insofern das alte Paradox, dass sich diejenigen selbst (oder ihre »Seele«) verlieren, die dadurch sich zu retten versuchen, dass sie jeglichem Verlust aus dem Weg gehen, wohingegen diejenigen sich womöglich retten können, die akzeptieren, früher oder später alles, auch sich selbst, zu verlieren?

Unter diesen Vorzeichen schnurrt bis heute ein weit verbreiteter Diskurs über das jeweils eigene Leben derer, die seit dem Anbrechen der Moderne nicht umhin können, es primär *als ihr eigenes, individuelles, auf eigene Rechnung zu führendes und zu verlierendes* zu verstehen, so als wäre es *alles*, was es zu gewinnen und zu verlieren gelte. Darin scheint der Kern ihrer unaufhörlichen Selbstsorge zu liegen; nicht in der viel zitierten Angst vor dem Tod, der das Leben terminiert, sondern in der *Furcht, zuvor nicht wirklich ›leben‹ und am Ende eben deshalb auch nicht wirklich sterben zu können*, wie es nicht nur Franz Kafka befürchtet hat.<sup>9</sup> Muss man nicht, um ›wirklich‹ sterben zu können, zuvor ›wirklich‹ gelebt haben? So greifen die einen, offenbar ratlos in der Frage, wie *das* bzw. *ihr eigenes*, ihnen von niemandem abzunehmendes Leben denn eigentlich zu ›leben‹ sei, zu in Hülle und Fülle verfügbaren käuflichen Ratgebern, deren Verfasser von ihren Leser:innen, deren Leiden, Krankheiten und Formen der Verzweiflung (oder deren Fehlen) in der Regel kaum etwas wissen können, während letztere unter Umständen sofort zur Tat schreiten, sich immer wieder an Bungeeseilen von Brücken stürzen, endlos höchste Berge besteigen oder beharrlich in den Tiefen der Meere suchen, was sie sonst nirgends zu finden meinen. Auch so ausgelebtes exzessives Interesse an Intensität eines quasi täglich riskierten Lebens ist allerdings nicht davor sicher, alsbald normalisiert zu werden und sogar wiederum dem scheinbar Schlimmsten, nämlich einer Mediokrität anheimzufallen, die niemandem mehr ›Besonderes‹ zu bieten hat und auf dem Markt des Lebens und der Vermarktung jeder Form von Kunst, es selbst zu leben, insofern weitestgehend allgemeiner Gleichgültigkeit verfallen kann.

9 F. Kafka, Brief an Max Brod, in: *Wort und Sinn*, Paderborn 1968, 420 f.

Ob das, was man heute Lebenskunst nennt, in dieser Weise unter Berufung auf Foucault richtig zu beschreiben ist, mag man allerdings genauso bezweifeln wie sein Recht, sich auf seinen Mentor und Gewährsmann Pierre Hadot zu berufen, dessen in der Antike ansetzende Apologie der *Philosophie als Lebensform* (*theoría*) noch überhaupt keine Probleme der Vermarktung, der Intensivierung des Lebens oder der Beschränkung auf dessen ›je-meinige‹ bzw. individuelle Umrisse kennt.<sup>10</sup> Zudem kommt all das zwar schon im 19. Jahrhundert durchaus auch so zum Vorschein, dass man von einer *Ästhetik* individualisierten Lebens sprechen konnte, wie es viele im Anschluss an Foucault denn auch getan haben. Aber man muss doch feststellen, dass im 20. Jahrhundert die in diesem Kontext vorherrschende Sorge um sich, um das eigene, je-meinige, gegebenenfalls wie ein Kunstwerk zu gestaltende Leben geradezu zur philosophischen Nebensache geworden ist, bis es dann im Zeichen einer individualistischen Konsumkultur ins Zentrum ästhetischer Interessen rücken konnte.<sup>11</sup> Wer in weitgehend geschichtsvergessener Manier, wie sie diese Kultur nahelegt, glaubt, eine auf der Höhe der heutigen Zeit auszuformulierende Philosophie der Lebenskunst unter Berufung auf Foucault, Hadot oder andere direkt mit deren Ursprüngen in der Antike verknüpfen zu können, um in ihnen zugleich ein verlässliches Fundament zu haben, übersieht nur allzu leicht, wie radikal gerade das Leben zwischenzeitlich als solches in Frage gestellt worden ist, dem man durch eine gut beratene Kunst dazu verhelfen möchte, nicht ›ungelebt‹ zu bleiben.

10 P. Hadot, *Überlegungen zum Begriff der ›Selbstkultur‹*, in: F. Ewald, B. Waldenfels (Hg.), *Spiele der Wahrheit*, Frankfurt/M. 1991, 219–227; P. Hadot, *Philosophie als Lebensform*, Frankfurt/M. 2002.

11 Vgl. die Übersicht d. Vf., *Menschliche Lebensformen (heute). Umrisse einer bedenkenwerten intertextuellen Ironie*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 61, Heft 4 (2008), 393–410.

## 2. Die Sorge um sich als geringste unserer Sorgen? Anspruch des Anderen und Verantwortung in Zeiten radikaler Gewalt

Das – so scheinen uns Autoren wie Levinas sagen zu wollen, die sich dieser Infragestellung gewidmet haben – ist die geringste unserer Sorgen. »Ein Unterfangen ohne Erfolg und immer lächerlich: nichts ist komischer als die Sorge, die sich ein Wesen, das der Zerstörung geweiht ist, um sich selbst macht [...]«<sup>12</sup>, schreibt Levinas in seiner Apologie eines »Humanismus des anderen Menschen«. Dieser Humanismus hält die Sorge um sich selbst nicht für ein vorrangiges Anliegen. Erst recht nicht in der Erinnerung an die Ermordung eigener Angehöriger und an Zeiten massenhafter Liquidierungen von Millionen von Menschen, die einer derartigen Zerstörung keineswegs »geweiht« waren.

So verständlich es jedoch sein mag, jegliche Sorge um sich selbst und um auf sie gegründete Lebensformen vor diesem düsteren geschichtlichen Hintergrund zu ›relativieren‹, kann man bzw. sollte man im weitesten Sinne ethische und ästhetische Probleme eines eigens zu ›führenden‹ Lebens derart von der Hand weisen?<sup>13</sup> Sollte es nicht auch nach 1945, nachdem in allen Einzelheiten schließlich bekannt geworden ist, was sich seit 1933 unter deutscher Verantwortung zugetragen hatte, darauf ankommen, ein eigenes und gemeinsam geteiltes Leben nicht nur irgendwie zuzubringen, sondern auf erträgliche, akzeptable und eventuell auch bejähbare Art und Weise zu ›leben‹, womöglich aber (ganz) anders als zuvor? Was – wenn *nicht die Sorge um sich*, wie sie Heidegger vor der Nazizeit ›ontologisch‹ beschrieben hatte, oder das so sich manifestierende ›Dasein‹ – sollte nach 1945 bestimmen, was in einem Leben auf dem Spiel steht, das der gerade erst traumatisch bewusst gewordenen historischen Erfahrung zum Trotz ›menschlich‹ genannt zu werden verdiente? Musste tatsächlich gerade die zu erinnernde Gewalt jegliche Sorge um sich als komisch und/oder tragisch verfehlt erscheinen

---

12 E. Levinas, *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989, 81 f.

13 Von spezifisch jüdischen Vorstellungen eines bis in unzählige Einzelheiten rituell zu formenden religiösen Lebens, die auch Levinas beschäftigt haben, sehe ich hier ab.

lassen, wie es Levinas nahelegt? Oder hatte sie sie geradezu *ad absurdum* geführt?<sup>14</sup>

Mit Levinas' Namen ist bis heute der radikale Versuch einer philosophischen Revision aller Grundannahmen verbunden, die bislang das Verständnis ›menschlich‹ zu führenden Lebens bestimmt hatten. Dabei war Heidegger zweifellos der Gegenpart, von dem sich Levinas am meisten herausgefordert und zugleich abgestoßen fühlte. Seine Weise, an die Existenzialontologie des Deutschen anzuknüpfen, zeigte sich allerdings weitgehend unbesorgt um Fragen der ›richtigen‹ ontologischen Terminologie (statt wie bei Jean-Paul Sartre einer ›anthropologischen‹ oder wie bei Levinas selbst einer ›ethischen‹ Begrifflichkeit). Die für Heidegger letztlich allein maßgebliche Frage nach dem »Sinn des Seins« und nach dessen Geschichte, die mit realer Historie schließlich gar nichts mehr zu tun zu haben schien, ließ Levinas offenbar kalt.<sup>15</sup> Ausgehend von Husserl, dessen *Cartesianische Meditationen* (1929) Levinas mit Gabrielle Pfeiffer übersetzt und Anfang der 1930er Jahre veröffentlicht, rückt für ihn immer mehr *der Andere* ins Zentrum seines philosophischen Interesses. ›Leben‹ *wir nicht überhaupt nur als vom Anderen in Anspruch Genommene und nach Maßgabe dessen auch Verantwortliche?* Wäre unser Leben nicht mangels eines von Anfang an verantwortlichen Verhältnisses zum Anderen, wie es mit jeder Geburt originär zum Vorschein kommt, geradezu *ethisch tot* und insofern bedeutungslos? Haben wir nicht allein deshalb auch *Zeit*, weil wir dem Anderen und einander etwas *zu geben* haben<sup>16</sup>, allem voran Nahrung und

14 Das ist keineswegs ein spezifisch ›deutsches Problem‹ – so wenig wie die fragile Gewalt, die es auf den Plan gerufen hat. Man denke nur an den nicht zu vergessenden *Archipel Gulag* und an das von Stalinisten zu verantwortende, *Holodomor* genannte Desaster der Hungersnot in der Ukraine der 1930er Jahre. Auch mit Blick auf diese traumatischen historischen Erfahrungen muss es auf den ersten Blick befremden, wie Levinas die Sorge um sich allgemein als geradezu tragikomisch bezeichnen kann, da es doch ohnehin »der Vernichtung geweiht« zu sein scheint. Muss es nicht einen entscheidenden Unterschied machen, worauf letztere jeweils zurückzuführen ist?

15 Bzw. er hat sie in sozialphilosophischer Perspektive ganz anders gewendet (vgl. E. Levinas, *Ethik und Unendliches*, Graz, Wien 1986, 95; *Außer sich*, München, Wien 1991, 63).

16 E. Levinas, *Parole et silence et autres conférences inédites. Œuvres. T. 2*, Paris 2009. »Le corps n'est pas une donné, mais un donneur«, heißt es hier (363) [=PS].

eine Bleibe in einer infolgedessen erst bewohnbaren Welt?<sup>17</sup> Handelt es sich nicht von Anfang an um eine *soziale Zeit*, nicht um die physikalische Zeit der realen Welt und nicht um die innere Zeit eines isolierten Bewusstseins, wie es Husserl bereits in seinen Bernauer Manuskripten beschrieben hatte, oder um die Zeitlichkeit eines im Grunde nur um sich selbst besorgten Daseins, das sich zufällig in die Welt »geworfen« findet und gewärtigen muss, am Ende in eine Leiche verwandelt zu werden?<sup>18</sup>

### 3. In sozialer Zwischenzeit: Auf der Spur beschämter Freiheit

Levinas interessiert sich demgegenüber dafür, was sich »zwischenzeitlich« abspielt, nicht nur zwischen Geborenwerden (bislang zumindest i. d. R. von einer Frau und Mutter) und Sterben (an das sich, wenn überhaupt jemand, nur Überlebende erinnern werden), sondern auch zwischen sich selbst und Anderen, die sozial nur existieren können, sofern sie einander Zeit (und mehr) geben und lassen – eine Zeit, die niemand je von sich aus »hat«, eine Zeit zu bleiben, die man der Gastlichkeit Anderer verdankt, zumindest bis auf Weiteres...<sup>19</sup>

Warum aber »interessiert« er sich dafür? Die Antwort drängt sich in historischer Perspektive geradezu auf (auch wenn sie sich bei genauerer Hinsicht möglicherweise als zu einfach erweisen wird<sup>20</sup>): Weil die geschichtliche Erfahrung seinerzeit genau dies radikal infragegestellt zu haben schien, dass Einer den Anderen, ganz gleich, um wen es sich im Einzelfall handelt, auf verantwortliche Art und Weise »etwas angeht«; weil sie mit anderen Worten gezeigt zu haben

---

17 Mit diesen Fragen ziehe ich Grundprobleme zusammen, die Levinas erst nach und nach beschäftigt haben; wie, wann und in welcher Reihenfolge, kann im verfügbaren Rahmen nicht eigens entfaltet werden.

18 Lt. M. Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], Tübingen 1984, 238 (§ 47).

19 Vgl. Vf., *In der Zwischenzeit. Spielräume menschlicher Generativität*, Zug 2016.

20 Dabei ist an die inzwischen in den *Œuvres. T. 1–3* erfolgte Veröffentlichung einer Reihe von Materialien aus den frühen Jahren von Levinas zu denken, in denen bereits später entfaltete Grundgedanken erkennbar sind, die sich keineswegs durchgängig auf die angesprochene (erst in Ansätzen realisierte) Gewalterfahrung reduzieren lassen.



schien, und zwar massenhaft, millionenfach, dass man ›Andere‹ auf ein ethisch vollkommen ›bedeutungsloses‹ Etwas reduzieren und mit ihnen ganz nach eigenem Gutdünken verfahren kann. Das Widerfahrnis dieser Gewalt *musste* dazu führen, sich dafür zu ›interessieren‹, was sich einer solchen radikalen Reduktion möglicherweise doch widersetzt, wenn auch nur *in der unbestreitbaren Gewalt selbst*<sup>21</sup>, nicht so, dass ihr ein realiter unüberwindlicher Widerstand im Wege steht (wofür nichts spricht<sup>22</sup>). Vielmehr schien die historische Erfahrung geradezu bewiesen zu haben, dass es ›nichts‹ gibt, was sich der Gewalt zu widersetzen vermag, d.h. dass sich Menschen zu scham- und verantwortungslosen, souveränen Gewalttaten ermächtigen können (vgl. E, 44, 51, 93, 123).

21 Krieg ist für den frühen Levinas zunächst nur ein »Beispiel« für Gewalt, der Begriff dann aber auch schon von ontologischer Tragweite wie dann in *Totalität und Unendlichkeit* (vgl. E. Levinas, *Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*. Œuvres. T. 1, Paris 2009 [=CC], 180, 261, 403). Er wirft die Frage auf, was ihm widerstehen kann (CC, 319, 333, 367) – aber ohne dass besondere Erscheinungsformen der Gewalt eigens diskutiert würden, die Levinas *en passant* nennt (einschließlich des *Holocaust* und der sog. Sonderkommandos; vgl. CC, 156, 189, 210, 219, 275) – und deren genauere Beschreibung er selbst frühzeitig vermisst hat (E. Levinas, *Eros, littérature et philosophie*. Œuvres T. 3, Paris 2013, 69 [=E]). Alles, was man bislang über das Gute und das Böse gelehrt habe, müsse man fortan in Zweifel ziehen, um im Leiden jenen Widerstand zu entdecken, wobei die im Leiden des Anderen liegende Alterität nicht einfach durch Identifikation mit ihm etwa aufzuheben ist (CC, 158, 212 f.). Findet man so, durch Hitler und seine Gesinnungsgenossen, zu ›menschlicher‹, universaler, noch ›griechisch‹ oder ›biblisch‹ fundierter Identität zurück (CC, 21, 148, 205 f., 251)? Oder muss diese, als eine ›irdische‹, dem elenden Menschen verpflichtete, neu entdeckt werden (CC, 246, 353), um ihm eine Bleibe (*demeure*) zu versprechen (CC, 251; PS, 166, 242)? Wer diese frühen Schriften konsultiert, wird feststellen, dass immer wieder das Motiv durchschimmert, auf allen sozialen Ebenen, angefangen bei der Sexualität, in der Gemeinschaft und in den politischen Institutionen jenes Moment einer unaufhebbaren und unverfügbaren und insofern zugleich sinnstiftenden, aber jeglicher Sinngebung (à la Husserl) vorausliegenden (CC, 160, 303, 451) Alterität auszumachen, die sich niemals in ›gelebtem‹ und ›geführten‹ Leben integrieren lässt (CC, 171, 277, 299, 317). Dabei erweist sich diese Alterität als vielfältige, nicht weit entfernt von der Tradition eines Expressivismus à la Wilhelm v. Humboldt (CC, 227, 271, 376, 415), in dem es zunächst darum geht, auf Andere zu hören. Siehe dazu auch E, 173.

22 Vgl. Vf. (Hg.), *Der Andere in der Geschichte. Sozialphilosophie im Zeichen des Krieges. Ein kooperativer Kommentar zu Emmanuel Levinas' ›Totalität und Unendlichkeit‹*, Freiburg, München <sup>2</sup>2017.

Dagegen steuert Levinas entschlossen in die Gegenrichtung, indem er fragt, ob menschliche Freiheit nicht von Anfang an als in Anbetracht ihrer eigenen Gewaltsamkeit und angesichts des Anderen *beschämte* auf den Plan tritt. Verhält es sich wirklich so, wie es speziell die politische Anthropologie der Neuzeit immer wieder suggeriert hat, dass wir im Grunde tun können, was wir wollen, allenfalls der eigenen Selbsterhaltung verpflichtet und bestenfalls im Nachhinein auf gewisse Grenzen stoßend, vor allem auf die Grenze der Freiheit Anderer, die uns letztlich zu einem rechtlich pazifizierten Zusammenleben nötigt, aber nichts daran ändern kann, dass wir Anderen weiter nichts schulden? Erst recht dann nicht, wenn die Freiheit alle Fesseln, die ihr das Recht angelegt haben mag, wieder abwirft?

Der Gewalt einer so vorgestellten Freiheit setzt Levinas seine Beschreibung einer von Anfang an dem Anderen geschuldeten, ihm gegenüber verantwortlichen und angesichts der ihr eigenen Gewaltsamkeit von vornherein beschämten Freiheit entgegen (PS, 171). Auf diese Weise durchkreuzt er, vielfach auf polemische Art und Weise, der sogar »verbaler Terrorismus« vorgeworfen werden konnte<sup>23</sup>, die in der Neuzeit des Westens lange vorherrschende Vorstellung von einem zunächst für sich existierenden, vor allem der eigenen Selbsterhaltung verpflichteten Ich oder Selbst, das sich als freies mit aller Macht behauptet und sich dabei allenfalls von einem Recht beschränken lässt, das sicherstellen soll, dass es mit der Freiheit anderer wenigstens äußerlich kompatibel wird, um ihm im Übrigen Spielräume einer weitgehend privatisierten Lebenskunst zu lassen, in der es darum geht, das eigene Leben zu gestalten und ihm eine anspruchsvolle oder bescheidene, kunstvolle, künstlerische oder auch luxuriöse Form zu geben, je nach individuellem Gutdünken und Geschmack. Nichts dergleichen stößt auf Levinas' besonderes Interesse.

Auf den ersten Blick unterläuft er mit seinem Rekurs auf eine originär dem Anderen zu verdankende, die menschliche Freiheit von vornherein in ihre Verantwortlichkeit einsetzende Schuld alle Probleme subjektiver Selbstgestaltung eigenen Lebens derart, dass man sich fragen muss, ob er *dafür* überhaupt Interesse aufbringen konnte und ob er sie nicht für eine philosophisch weitgehend irrelevante,

23 P. Ricoeur, *Anders. Eine Lektüre von »Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht« von Emmanuel Levinas*, Wien, Berlin 2015.

im altgriechischen Sinne des Wortes im Grunde ›idiotische‹ Frage gehalten hat. Jedoch wäre auch an seine Apologie der Verantwortung die Frage zu richten, ob sie wirklich ohne jeglichen Rekurs auf *eigens zu gestaltendes* und dadurch zugleich *kulturell sich manifestierendes Leben* auskommt.

#### 4. Wie menschliche Freiheit Gestalt annimmt: Kulturelle Lebensformen zwischen Alterität und Gewalt

Dass sich auch verantwortliches Leben so ausformen muss, hatte vor allem Ernst Cassirer seinerzeit gelehrt, der darauf insistierte, dass menschliches Leben nicht bloß eine Frage der Biologie, sondern so zu verstehen sei, dass es von Anfang an auch darum geht, ihm eine Form zu geben; und zwar in auf Andere(s) Antwort gebender Art und Weise. Deshalb sprach er von *Lebensformen* und fasste diesen Begriff kulturtheoretisch auf.<sup>24</sup> Levinas dagegen, der Cassirer von dessen Davoser Disput mit Heidegger her kannte, mochte sich anscheinend auf nichts mehr verlassen, was man traditionell als ›Kultur‹ bezeichnet hat; und wenn, dann ging es ihm erklärtermaßen darum, Kulturen von der Ethik aus zu beurteilen.<sup>25</sup> Was auch immer kulturell ausgeprägte Lebensformen sonst noch leisten mögen, sie müssen demnach vor allem *einer* Anforderung, nämlich der Verantwortung angesichts des Anderen, gerecht werden. Ob man auf diese Weise nicht Gefahr läuft, sich geradewegs in einen ethischen Fundamentalismus hineinzumanövrieren, sei wenigstens angemerkt, kann aber hier nicht weiter diskutiert werden. Stattdessen möchte ich der Frage im Hinblick auf Levinas selbst nachgehen, ob und inwiefern ein Zusammenhang zwischen Leiden und Philosophie zu erkennen ist – unter der Voraussetzung, dass Philosophie nicht etwa bloß ein akademisches Dienstgeschäft, sondern selbst eine Lebensform (*theoría*) ist, die nur Gestalt annehmen kann, wo das individuelle Leben nicht bloß irgendwie zugebracht und verlebt, sondern ›gelebt‹ wird gemäß der bekannten transitiv-intransitiven Zweideutigkeit des

24 E. Cassirer, *Essay on Man* [1944], New York 1954, 6, 21.

25 Levinas, *Humanismus des anderen Menschen*, 50; PS, 280.

Begriffs ›Leben‹<sup>26</sup>, das von sich aus geschieht und dabei zugleich wie eine Sache erscheint, um die man sich aktiv sorgen muss. (Aber vielleicht anders, als es der Begriff Selbstsorge bei Heidegger und Foucault nahelegt.) Um jene Frage im Hinblick auf Levinas besser verständlich zu machen, ist es hilfreich, sich einige Stationen seiner Biografie zu vergegenwärtigen.

Husserls Theorie der Intuition war Gegenstand von Levinas' 1930 veröffentlichten Dissertation, bevor er sich einem radikaleren Thema zuwandte, das bereits das spätere Forschen nach dem anklingen lässt, was *wahrhaft außerhalb* jeglichen (auch intentionalen) menschlichen Zugriffs zu suchen ist: Mitte der 1930er Jahre liebäugelt Levinas mit einem Ausweg bzw. mit einer Ausflucht (*évasion*) aus dem Sein<sup>27</sup>, das ihm (wie sein nächstes, z. T. in der Kriegsgefangenschaft entstandenes Buch *De l'existence à l'existant* [1947] zeigt<sup>28</sup>) als nicht zuletzt in der Schlaflosigkeit bedrohlich erfahrene Totalität gilt. So wenig wie Husserl, der Mitte der 1930er Jahre die *Krisis der europäischen Wissenschaften* bedenkt, ohne dabei im Geringsten politisch auf die eigene, längst vom Nationalsozialismus überschattete Gegenwart bezogene Fragen aufzuwerfen<sup>29</sup>, so wenig sucht Levinas von Anfang an einen *politischen* Ausweg aus einem ›totalen Staat‹ oder aus einem rassistischen Totalitarismus<sup>30</sup>, dem dann der größte Teil seiner litauischen Verwandtschaft zum Opfer fallen wird. Selbst während seiner ca. fünfjährigen Gefangenschaft in verschiedenen deutschen Stalags<sup>31</sup> (1940–1945) rückt keineswegs durchgängig die vielfältige Gewalt dieser Zeit zur alleinigen Maßgabe seines Denkens auf. Ähnlich wie Paul Ricœur, der ebenfalls mehrere Jahre in deut-

26 M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. Gesamtausgabe Bd. 61*, Frankfurt/M. 1985, 82.

27 E. Levinas, *De l'évasion. Ausweg aus dem Sein* (frz./dt.), Freiburg 2005, 43; CC, 56, 59.

28 Dt. unter dem deutlich anderen Titel *Vom Sein zum Seienden*, Freiburg, München 1997; vgl. S. Malka, *Emmanuel Levinas. Eine Biografie*, München 2003, 77 ff.

29 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hamburg 21982.

30 Vgl. aber PS, 57, 77.

31 Stalag war seinerzeit die übliche Abkürzung für »Stammlager«, wo Kriegsgefangene in der Regel zur Zwangsarbeit verurteilt waren. Es handelte sich nicht um Vernichtungslager. Vgl. die genauen Angaben in CC, 50.

scher Kriegsgefangenschaft zubringen musste<sup>32</sup>, konnte er erst nach dem Krieg in vollem Umfang zu realisieren beginnen, was geschehen war. Und auf diese Erfahrung konnte ihn gewiss keine vorherige philosophische Lebensform oder -kunst vorbereiten.<sup>33</sup> Im Nachhinein war Levinas selbst, wie so viele andere auch, unter dem Eindruck der durchlebten Gewalt-Zeit davon überzeugt, es müsse eine radikale Revision nicht zuletzt des Denkens selbst auf der Tagesordnung stehen, bis hin dazu, dass eine Auskehr aus dessen ganzem, der Philosophie der Antike zu verdankenden Erbe in Betracht kam – was Levinas allerdings nicht daran gehindert hat, mit einem neuen Platonismus zu liebäugeln und sich insofern doch wieder an den Ursprüngen europäischer Philosophie zu orientieren (vgl. E, 203).

Die Suche nach einem radikalen, nicht einfach ›anderswohin‹ führenden Ausweg bzw. nach einer radikalen Fluchtmöglichkeit aus allem, was ›ist‹, beschäftigte Levinas bereits, bevor er in Gefangenschaft geriet. Doch dabei ging es zunächst um die Erfahrung des Gefangenseins im Seienden bzw. *im Sein*. Erst unter dem Eindruck des Zweiten Weltkrieges und der Shoah konnte nachträglich jene Exteriorität, der Levinas in seinem ersten Hauptwerk (*Totalité et infini* [1961]) auf der Spur war, so aufgefasst werden, als gehe es vor allem darum, einer von Menschen zu verantwortenden, tendenziell totalitären Gewalt zu entkommen, der sich nur eine Alterität des Anderen zu widersetzen vermag, die von vornherein jeglichem praktischen und theoretischen Zugriff entzogen ist.<sup>34</sup> Tatsächlich ist dieses Werk vielfach so gelesen worden – und *konnte* diesseits des Rheins, wohin Levinas aus nur zu verständlichen Gründen nach dem Krieg keinen Fuß mehr setzen wollte, vielleicht auch *nur so aufgefasst werden, als sei es geradewegs als Antwort auf die speziell mit der Shoah einhergegangene Gewalt gemeint gewesen*. Das Gleiche gilt noch mehr für Levinas' zweites Hauptwerk, *Jenseits des Seins oder*

32 P. Ricoeur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris 1995; dt. in: *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, 3–78.

33 Einer in diesem Zusammenhang einschlägigen Literatur zufolge kann uns nicht einmal auf die Erfahrung willkürlicher Verhaftung etwas vorbereiten, insofern sie jegliche Erwartungssicherheit ruiniert. Wenn dergleichen möglich ist, ohne dass man sich dagegen wehren könnte, gilt anscheinend gar nichts mehr.

34 E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* [1961], La Haye 1980; dt.: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg, München 1987 [=TU].

*anders als Sein geschieht* (frz. 1974; dt. 1992), dessen Widmungstext in dieser Hinsicht denn auch wenig Zweifel zulässt.<sup>35</sup>

Bereits ca. zehn Jahre zuvor hatte Jacques Derrida in einer bis heute Maßstäbe setzenden Interpretation des bei Levinas zur Sprache kommenden Zusammenhangs von Gewalt und Metaphysik zentrale Fragen aufgeworfen, die sich unvermeidlich stellen, wenn man versucht, vernichtender Gewalt mit Begriffen gerecht zu werden, die ihrerseits in dem Verdacht stehen, mit eben dieser Gewalt kontaminiert zu sein.<sup>36</sup> Kann man sich, um dem zu entgehen, einfach auf ein ›anderes Denken‹ berufen, das wie im Judentum *scheinbar direkt* und *seit jeher* der Alterität des Anderen verpflichtet war, ohne durch die Gewalt der europäischen Gegenwart, der Moderne und ihrer überlieferten, letztlich in der griechischen Antike zu lokalisierenden Ursprünge beeinträchtigt zu sein? Ist dieses vermeintlich ›andere Denken‹ nicht vielfache Verbindungen mit philosophischen Idiomem eingegangen, auf die sich auch Levinas und Derrida so oder so stützen mussten, angefangen bei Husserl, Heidegger und Hegel?<sup>37</sup> Kann es eine *andere Vernunft* oder ein *Anderes der Vernunft* für sich in Anspruch nehmen? Oder verwirft es letztlich all das, was man sich darunter im Westen vorgestellt hat, bis massivste, extremste und radikalste, totalitäre Ambitionen verfolgende Gewalt die Erwartung grausam konterkariert hat, das Wirkliche werde wenigstens langfristig vernünftig werden und es könne immerhin insofern bereits jetzt als vernünftig gelten, wie Hegel bekanntlich glaubte? Wie sollte man die Shoah so noch gewissermaßen als Zwischenstation auf dem Weg einer von Hegel bis hin zu Husserl gehegten Aussicht auf progressive Rationalisierung einer alle Menschen einschließenden, vernünftig finalisierten Geschichte verstehen, die womöglich rechtfertigen könnte, um welchen Preis ihr Fortschritt erkauf werden muss?

35 Dieser Text lautet: »Dem Gedenken der nächsten Angehörigen unter den sechs Millionen der von den Nationalsozialisten Ermordeten, neben den Millionen und Abermillionen von Menschen aller Konfessionen und aller Nationen, Opfer desselben Hasses auf den anderen Menschen, desselben Antisemitismus.« In hebräischer Schrift, vielen unkundigen Lesern deshalb diskret vorenthalten, stehen darunter die Namen von Levinas' ermordeten Verwandten im Geist des Gedenkens an die, »die kein Grab haben«; vgl. Malka, *Emmanuel Levinas*, 91.

36 J. Derrida, *Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas*, in: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976, 121-235.

37 Vgl. B. Keintzel, Vf. (Hg.), *Hegel und Levinas. Kreuzungen – Brüche – Überschreitungen*, Freiburg, München 2010.

## 5. Im Zeichen radikaler Geschichtskritik: Eine neue Perspektive wirklich ›lebbaren‹ Lebens?

Zweifellos ist Levinas alles andere als ein ›Geschichtsphilosoph‹, der mit solchen Aussichten liebäugeln würde. Vielmehr hat er ›Geschichte‹ (und Geschichtsschreibung) pauschal als Gewalt gebrandmarkt (TU, 332) – und auf diese Weise zumindest suggeriert, es müsse jedem in Wahrheit darum gehen, ein ihr nicht ›restlos‹ ausgeliefertes, seine eigentliche Inspiration von anderswoher beziehendes Leben zu führen. Genügt dafür nicht die Besinnung auf die Gabe der Verantwortung<sup>38</sup>, die wir jedem Anderen verdanken, angefangen bei den Schwächsten wie den Neugeborenen<sup>39</sup>, aber auch Verlassenen und Flüchtlingen, die nirgends mehr eine Bleibe zu finden scheinen, allen Versprechen zum Trotz, die unvermeidlich schon damit einhergehen mussten, dass man sie zur Welt kommen ließ? Wenn das nicht nur bedeutet, auf die Welt ›geworfen‹ zu werden, liegt in der Aufnahme der Neugeborenen bei den Lebenden nicht das Versprechen, ihnen durch die Gewährleistung eines menschenwürdigen und für sie auch wirklich ›lebbaren‹ Lebens gerecht zu werden?

Auch Levinas wusste freilich, dass die Gabe der Verantwortung durch nichts zu beweisen ist und dass ihr nicht ohne Weiteres zu entnehmen ist, *wie* man ihr in einem verantwortlichen Leben gerecht werden soll bzw. kann. Wirft eine *Dritte einbeziehende* Gerechtigkeit nicht zusätzliche, jeder verabsolutierten Verantwortung für *einen* Anderen widerstreitende Probleme auf?<sup>40</sup> Levinas selbst hat mehrfach darauf aufmerksam gemacht, ohne den Eindruck erwecken zu wollen, ihm schwebte auch schon eine konkretisierbare

38 Vf., *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale. Bd. I: Umrisse einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen*, Freiburg, München 2018, Kap. VII.

39 H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M. 1985, 240; P. Ricœur, *Responsabilité: limitée ou illimitée?*, in: *Le Crime contre l'humanité: mesure de la responsabilité?*, Paris 1998, 23–30, hier: 25; *Responsabilité et fragilité*, in: *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, no. 76/7 (2003), 127–141, hier: 129.

40 Vgl. P. Delhom, *Der Dritte. Lévinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*, München 2000; ders., A. Hirsch (Hg.), *Im Angesicht der Anderen. Levinas' Philosophie des Politischen*, Berlin 2005.

Lebensform, d.h. eine kulturell imprägnierte Praxis der Verantwortung und der Gerechtigkeit vor, noch dazu eine, die sich vielfältigen Formen der Gewalt erfolgreich zu widersetzen verspräche, um nicht auf verschiedenen Wegen in vernichtende (rassistische, antisemitische, totalitäre...) Politik zu münden.<sup>41</sup>

Ist es nicht ohnehin eine überspannte, durch philosophische Konzepte gar nicht einzulösende Erwartung, ein Leben, das wie dasjenige von Levinas selbst oder von vielen Überlebenden der Shoah, aber auch unseres, das nach wie vor von der unvergessenen Gewalt überschattet war und ist, könne nach Maßgabe eines neuen, radikal revidierten, ›anderen Denkens‹ effektiv auch ganz anders ›gelebt‹ werden? Kann sich menschliches Leben überhaupt so ohne Weiteres nach vermeintlich ›maßgebendem‹ Denken richten? Gewiss: seit der Antike liegen dazu viele Vorschläge vor, darunter poetische und technische<sup>42</sup>, auf *hexis* und *habitus*, Gewöhnung und Umgewöhnung abzielende<sup>43</sup>, aber auch Konversionsmodelle<sup>44</sup>, mit denen diejenigen liebäugeln, die glauben, nicht länger darauf warten zu sollen, bis die Dinge besser werden. Selbst eine als Bekehrung zur Vernunft aufgefasste sofortige »Revolution der Denkungsart« (Kant) dürfte jedoch nach aller Erfahrung ohne Geduld nicht auskommen. Das wusste auch Levinas, der, soweit ich sehe, nirgends eine revolutionäre, jegliche Geduld (*patience*) verachtende Lebensänderung propagiert hat<sup>45</sup>, so ›unbedingt‹ er andererseits Anforderungen wie die Verantwortung charakterisiert hat, denen jede(r) Verantwortliche an

41 Doch diese Perspektive ist frühzeitig präsent (vgl. CC, 251, 275). Der Kulturbegriff spielt eine gewisse, jedoch eher marginale Rolle (ebd., 232). Aber gilt nicht generell: »l'humain, c'est le culturel« (PS, 365 ff.)? Doch soll es in einer »Lebensweise« ›wirklich‹ werden, an die »die Geschichte nicht zu rühren vermag«. Darauf setzt Levinas, wo er sich auf den »Vorrang der Weisheit vor der Wissenschaft und der Geschichte« beruft – im Namen einer Geduld, die sich nicht von vorschnellen Hoffnungen korrumpieren lassen soll (E. Levinas, *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt/M. 1992, 165 f.). Genau so schreibt er auch über die Bedeutung von Liturgie und Ritual (u.a. in: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, Zürich, Berlin 2007, 182 f.).

42 M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1988.

43 P. Bourdieu, *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt/M. 1993, Kap. 3.

44 M. Foucault, *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France (1981/82)*, Frankfurt/M. 2004, 32 f.

45 Zur Geduld vgl. auch TU, 238, 246 ff.



Ort und Stelle ohne Ausfluchtmöglichkeit entsprechen sollte. Auch er wusste, wie sich Unbedingtes an Bedingungen brechen muss und dabei pervertiert zu werden droht.<sup>46</sup> Selbst die kategorisch geforderte sofortige Beendigung schlimmster Ungerechtigkeit, kriegerischer und genozidaler Gewalt ist aufzuschieben, wenn sie nicht in moralischen Terror umschlagen soll, zu dem sich eine vermeintlich reine Gesinnung nur allzu leicht selbst ermächtigt.

Ob uns Levinas im Vergleich zu seit alters bekannten, vielfach variierten Vorstellungen vom Zusammenhang von Denken und Leben, zwischen Theorie und Praxis wirklich neue Perspektiven der effektiven ›Lebbarkeit‹ eines Lebens eröffnet, das nicht wieder in die unvergessene Gewalt zu münden droht, von der seine Hauptwerke überschattet waren, müssten speziellere Untersuchungen zeigen. Von Levinas selbst wird allerdings berichtet, er habe die Shoah so gut wie gar nicht erwähnt und im Übrigen in Paris ein Leben wie viele andere auch geführt. Aber sollte sich das wie ein Vorwurf anhören? Warum ist man enttäuscht (falls man enttäuscht ist)? Hat Levinas denn überhaupt je den Anspruch erhoben, etwa sein Leben, dem man wie jedem Anderen Diskretion schuldet und über das man sich kein leichtfertiges Urteil anmaßen sollte, nach seinem Denken gerichtet zu haben? Handelt es sich hierbei nicht ohnehin um eine allzu schlichte und konventionelle Vorstellung unsererseits?<sup>47</sup> Oder musste er, zumal als Philosoph, diesem Anspruch gerecht zu werden versuchen?

Levinas hat es ausdrücklich von sich gewiesen, einen »falschen Ruhm« daraus abzuleiten, dass er nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, im Zeichen der Shoah und all dessen, was nach und nach erst über sie bekannt wurde, Philosoph war<sup>48</sup> – wodurch ihm möglicherweise ganz unfreiwillig die Bedeutung einer spezifisch jüdisch auf diese Gewalt Antwort gebenden Stimme zufiel. Dabei hat er, soweit ich sehe, weder die einschlägige Forschung jüdischer Historiker (wie etwa Raul Hilbergs, Saul Friedländers oder Léon Poliakovs) noch

46 Vgl. Vf., M. Staudigl (Hg.), *Bedingungslos? Zum Gewaltpotenzial unbedingter Ansprüche im Kontext politischer Theorie*, Baden-Baden 2014.

47 Zumal wenn sie etwa den talmudischen Kontext nicht zur Kenntnis nimmt, mit dem sich Levinas ausführlich auseinandergesetzt hat? U.a. in: *Stunde der Nationen, Talmudlektüren*, München 1994.

48 Levinas, *Schwierige Freiheit*, 110; CC, 212.

auch viele andere jüdische Stimmen besonders berücksichtigt, die sich von Nelly Sachs über Margarete Susman und Sarah Kofman bis hin zu Hans Jonas mit der Shoah auseinandergesetzt hatten. Rekonstruktionen verschiedener, nach heutigem Erkenntnisstand keineswegs von Anfang an vorgezeichneter Wege in die fragliche Gewalt haben ihn offenbar so wenig interessiert wie die Frage, wie sie künftig zu verhüten wäre. Seine politischen Stellungnahmen etwa zum jüdisch-palästinensischen Verhältnis fallen für viele außerordentlich ›dünn‹ aus.<sup>49</sup> Aber was hatte man erwartet? Was sollte oder müsste man von einem Philosophen erwarten, der in so hohem, vielfach ernstem und hyperbolischem, nicht selten auch aversive Reaktionen provozierenden Ton vom ›Anderen‹ spricht – ohne doch je behauptet zu haben, etwa ›Kulturphilosophie‹ betreiben zu wollen, der man entnehmen könnte, wie im Zeichen der unaufhebbaren Alterität Anderer und der ihnen zu verdankenden Gabe der Verantwortung ›konkret‹ und fortan *anders zu leben* sei, in *wenigstens weniger gewaltsamen* Lebensformen oder gemäß einer *neuen*, hohe Ansprüche erhebenden ›Kunst‹ zu leben?

Tatsächlich spricht so gut wie nichts dafür, dass Levinas je eine Philosophie menschlicher Lebensformen oder gar eine zeitgemäße Lebenskunst vorschwebte, deren Begriff man einer weit zurückreichenden Überlieferung einfach entnehmen könnte, um ihn gegebenenfalls zu reaktualisieren.<sup>50</sup> Sein Denken stellt sich überhaupt nicht als Begriffsarbeit in diesem Sinne dar, die ohne Weiteres an eine entsprechende Ideengeschichte anknüpfen würde. Vielmehr ging es ihm darum, zu zeigen, was auf neue Weise ›auf den Begriff gebracht‹ zu werden verlangt, von woher man sich begrifflich in Anspruch genommen erfährt und was Erfahrung dabei überhaupt

49 Vgl. B. H. F. Taureck, *Emmanuel Levinas*, Hamburg <sup>3</sup>2002, 87 f.; Levinas, *Verletzlichkeit und Frieden*, 238, wo von einer »Ehre der Verantwortung« die Rede ist, »die uns sofort ergriff«, »als wir von dieser Katastrophe erfahren haben«. Im Kontext ist sowohl von den Palästinenserlagern Chatila und Sabra, gegen die Ariel Sharon brutal vorgehen ließ, als auch von einem Genozid die Rede. Gewiss sind dort von den Besatzern Verbrechen verübt worden. Aber verdienen sie den Namen Genozid? Bezieht sich Levinas hier nicht auf einen ganz anderen Kontext?

50 Vgl. aber seine mit Jean Wahl sympathisierenden Ausführungen zu einem zeitgemäßen, im Leben wie im Denken ›besitzlosen‹ Kynismus in *Außer sich*, 156, 171.

heißt. Zweifellos sieht er sich in großer Nähe zur Phänomenologie Husserl'scher Provenienz, allerdings unter dem Vorbehalt, dass eine Phänomenologie *von* und *aus* menschlicher Erfahrung nicht von vornherein wissen kann, was überhaupt ›Erfahrung‹ genannt zu werden verdient. Ist das wiederum eine Frage des Wissens? Levinas' Antwort wird eine mehrfach negative sein: der Andere, dessen radikale, gelegentlich auch als ›absolut‹ bezeichnete Alterität uns herausfordert, ist kein Objekt unserer Intuitionen und Vorstellungen, kein bloßer Gegenstand möglichen Wissens und des Erkennens. Wäre er das, so wäre er nicht der ›*unaufhebbar*‹ Andere, der sich jeglichem ›Zugriff‹ entzieht.<sup>51</sup> Glücklicherweise, scheint Levinas sagen zu wollen, denn nur deshalb kreisen wir nicht bloß um uns selbst, um das, was wir wahrnehmen, uns vorstellen, einsehen, verstehen, begreifen, erkennen usw.

Wenn daraus überhaupt etwas in praktischer Hinsicht für die Art und Weise folgt, in der eines jeden Leben ›gelebt‹ wird, dann ist es am ehesten das *Achten darauf* und die *Achtung dafür*, dass und *wie* uns Andere ›entzogen‹ sind, ob und wie wir Respekt dafür aufbringen können oder nicht, dass Andere niemals Andere ›von unseren Gnaden‹ sein können, was auch immer Sozialphilosophen Gegenteiliges darüber gelehrt haben mögen, die mit Husserl von einem Subjekt namens ›Ich‹ ausgegangen sind, um sich dann zu fragen, wie es je zur ihm fremden, ihm *originär unzugänglich*<sup>52</sup> Erfahrung eines Fremden soll vordringen können, ohne sie in der jeweils eigenen gleich wieder aufzuheben, sie sich zu assimilieren oder anzueignen. Immerhin: Dass wir das *nicht* vermögen, ist kein Mangel, wenn man bedenkt, dass nur deshalb Vertrauen in Andere *als Andere* möglich ist.<sup>53</sup> Andernfalls wäre es ein bloßer Ersatz für fehlendes Wissen, solange gerade nichts Besseres zur Verfügung steht, hätte aber niemals Anspruch darauf, als originärer Bezug zum Anderen gelten zu dürfen, in dem dessen Alterität als solche gewürdigt wird.

51 E. Levinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg, München <sup>2</sup>1987, 120–139.

52 Vgl. E, 180, wo von einer »accessibilité d'inaccessible« die Rede ist – Husserls »Zugänglichkeit des originär Unzugänglichen« entsprechend (vgl. § 52 der *Cartesianischen Meditationen*).

53 Vf., *Ausgesetztes und sich aussetzendes Vertrauen – in historischer Perspektive*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 99, Heft 2 (2013), 152–172.

Allerdings ist Levinas auch kein Lobredner auf das Vertrauen, das vor allem aufgrund der im Zeichen der Globalisierung erfahrenen Destabilisierung politischer Systeme, der immer noch anhaltenden Finanzkrise des Jahres 2008, angesichts des wiederauflebenden Kalten Krieges und nach den gegenwärtig wieder heiß laufenden Konflikten zwischen den Großmächten so viele ›wiederherstellen‹ wollen. Seine Philosophie gibt keine Empfehlungen in der Frage, wie man sich in einem prekären, wenig Vertrauen erweckenden, immer neue Krisen heraufbeschwörenden Leben mehr oder weniger gut und bis auf Weiteres glücklich einrichten könnte, wie es unzählige Berater in Sachen Lebenskunst meinen anraten zu sollen. Vielmehr lotet er aus, *wie radikal jede(r) Anderen und einem vielfach gewalt-samem sozialen Leben ausgesetzt* ist und was dabei auf dem Spiel steht – angefangen bei der mit jeder Geburt einhergehenden Frage, ob Andere sich selbst überlassen und insofern ›verlassen‹ bleiben, wie sich menschliche Freiheit dazu verhält, ob ihr Sinn nicht gerade darin liegt, es zu brutaler Verlassenheit nicht kommen zu lassen, und ob sie nicht, wenn sie darin zu versagen droht, als von Anfang an beschämte gelten muss. So setzt Levinas nicht, wie die Philosophie der Neuzeit und der Moderne fast durchgängig, mit einem irgendwie schon ›vorhandenen‹, zur Selbsterhaltung und -bestimmung befähigten, selbstbewussten Ego ein, dessen Freiheit ›frontal‹ mit der Gewalt und Macht Anderer kollidiert, ansonsten aber ein nur sich selbst verpflichtetes, mehr oder weniger individualisiertes und reiches oder auch beschränktes und massenhaft vereinnahmtes Leben führt. Vielmehr fordert er dazu auf, ganz neu zu untersuchen, wie sich unsere Verhältnisse zu Anderen, die man im Begriff des ›Sozialen‹ zusammenfasst<sup>54</sup>, überhaupt darstellen, bevor wir sie so oder so mit Macht oder Gewalt gestaltend in Angriff nehmen.

## 6. Resümee mit Blick auf aktuelle Fragen zeitgemäßer Lebenskunst

Gewiss ist Levinas' Philosophie nach ›1945‹ im Zeichen des Leidens zu verstehen, vor allem des Leidens Anderer – mit besonderer Rück-

---

54 Vgl. Levinas, *Ethik und Unendliches*, 44, 46, 62.

sicht auf jene, die nicht einfach gestorben und untergegangen, sondern vernichtet worden sind. Doch dabei kommt gleich mehrfach eine Alterität (*des Anderen* und *der Anderen*, der fraglichen *Gewalt* und der *Vergangenheit*, in der sie sich zugetragen hat) ins Spiel, die es unmöglich macht, sich mit ihr zu identifizieren, um sie in der Gegenwart des eigenen Lebens aufzuheben; und zwar auch dann, wenn sie ihm innewohnt. Anstelle einer in historischer Perspektive nicht tief schürfenden Lebenskunst, die man in der Angelegenheit ihres eigenen Lebens mehr oder weniger Ratlosen zu klinischen Zwecken preisgünstig offeriert, lässt sich Levinas' Philosophie als Aufforderung dazu lesen, erst einmal zu realisieren, wie man dieser vielfältigen Alterität ausgesetzt ist. Und zwar in responsiven Verhältnissen, für deren ›lebenspraktische‹ Gestaltung es kein Rezept gibt, dem gemäß aus möglichst allem eigenes Lebenskapital zu schlagen wäre, bis der Tod eintritt. Im Gegensatz zu solchen, fragwürdig zeitgemäßen Aussichten hält Levinas daran fest, dass »die Menschlichkeit des Menschen – das wahre Leben – [...] abwesend« ist und vielleicht bleibt.<sup>55</sup>

Wie eine solche Gestaltung, trotz allem, womöglich dennoch *gelingen* könnte und was das im Gegensatz zu gewinnträchtigen Spekulationen mit mehr oder weniger befriedigend, gut und intensiv genossener Lebenszeit zu bedeuten hätte, steht dahin.<sup>56</sup> Wenn Levinas' Werk für eine Philosophie des Lebens, das eigens gelebt, geführt und regiert werden muss, interessant ist, so nicht, weil er ohne Weiteres konstruktive und normative Vorschläge in der Frage anzubieten hätte, wie es konkret und alternativ ›Form annehmen‹ sollte. Vielmehr fordert er zur Revision von Grundfragen auf, die in so manchem Beitrag zu Problemen sogenannter ›Lebenskunst‹ erstaunlich unter-

55 Was man nicht als Alibi missverstehen sollte, sich darum gar nicht mehr zu kümmern; vgl. ebd., 13, 77.

56 Dass man unter Berufung auf die Alterität des Anderen nicht ohne Weiteres zu normativen Antworten auf die Frage, wie ihr womöglich gerecht zu werden wäre, übergehen kann, zeigen der Vf. und W. Stegmaier in: *Orientierung und Ander(s)heit. Spielräume und Grenzen des Unterscheidens*, Hamburg 2022. So bleiben die Folgen zu bedenken, die es haben müsste, wenn sich kulturelle Lebensformen ihrerseits nicht zu vielfältiger, unaufhebbarer Alterität ins Verhältnis setzen und von befremdlicher Ander(s)heit des Anderen, der Gewalt und der Geschichte, die sie nach wie vor durchherrscht, nur verständnislos überrascht zu werden drohen.

belichtet bleiben. Dazu zählen die Fragen, ob sich diese ›Kunst‹ ontologisch unvermeidlich um das jeweils eigene Selbst dreht, dem es in seinem Sein angeblich um dieses selbst geht; ob die zwischen Geburt und Tod gelebte Zeit als eigentliche Lebenszeit nicht die Zeit eines im Zeichen des Anderen verantwortlichen Lebens ist – von Anderen her, denen wir unsere Geburt so oder so zu verdanken haben, und auf wieder Andere hin, die uns überleben werden, ohne dass diese Anderen nur als unsere eigenen Vor- und Nachfahren in Betracht kommen. Daran schließt sich die Frage an, wer diese Anderen im globalen Horizont eines weltbürgerlichen, nicht genealogisch beschränkten Lebens sind, das doch niemals das Gewicht der ganzen Welt auf seinen Schultern wird tragen können. Wie kann es vermeiden, sich als notorisch überfordertes am Ende doch wieder auf einen schlichten Egoismus der Selbstsorge zurückzuziehen? Hier knüpfen aktuelle Diskussionen um eine weltweite *convivialité*, Gastlichkeit, kulturelle Tragfähigkeit und ökologische Schonung der natürlichen Ressourcen an, die nicht allein ethisch zu führen sind. Zudem machen sie die Grenzen okzidentaler Philosophie deutlich, die von Sokrates und Platon bis hin zu Hegel und Levinas fatalerweise der Meinung war, die irdische Flora und Fauna sowie die Elemente könnten sie nichts lehren<sup>57</sup>; ihr Ort sei vielmehr die Stadt, die *Cité* oder eine Kosmopolis<sup>58</sup>, von der wir heute wissen, dass sie keine Überlebenschance mehr hat, wenn man nicht lernt, wie in, aus und mit der Natur zu leben sei<sup>59</sup>, die auf menschliche Maße nicht festgelegt ist und sich keinesfalls ›beherrschen‹ lässt.

Dieser Fragekomplex konnte lange verdrängt werden – obgleich Folgen der Naturzerstörung längst erkennbar waren (von der Abholzung des Mittelmeerraumes bis hin zum Verschwinden der Vögel, das Ornithologen bereits Mitte des 19. Jahrhunderts feststellten) – in Zeiten massiver Ausbeutung der Ressourcen und der ›Verschwendung‹ von Menschenleben und Material in Weltkriegen, deren exzessive, extreme und radikale Gewalt die philosophische Frage nach

57 Platon, *Phaidros*, 230 d, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 2, Reinbek <sup>32</sup>2008; Levinas, *Schwierige Freiheit*, 35 f.

58 P. Ricoeur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 341; S. Toulmin, *Kosmopolis*, Frankfurt/M. 1991.

59 Vgl. Vf., *Verzeitlichte Welt. Zehn Studien zur Aktualität der Philosophie Karl Löwiths*, Stuttgart <sup>2</sup>2020.

sich ziehen musste, was sich ihr unauslöschlich widersetzt, sogar in der Gewalt selbst. Levinas' Philosophie ist der Zeit dieser Gewalt auch dort verbunden, wo sie einen Ausweg (*évasion*) aus dem Sein sucht, auf der Spur einer Exteriorität des Anderen, die uns Zeit gibt, soziale Zeit als Zeit gelebter Verantwortung. Sie ist es nach Levinas' Überzeugung, durch die wir überhaupt nur (ethisch) leben bzw. existieren<sup>60</sup>: pathisch (aber nicht im pejorativen Sinne pathologisch) im Zeichen des Anspruchs des Anderen, eingedenk der Gewalt, die man Anderen angetan hat. Doch wir leben weder vom Brot noch auch von der Verantwortung allein. Und diese muss vielfältig Gestalt annehmen, nicht nur vor dem Anderen oder für eine Andere, sondern auch für andere Andere und in kulturellen Lebensformen, die keinem ethischen Fundamentalismus zu unterwerfen sind und für deren Einrichtung es weder ein Rezept noch auch eine probate »Technologie« gibt, die man einfach anwenden könnte. Nach allem, was wir wissen, können sie nur zwischen uns Gestalt annehmen – *entre nous*, wie auch ein Levinas'scher Buchtitel lautet.<sup>61</sup> Wer sich zutraut, daraus ansatzweise normative Konsequenzen wie die zu ziehen, man solle für Andere als solche sensibel »aufgeschlossen« sein und bleiben, man solle respektieren, dass sie niemals in unserer eigenen Gegenwart werden aufgehen können, die ihnen »Gastlichkeit« entgegenbringen sollte (usw.), wäre gut beraten, dabei auch zu bedenken, ob auf diese Weise nicht wieder fragwürdige Aneignungen der Alterität Anderer drohen, die man sich etwa als »einzubeziehende«<sup>62</sup> allemal auf die eigenen Fahnen schreibt – womöglich um daraus symbolisches Kapital zu schlagen. Am Ende drohte auf diese Weise auch eine historisch sensibilisierte Apologie des Anderen konterkariert zu werden von der Art und Weise, in der sie ihn sich zu eigen macht – nichts ahnend von der Selbstgerechtigkeit, in die das nahezu unvermeidlich münden muss.

60 Vgl. A. Peperzak, *To the Other*, West Lafayette 1993.

61 E. Levinas, *Entre nous*, Paris 1991; dt.: *Zwischen uns*, München 1995.

62 Vgl. J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt/M. 2<sup>1997</sup>.

