

Die Physiologie des Antlitzes

Zur Ethik von Emmanuel Levinas

Ansgar Maria HOFF (Viersen)

Alle Gesichter sind das Seine;
deswegen hat ER kein Gesicht.¹

(Edmond Jabès)

I. *Besessen vom Anderen*

In der Philosophie Emmanuel Levinas' ist „Verantwortung“ die „Besessenheit“ des Ich vom „Anderen“. Als Besessener bin ich im ethischen Besitz des Anderen, insofern ich immer schon *für* den Anderen bin. Besessen von der Verantwortung gehöre ich ganz ihm, nicht weil ich es so wollte, sondern weil ich nicht anders kann, als für ihn verantwortlich zu *sein*. Die Besessenheit, diese „auf das Bewußtsein irreduzible Beziehung“² zum Anderen verfolgt mich wie ein mir vorauseilender Ruf, dem ich hinterhereile, ohne ihm jemals wirklich nachzukommen. Der Ruf nach mir ist mein Ruf, der Ruf meiner Menschlichkeit,³ ist der Ruf, der nach mir fragt, dessen Ursprung ich nicht kenne und nie kennen werde, der Ruf, den ich mir nicht erklären kann, weil ich ihn nicht begreife.

Der Besessene ist wie wahnsinnig von der Verantwortung. Er hat gleichsam die Stimme in seinem Kopf, die nach ihm ruft, und doch wird sie ihm nie den zu erkennen geben, *wer* ihn *wann* gerufen hat. Denn der Ruf kennt kein logisches Subjekt und kein Tempus, keine Identität und keine Präsenz – der Ruf kennt keine Grammatik.

Der Ruf errichtet „ein neues Universum“⁴ (Jean-François Lyotard).

Das, was Ruf genannt wird, was Emmanuel Levinas auch als „Appell“, als „Anklage“, als „Befehl“ bezeichnet, erreicht den Menschen durch das „Antlitz“ („visage“) des Anderen, das Gesicht. Im Antlitz des Anderen spricht das Unendliche den unendlichen Appell an mich, die nicht endende Frage nach mir und meinem Selbst: „Die Infragestellung des Selbst ist nichts anderes als das Empfangen des absolut Anderen. Die Epiphanie des absolut Anderen ist Antlitz, in dem der Andere mich anruft und mir durch seine Nacktheit, durch seine Not, eine Anordnung zu verstehen gibt? Seine Gegenwart ist eine Aufforderung zu Antwort. Das Ich wird sich nicht nur der Notwendigkeit zu antworten bewußt, so als handle es sich um eine Schuldigkeit oder eine Verpflichtung, über die es zu entscheiden hätte. In seiner Stellung selbst ist es durch und durch Verantwortlichkeit oder Diakonie (...)“⁵

Von daher bedeutet Ichsein, sich der Verantwortung nicht entziehen können.“⁶

Ich stehe in der Schuld des Anderen, die vor mir in der Nacktheit des Antlitzes erscheint. Das nackte Antlitz kann ich nicht mehr seiner Nacktheit berauben, so bin ich verantwortlich für diese Nacktheit, als hätte ich den Anderen schon in der Vergangenheit beraubt. Das Antlitz zieht mich zur Verantwortung. Was an mich ergeht, ist der Befehl der Verantwor-

¹ Edmond Jabès, Das Buch der Fragen, Frankfurt a.M. 1989, 68.

² Emmanuel Levinas, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg, München 1992 (in Folge unter Sigel: JdS), 223.

³ Das ist eine Menschlichkeit, die nicht in Gattungskategorien gedacht wird.

⁴ Jean-François Lyotard, Der Widerstreit, München 1989, 189.

⁵ Emmanuel Levinas, Die Spur des Anderen, Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg i.Br./München 1983 (in Folge unter Sigel: SdA), 224.

⁶ Ebd.

„Doch der Anspruch des Antlitzes geht über das Ich hinaus, es verhilft nicht zur Selbstfindung eines Ich, das mit sich über den Umweg des Anderen wieder identisch wird: Der Andere ist nicht Nicht-Ich, der Andere ist ganz anders. Es gibt keine Übersetzung des Antlitzes in den Logos der Identität. Hier gilt nicht: „Der Mensch wird am Du zum Ich“⁸ (Martin Buber). Denn das Unendliche des Antlitzes transzendiert im Anspruch auf das Ich das Denken des Ich-Selbst und deplaziert das Selbst auf immer. Vor dem Antlitz trete ich nicht selbst-bewußt auf, vor dem Antlitz wird das Ich selbst-los – ganz besessen von der Verantwortlichkeit gegenüber dem Anderen. Ich ist nicht mehr „Gefangener des Selbst“ – „die solipsistische Unruhe des Bewußtseins“.⁹ Das Ich kreist nicht mehr nur um sich selbst in den autistischen Zirkeln seiner idealistischen Selbstsetzung. Das Ich ist aufgebrochen vom Anderen.

Indem das Andere mich vor die Anklage des anderen Gesichts zitiert, die sich ausspricht als dessen absolute Verletzbarkeit, bin ich verstrickt in die Unendlichkeit. Die Unendlichkeit stellt die ethische Frage nach meiner Gewalt als Antwort und Widerstand: „Diese Unendlichkeit, die stärker ist als der Mord, widersteht uns schon in seinem Antlitz, ist sein Antlitz, ist der ursprüngliche *Ausdruck*, ist das erste Wort: ‚Du wirst keinen Mord begehen.‘ Das Unendliche paralyisiert das Vermögen durch seinen unendlichen Widerstand gegen den Mord; der Widerstand, hart und unüberwindbar, leuchtet im Antlitz des Anderen, in der vollständigen Blöße seiner Augen ohne Verteidigung, in der Blöße der absoluten Offenheit des Transzendenten.“¹⁰

Mit der Resistenz der Unendlichkeit endet jede Macht über den Anderen. „Die Unendlichkeit, die aus dem Antlitz des Anderen zu mir spricht, lähmt meine Macht nicht trotz, sondern infolge der Schutzlosigkeit des Antlitzes.“¹¹ Gerade indem das Antlitz sich die *Blöße* gibt, sich aussetzt, setzt die Fähigkeit zur Gewalt gegen den Anderen aus. „Der ethische Widerstand ist es, der die Dimension des Unendlichen selbst öffnet, den Bereich dessen, was dem unwiderstehlichen Imperialismus des Selben und des Ich Einhalt tut.“¹² Ethisch ist dieser Widerstand, da sich seine Forderung nach Verantwortung nicht ontologisch erklären läßt: der Verletzbare steht zu mir immer schon in einem ethischen Verhältnis, weil er einen transzendenten Anspruch auf mich erhebt. An Transzendenz aber scheitert Ontologie.

Durch die „Epiphanie“ des Unendlichen sieht sich der Mensch gegenüber dem Anderen grenzenlos überfordert – transzendiert. Sein Denken verliert die Möglichkeiten im Blick auf den Anderen aus dem Auge. Das Erblicken des Anderen, in dem er nicht als Objekt gesehen wird, das sich ontologisch identifizieren ließe, liefert mich dem Anderen aus, unterwirft mich zum *Sub-jekt* (*sujet*). „(D)er *Andere* widersetzt sich dem Verstandenwerden in den Kategorien des Seins.“¹³ Nicht mehr Herr meines Denkens, bin ich vom Anderen unterworfen. Ich werde sein Subjekt, das sich ihm gegenüber zu verantworten hat, *Sujet* der mich überschreitenden Transzendenz, die als Antlitz erscheint, ohne *da* zu sein. „Durch ihn spricht

⁷ Ebd., 198.

⁸ Martin Buber, *Ich und Du*, Stuttgart 1995, 28.

⁹ Emmanuel Levinas, *SdA*, 198.

¹⁰ Ders., *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg i.Br., München, 1987 (in Folge unter Sigel: TuU), 285f.

¹¹ Stephan Strasser, *Emmanuel Levinas: Ethik als Erste Philosophie*, in: Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a.M. 1987, 218–265, hier 229.

¹² Emmanuel Levinas, *SdA*, 199.

¹³ Ludwig Wenzler, *Zeit als Nähe des Abwesenden, Diachronie der Ethik und Diachronie der Sinnlichkeit* nach Emmanuel Levinas, *Nachwort* in: Emmanuel Levinas, *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 1984, 67–92, hier 71.

Gott zu mir, durch ihn zieht er mich zur Verantwortung, durch ihn wird das Unsichtbare Ereignis.“¹⁴ Als Subjekt bin ich ganz Passivität. Passiv gegenüber dem Anderen, der mir ausgeliefert scheint in seiner Verwundbarkeit und mich doch heimsucht mit seiner Anklage: „Die Epiphanie des Antlitzes ist *Heimsuchung*.“¹⁵ Es gibt keine Gegenwehr gegen den Blick des Anderen, das Antlitz dessen, der sich schutzlos zeigt. Gegen die Schutzlosigkeit des Anderen bin ich selber schutzlos. Und so bin ich als der vom Anderen zur Verantwortung Gezogene, der von der Nacktheit des Anderen Angeklagte, immer passives, beherrschtes Subjekt – dem Akkusativ unterworfen: „Das Ich ist Passivität, die passiver ist als jede Passivität, weil es sogleich im Akkusativ [à l'accusatif] steht. Es findet *sich* – in einem Akkusativ, der nie im Nominativ gewesen ist – obgleich ohne Schuld unter der Anklage des Anderen [sous l'accusation d'autrui].“¹⁶ „Das Subjekt wird beschreibbar als *Sich*, von vornherein im Akkusativ (oder unter Anklage!) (...)“¹⁷

Dieser Anklage, die das Antlitz des Anderen dem Ich vorhält, entgegnet keine Verteidigung, kein Stratagem, kein Argument, kein Handeln. Die Anklageschrift steht mir ständig im Gesicht des Anderen – vis-à-vis – vor Augen, diktiert von Transzendenz. So wie ich besessen bin vom Anderen, bin ich besessen von dieser schweren Anklage, die aus der Transzendenz selbst ins Antlitz graviert ist. Das Antlitz der Anklage, meint *mich* und macht aus *Ich* auf immer *Sich*.

„Die in der Gegenwart nicht zu versammelnde, der Thematisierung und der Vorstellung Widerstand bietende Anderheit des Nächsten appelliert an die unersatzbare Einzigartigkeit, die in mir ruht, indem sie dieses Ich anklagt, es zurückführt – in den Akkusativ – auf das *Sich*.“¹⁸ Das transzendente Diktat dieser Anklage verstört das Ich aus seiner Hybris des kontrollierten Denkens: Ursprung, Grundlage und Sinn der Anklage sind dem Ich unausdenkbar. Nichts spricht mehr für das Ich, wenn das Antlitz anders – das heißt: ethisch – dekliniert.

II. Die Spur im Antlitz und die Idee des Unendlichen

Im Antlitz des Anderen spürt mich die Transzendenz auf, indem sie selber eine Spur hinterläßt, die ich nicht lesen kann. Die Transzendenz weist auf sich hin, ohne daß ich sie sehen könnte, ohne daß ich ihr die Spur wirklich zuzuschreiben vermag. Es gibt kein Ende der Spur, an das ich laufen könnte, um zu sehen, wer sie hinterläßt. Die Spur ist unendlich in beide Richtungen; so wie sie kein Ende macht, hat sie keinen Beginn. In ihrer Unendlichkeit kann ich sie nicht ablaufen, weil *sie* nie abläuft. Die Spur ist permanent im Antlitz des Anderen. Dort erscheint sie, als wäre das Antlitz unendlich durchlässig geworden, geöffnet von der Transzendenz. Diese Permeabilität des Antlitzes ist seine Nacktheit. Gerade die Blöße des Antlitzes ist die Blöße der Transzendenz, vor der ich mich schäme. Was also zeigt sich im

¹⁴ Stephan Strasser, Emmanuel Levinas: Ethik als Erste Philosophie, in: Bernhard Waldenfels, Phänomenologie in Frankreich, Frankfurt a.M. 1987, S. 218–265, hier 234.

¹⁵ Emmanuel Levinas, SdA., 221.

¹⁶ Ders., Gott und die Philosophie, in: Bernhard Casper (Hg.), Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, Freiburg i.Br./München 1981, 81–123, hier: 106.

¹⁷ Emmanuel Levinas, JdS, 129. „Der 4. Fall ist der ‚eine Verursachung angebende‘ Fall. Lateinische Grammatiker haben das nicht recht verstanden und sich zu der Übersetzung ‚anklagender Fall‘ (casus accusativus) verleiten lassen (...) Levinas ‚Akkusativ‘ darf nicht mit der Bezeichnung ‚casus accusativus‘ kurzgeschlossen werden, selbst dann nicht, wenn dies naheliegt!“ (Bernhard Taurek, Levinas zur Einführung, Hamburg 1991, 122.

¹⁸ Emmanuel Levinas, JdS, 334.

Antlitz als Unendliches? Es ist die Abwesenheit,¹⁹ die auf dem Antlitz das Unendliche als Abwesendes durchläßt. So ist das Gesicht über sich hinaus auf sich selbst verwiesen. Es bedeutet, indem es ist, es zeigt aber nichts, kann nichts zeigen außer der Abwesenheit des Nicht-Vorzeigbaren, der Hinweis nur auf sich selbst: als Spur der Abwesenheit, als Spur des absolut Abwesenden, als Spur des Jenseits. „Das Jenseits, von dem das Antlitz herkommt, bedeutet als Spur. Das Antlitz hält sich in der Spur des Abwesenden auf, das absolut vergangen, absolut vorübergegangen ist; das Abwesende hat sich zurückgezogen in das, was Paul Valéry ‚tiefes Ehemals, niemals Ehemals genug‘ nennt und das von keiner Introspektion in sich selbst entdeckt werden kann. Das Antlitz ist genau die einzige Öffnung, in der das Bedeuten des Transszendierenden die Transzendenz nicht annulliert, um zu bewirken, daß die Transzendenz in eine immanente Ordnung eintritt, sondern in dieser Öffnung verweigert sich das Transzendieren der Immanenz, genau insofern es immer *vergangenes* Transzendieren des Transzendenten ist. In der Spur ist das Verhältnis zwischen Bedeutetem [signifié] und Bedeuten keine Korrelation, sondern die *Ungeradheit* selbst.“²⁰ Die Transzendenz des Abwesenden transzendiert jede Bedeutung, sie verbiegt die Geradheit der Signifikanz. Das Verhältnis von Signifikant und Signifikat kennt keine Gerade mehr, denn: „Das Bedeuten der Spur versetzt uns in eine ‚seitliche‘ Beziehung, die nicht in Geradheit zu verwandeln ist (was in der Ordnung des Enthüllens und des Seins unvorstellbar ist) und die einer nicht rückgängig zu machenden Vergangenheit antwortet.“²¹ In dieser *seitlichen Beziehung* stehen wir immer von Angesicht zu Angesicht zugleich im Abseits der Signifikanz. Es ist unmöglich, die Spur zu einem Zeichen zu machen. Die Präsenz des Zeichens läßt es immer am Unendlichen fehlen.

Mit der seitlichen Beziehung der Ungeradheit denkt Levinas nicht an eine diametrale Transzendenz-Immanenz-Relation. Die seitliche Beziehung liegt in einer „dritten Richtung“²². Sie ist der alle dialektische oder logische Anstrengungen des Denkens entkräftende Sog des Transzendenten, in dem alles abgebogen wird aus einer direkten, geraden Beziehung zu einem unendlichen Bedeuten der Verantwortung. Die Richtung dieses Sogs ist das Dritte, ‚Ille‘. „Wir dürfen dieses Dritte ‚Ille‘ nennen, weil die Nichtgleichgültigkeit und das vom Anderen Betroffen-Werden, die die Verantwortung begründen, weder von mir noch vom Anderen herrühren können (...)“²³ Was mich in die Verantwortung nimmt, ist jenseits des Seins: „Jenseits des Seins ist eine Dritte Person.“²⁴ Diese dritte Person ist Gott selbst, der die Spur gezogen hat, ohne daß ein Mensch sie übersetzen könnte in die Diachronie geraden Zeichen- und Spurenlesens. Gottes Spur im Antlitz des Anderen macht meine Verantwortung geltend, „indem“ sie die logische Abfolge von Signifikat und Signifikant, Vergangenheit und Gegenwart in ihre dritte Richtung entführt. So zieht die Spur mich in die Verantwortung hinein, die immer schon bestand, und zieht sich zurück aus dem Sein, so wie ich es verstehe. Das Bedeuten der Spur erscheint als das Bedeuten Gottes im Anderen. Die Unhintergebarkeit der bedeutenden Verantwortung ist das Vorgehen des unhintergehbaren göttlichen Anderen in der Beziehung, die ich zu meinem Nächsten, zu meinem Anderen habe. Immer bezogen auf den Anderen durch den Sog des Unendlichen, die Spur, die Fahrte, die das unendlich Andere transzendent auf dem Antlitz des Anderen vorgehen, geschehen läßt,

¹⁹ Abwesenheit ist bei Levinas jenseits jeder negativen Theologie gedacht.

²⁰ Ders., *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989 (in Folge unter Sigel: HdaM), 53.

²¹ Ebd.

²² Ebd., 54.

²³ Angel E. Garrido-Maturano, ‚Illeität‘ im Denken von E. Levinas, in: *Philosophisches Jahrbuch* 103. Jg. 1. Halbband (1996), 62–75, hier: 66.

²⁴ Emmanuel Levinas, HdaM, 54.

bin ich in der ethischen Beziehung zum Anderen der Hintergangene, das Opfer einer „Intrige“ der Verantwortung, die mich zu einem Opfer des transzendenten göttlichen Vorgehens macht. Das ethische Vorgehen, das mich durch das Antlitz hindurch trifft, ist immer schon vorübergegangen, hat mich und alle Endlichkeit immer schon passiert. Das Endliche, das auch ich bin, bleibt hinter dem ethischen Vor-Gehen des Unendlichen, einem unendlichen Vorsprung immer passiv zurück. Und es läßt passiv das Unendliche passieren, es geschieht ihm, wie jede Intrige dem Opfer geschieht.

Noch bevor ich verantwortlich bin, hat mich die Intrige, die das Unendliche *jenseits des Seins* und der Zeit angezettelt hat, verantwortlich gemacht. Meine Zeit der Verantwortung unterliegt dieser intriganten Zeit des Unendlichen – sie kann sich nicht mit ihr messen.

Das ethische Verhältnis, die Intrige, die dritte Richtung, in der die Transzendenz unendlich vorübergeht, ist die „Illeität“. In der Spur des Anderen zeigt sie sich, indem sie alles anders macht. Sie ist die Beziehung, die ich zum Anderen habe, zum Antlitz des Anderen, aus dem die Illeität spricht als Spur des Ille. Aus der unendlichen dritten Richtung kommt die Illeität in die Spur des Antlitzes, sie bezieht den Anderen, ohne ihn mit sich aufzufüllen. Sie erscheint ohne Erscheinung und ist doch kein dialektisches Vexierbild von Anwesenheit und Abwesenheit.

„Mit dem Begriff ‚Illeität‘ will Levinas weder das Wesen Gottes zeigen, als ob Gott ein Phänomen wäre, noch seine Existenz logisch und deduktiv beweisen. Die Illeität drückt nur aus, daß das Sich-Vollziehen, das Vorbeigehen von etwas Unendlichem der ethischen Beziehung inhärent ist. Diese Inhärenz ist das Zeugnis der sich aus der Beziehung loslösenden Anwesenheit Gottes.“²⁵

Die Spur, der Eindruck des Vorbeigehens, thematisiert nicht die Illeität, sie ist athematischer Abdruck der Verantwortung, – einer Verantwortung, die für mich uneingeschränkte, mich überragende Aussagekraft hat, gerade weil sie nicht in die Signifikanz der Sprache paßt, gerade weil sie nicht in die noematische Struktur einer Phänomenologik gehört, gerade weil sie alle Intentionalität der Wahrnehmung unendlich übersteigt. Im Bruch mit dem Denken, der Sprache und der Wahrnehmung deutet sich das an, was die Spur des Anderen bedeutet: Absolutheit des Bedeutens. Dieses Bedeuten ist „Verstrickung“ mit dem Absoluten, mit dem, das sich von ihm absolviert. „Verstrickung, die mit dem verbindet, was sich in absoluter Weise losmacht, mit dem Ab-soluten – Losgelöstheit des Unendlichen in bezug auf das Denken, das es zu thematisieren sucht, und die Sprache, die versucht, es im Gesagten zu halten – Losgelöstheit des Unendlichen, die wir *Illeität* genannt haben.“²⁶

Im Bedeuten der Spur sind Unendliches und Endliches gekreuzt. Unendliches überschreitet den Menschen unendlich, und doch bleibt es, ihn überschreitend, in die Endlichkeit des Menschen verstrickt. Mit dem endlichen Menschen, dessen Sprache und Denken an der Gottesidee zerbrechen,²⁷ bricht gleichwohl das Unendliche nicht: „(...) als ob die im Unendlichen miteinbegriffene Negation gegenüber dem Endlichen nicht irgendeine aus dem Formalismus des negativen Urteils resultierende Negation bedeutete; sondern gerade die *Idee des Unendlichen*, d. h. das Unendliche in mir (...) als ob – ohne mit Worten spielen zu wollen – das *Un-[le in]* des Unendlichen [*Infini*] zugleich das *Nicht [le non]* und das *In [le dans]* bedeutet.“²⁸

²⁵ Angel E. Garrido-Maturano, „Illeität“ im Denken von E. Levinas, in: Philosophisches Jahrbuch 103. Jg. 1. Halbband (1996), 62–75, hier: 68.

²⁶ Emmanuel Levinas, JdS, 323.

²⁷ Vgl.: ders., Gott und die Philosophie, in: Bernhard Casper (Hg.), Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, Freiburg i. Br./München 1981, 81–123 (in Folge unter Sigel: GPh), hier: 96.

²⁸ Ebd., 97.

In der Dynamik des Un und des In, der Negation und der Inhärenz, im Bedeuten aus *dritter Richtung* vernimmt der Mensch im Antlitz des Anderen das Unendliche.

Die Spur ist dieses In und Un, denn sie ist der Abdruck des Unendlichen. Abdruck eben in gedoppelter Hinsicht: das Unendliche drückt sich ab im Endlichen, hinterläßt so überhaupt erst etwas: sein Fehlen – und das Unendliche drückt sich ab, stößt sich ab vom Endlichen, das es nicht aufnehmen kann. Was das Endliche faßt und doch fassungslos macht, ist das Abwesendsein Gottes. Der *deus absconditus*, ist der Gott, der sich abstößt vom Endlichen, nicht ohne eine transzendente Spur zu hinterlassen. Eine Spur, die mir im Antlitz des Anderen vorgehalten wird, die ich aber nicht als Repräsentanz eines nie präsenten Gottes verstehen kann, – eine Spur, die mir stattdessen den Menschen als Anderen zeigt, der mir so unerklärlich ist als anwesend Anderer.

Indem ich für den Anderen die Verantwortung übernehme, die mir schon immer aufgedrängt ist, mache ich erst mit dem Unendlichen im Endlichen, mit der Descartesschen *Idee des Unendlichen in uns*, dieser fixen Idee des Besessenen, die nach Levinas, die Idee der Verantwortung ist.²⁹

III. Prophetie und Sehnsucht

Der transzendente Ruf nach meiner Verantwortung erreicht mich nie als endlich reale Manifestation. Er transzendiert die Zeit, in der ich lebe, mit dem Anspruch auf mich. Dieser Anspruch aber ist jenseits des Seins immer schon vor dem Sein ergangen und kann mithin in meiner Zeit nicht gehört werden. So bin ich, wenn ich die Verantwortung für den Anderen übernehme, einer, der den Befehl der Transzendenz prophetisch vorwegnimmt. Weil ich ihn nicht hören kann, gehorche ich ihm, bevor ich ihn höre. Dieser Prophetismus kann nicht Bestätigung finden im Eintreffen seiner Vorhersage. Was er vorhersagt, ist das Vorher des transzendenten Rufs nach meiner Verantwortung, das Vorher ist aber nicht die Antizipation eines Ereignisses. Die prophetische Rede ist die eigentliche Präsenzform meines Sprechens – „Plusquam-Präsenz“³⁰ (Jacques Derrida): Die Vergangenheit erscheint als Zukunft in der Gegenwart meines Verantwortlich-Seins. „Als Gehorsam, der dem Hören des Befehls vorausgeht, ist der Anachronismus der Inspiration oder der Prophetie, an der wiederholbaren Zeit der Erinnerung gemessen, paradoxer als die Vorhersage der Zukunft durch ein Orakel. ‚Bevor sie rufen, werde ich antworten‘ – eine Formulierung die buchstäblich zu nehmen ist.“³¹

Meine Antwort auf den Ruf ist das Zeugnis der Bereitschaft, für den Anderen zu sein – und das meint vor allem Gott: „Siehe mich [me voic]. Wunderbarer Akkusativ: Seht mich, hier bin ich: unter eurem Blick, euch verpflichtet, euer Knecht. Im Namen Gottes.“³²

In diesem Bekenntnis für den Anderen gewinne ich meine Sprache, eine Sprache, die dem Anderen angehört, ein Sagen des Anderen: „Dieses Sagen ist nicht von vornherein an die Strukturen der Korrelation von Subjekt – Objekt, Signifikant – Signifikat, Sagen – Gesagtes

²⁹ „In der Idee des Unendlichen geht es um ein vom Bewußtsein entlassenes Denken (...)“ (Emmanuel Levinas, Über die Idee des Unendlichen in uns, in: Hans Hermann Henrix (Hg.), Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott. Zum Werk von Emmanuel Levinas [Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen 13] Aachen 1984, 37–41, 38.

³⁰ Vgl.: Jacques Derrida, Eben in diesem Moment in diesem Werk findest du mich, in: Michael Mayer / Markus Hentschel (Hg.), Levinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie, Parabel Bd. 12, Gießen 1990, 42–83. hier: 49.

³¹ Emmanuel Levinas, JdS., 329 f. Levinas zitiert hier Jesaja 65, 24.

³² Ders., GPh, 118.

gehalten. Als Zeichen für den Anderen ist es die Aufrichtigkeit oder die Wahrhaftigkeit, nach deren Maß sich die Herrlichkeit verherrlicht.“³³

So kommt im Sagen Gott selbst zu Wort, bricht Transzendenz prophetisch in mich ein, freilich nie thematisierbar, immer transzendent „inspiriert“. Die Prophetie ist die ethische „Inspiration“, die mir die Verantwortung gegenüber dem Anderen einsagt. Im Sagen spricht nur das Sagen selbst als *actus purus*, der kein Gesagtes vorzuweisen hätte, sondern nur Nähe sagt als ethische Kommunikation, die dem fernen Gott entspricht, indem sie die Nähe zum Anderen nicht zum Thema macht, sondern indem sie die Nähe nur will. „Hier bin ich“ heißt immer auch, ich will in deine Nähe, denn ich bin verantwortlich für dich. Insofern ist Sagen „das sich dem Anderen ursprünglich zuwendende Sprechen und Sich-ausdrücken“³⁴.

Der ethische Prophet wird zum Propheten erst vor dem Antlitz des Anderen, in dem sich die Spur des vor der Zeit ergangenen Rufs an ihn wendet. Der Prophet, der immer in den Spuren Gottes wandelt, ohne auf ihn zu treffen, hat seinen ethischen Weg in der antlitzhaften Spur des Anderen vor sich. In ihr geschieht das ethische Ereignis, das in der Übernahme der Verantwortung im Zeugnis für den Anderen besteht.

Die ethische Differenz, die der Prophet bezeugt, die Differenz zwischen Endlich und Unendlich, die Differenz zwischen mir und dem Anderen, die unüberbrückbar ist, wird verherrlicht, wenn ich mich dem Antlitz des Anderen annähere, um zugleich mit jeder Annäherung die unendliche Distanz „größer“ werden zu lassen. Mein „Begehren“ („*désir*“) nach dem Anderen, das keine Befriedigung und keine Erfüllung kennt, das immer Begehren über das Begehren hinaus ist und sich immer weiter potenziert, zeigt in mir das Unendliche, die „Exteriorität“ des Anderen als das *Sich-Verzehren* nach ihm. Meine Verantwortung hört nie auf, sie erlischt nie, sie ist die dem Propheten eingesagte Sehnsucht nach dem Unendlichen im Endlichen.

Die Sehnsucht nach dem Anderen treibt den Propheten, sie ist die unendliche Tendenz in ihm, seine Metaphysik. Wer sich sehnt, verherrlicht und „versteht“ das Andere.

„Das Begehren ist Begehren des absolut Anderen. Unabhängig vom Hunger, den man sättigt, vom Durst, den man löscht, von den Sinnen, die man befriedigt, begehrt die Metaphysik das andere jenseits aller Befriedigung; um diese Sehnsucht zu mildern, kennt der Leib keine Geste, verfügt er über keine bekannte Zärtlichkeit, kann keine neue erfunden werden. Begehren ohne Befriedigung, das gerade darum das Wachsen der Ferne, die Andersheit und die Exteriorität des Anderen *versteht*.“³⁵

Begehren und Prophezeien, Intuition und Verantwortung, Unterwerfung und Anklage, Besessenheit und Gehorsam ... – es gibt viele Namen der Sehnsucht nach dem Anderen im Werk von Emmanuel Levinas. Jeder Name treibt neue Namen hervor.

So *begehrt* das Levinassche Denken.

IV. Physiologie des Antlitzes

Mit dem Begriff des Antlitzes („*visage*“) hat Levinas einen zentralen Begriff seiner Philosophie gefunden. Durch ihn soll sich das Verhältnis zwischen Transzendenz und Immanenz exponieren lassen, ohne daß ein logisch-dialektisches Konfrontieren von Jenseits und Dies-

³³ Ders., *JdS.*, 324.

³⁴ Stephan Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit, Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*, Den Haag 1978, 400.

³⁵ Emmanuel Levinas, *TuU*, 37.

seits des Seins Raum greift. Das Antlitz erscheint als die ethische Inanspruchnahme der Immanenz durch das Absolute. Wie aber erscheint das Antlitz? Hat das Antlitz eine physische Qualität? Ist das Antlitz ein reales Phänomen mit transzendtem Überschuß? – Die Levinasche Sprache ist hin- und hergerissen gleichsam zwischen zwei Gesichtern.

„Das Gesicht ist gerade das Ausbleiben der Phänomenalität.“³⁶

„Das Phänomen, das die Erscheinung des Anderen ausmacht, ist zugleich Antlitz (...)“³⁷

„Sich als Antlitz manifestieren heißt, sich jenseits der manifestierten und bloß phänomenalen Form *durchsetzen*, heißt, sich in einer Weise präsentieren, die nicht auf die Manifestation zurückgeführt werden kann, heißt, sich in der eigentlichen Geradheit des Von-Angesicht-zu-Angesicht ohne Vermittlung irgendeines Bildes in seiner Nacktheit, d.h. in seiner Not und in seinem Hunger, präsentieren.“³⁸

„Das Antlitz ist abstrakt.“³⁹

„Das Antlitz bietet sich in seiner Nacktheit dar; es ist nicht eine Form, die einen Hintergrund verbirgt – und die ihn ebendadurch anzeigt; ebensowenig ist es ein Phänomen, das ein Ding an sich verbirgt – und das dieses Ding an sich ebendadurch verrät. Andernfalls wäre das Antlitz dasselbe wie eine Maske, von der es doch genau schon vorausgesetzt wird.“⁴⁰

Levinas versucht, das Antlitz als eine transzendente Phänomenalität zu beschreiben, die das Phänomen gegen jeden phänomenologischen Zugang abschirmt. Das Antlitz ist nicht sichtbarer Einbruch des Transzendenten, das Andere des Antlitzes widersteht gerade jedem Blick, jedem intentionalen Wahrnehmen. Bei Levinas wird das Antlitz nie zum Noema. Das Antlitz widerspricht dem Sein und der Ontologie. Es widerspricht der Gewalt des traditionellen abendländischen „odysseischen“⁴¹ Denkens der Identität, das sich nur aufmacht zu denken, um Anderes unter sich zu schlagen und zu sich selbst zurückzukehren. „Die abendländische Philosophie fällt mit der Enthüllung des Anderen zusammen; dabei verliert das Andere, das sich als Sein manifestiert, seine Andersheit.“⁴² Deshalb ist für Levinas die Ethik „prima philosophia“ und Destruktion des abendländischen Denkens⁴³, denn sie spricht aus dem Antlitz des unverständbaren Anderen, der sich eben nicht in die Gewalt des Denkens bringen läßt, sondern auf seinem Anders-Sein (Anders-als-Sein) beharrt. Das Nichtbegreifen des Antlitzes rührt den Menschen bis in sein ethisches Verhalten, bis zur Verantwortung.

Wenn „das Antlitz des Anderen der eigentliche Anfang der Philosophie“⁴⁴ ist, dann darf das Antlitz nicht physisch *verstehbar* und *verstanden* sein. Schließlich entzieht sich der an-

³⁶ Ders., JdS, 199.

³⁷ Ders., HdaM, 40.

³⁸ Ders., TuU, 287.

³⁹ Ders., HdaM, 51.

⁴⁰ Ebd., 52.

⁴¹ Ders., SdA., 215f.

⁴² Ebd., S. 211.

⁴³ Levinas' ethische Destruktion des „ontologische(n) Imperialismus“ (vgl. ders., TuU, 53ff.) und Derridas zeichentheoretische Dekonstruktion des Logozenismus kreuzen sich (bei aller Differenz der Wege) in ihrem Ziel und ihren kritischen Adressen (etwa Hegel, Husserl, Heidegger). Vgl. dazu: Jacques Derrida, Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas', in: Jacques Derrida, Die Schrift und die Differenz, Frankfurt a. M. 1989, 121–235; Ders., Eben in diesem Moment in diesem Werk findest du mich, in: Michael Mayer/Markus Hentschel (Hg.), Levinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie, Parabel Bd. 12, Gießen 1990, 42–83; Emmanuel Levinas, Eigennamen, Meditationen über Sprache und Literatur, München, Wien 1988, darin: Ganz Anders – Jacques Derrida, 67–76. Werner Stegmeier, Die Zeit und die Schrift. Berührungen zwischen Levinas und Derrida, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 1. Bd. (1996), 3–24.

⁴⁴ Emmanuel Levinas, SdA., 207.

dere der Identifikation, weil das Antlitz absolut nichts über das Andere verrät. Ich begegne dem Antlitz, das aus der dritten Richtung der Spur auf mich zukommt, immer im Absehen von seiner Leiblichkeit. „Die beste Art, dem Anderen zu begegnen, liegt darin, nicht einmal seine Augenfarbe zu bemerken. Wenn man auf die Augenfarbe achtet, ist man nicht in einer sozialen Beziehung zum Anderen. Die Beziehung zum Antlitz kann gewiß durch die Wahrnehmung beherrscht werden, aber das, was das Spezifische des Antlitzes ausmacht, ist das, was sich nicht darauf reduzieren läßt.“⁴⁵

Was das Antlitz ausmacht, ist das, wovon es dominiert wird: das Unendliche. Dem Antlitz sieht man nur eines an, – das Fehlen des Unendlichen, das ihm unendlich fehlt. Als Transzendierung des Antlitzes markiert sich die Überschreitung des Antlitzes durch die Spur des Unendlichen. Das Antlitz wird aus der Paralyse der Körperlichkeit befreit. Bewegt von einer unendlichen Transzendierung ist der unendliche Sinn seiner Physis das unendliche Preisgeben derselben. Das Geheimnis des Antlitzes ist der Verrat am Körper. Physis des Antlitzes bedeutet nur, insofern sie aufgegeben wird. Bedeutend ist das Antlitz, denn der Andere ist „durch sein Antlitz, in dem er körperlos ist, die Manifestation der Höhe, in der sich Gott offenbart.“⁴⁶

Antlitz und damit auch der Mensch werden in der Levinasschen Philosophie von der Transzendenz beherrscht. Unterworfen von der Unendlichkeit ist der andere Mensch nur in seinem unerklärlichen Bezug zur Transzendenz wichtig.⁴⁷

Was vom Antlitz des anderen Menschen bleibt, ist sein transzendentes Bedeuten, und nur durch dies hat er auch ethische Relevanz. Nicht aus der Immanenz läßt sich nach Levinas der ethische Anspruch des Anderen auf meine Verantwortung erklären, sondern allein aus der Unendlichkeit, in der meine Anklage pro-klamiert ist. Es geht um die Unendlichkeit, sie ist es, die mich auf den Anderen verpflichtet. Den Anderen aber, den Levinas meint, kann ich nicht sehen, nicht wahrnehmen, nicht verstehen, nicht aussprechen – der Andere ist nicht übersetzbar für mich, weil er eben nicht seine immanente Erscheinung ist, sondern sein Anders-Sein, das sich entzieht. Die transzendente Differenz, also der Unterschied zwischen dem Anderen und mir, ist eine ethische Differenz, die mich aber nur ethisch auf das Andere des Anderen verweist. Meine Verantwortung gilt als Verantwortung gegenüber dem Unendlichen. So wird das Antlitz des nächsten Anderen zu einem Schauplatz des Absoluten, Schauplatz dessen, was sich doch nur zeigt als Spur. Einzige Bedeutung des Antlitzes für mich liegt in seinem Bedeutsam-Sein jenseits des Seins.

An dieser Stelle mißachtet die Levinassche Ethik die Eigenständigkeit des einzelnen Anderen, und hier fängt sie an, problematisch zu werden. „(...) Ethik ist eine Optik. Aber sie ist ein bildloses ‚Sehen‘“⁴⁸, so Levinas. Aber diese Optik des Unendlichen läßt das Antlitz des Anderen ausschließlich sub specie aeternitatis sehen, denn ethisch bedeutet sie nur in dieser Perspektive. Als Körper bedeutet das menschliche Gesicht nicht(s). Nah ist der Andere mir nur als ein „Bedeuten des Antlitzes, das von vornherein von jenseits der plastischen Formen her bedeutet, die es mit ihrer Gegenwart in der Wahrnehmung bedecken.“⁴⁹ Die ethische Dimensionierung des menschlichen Antlitzes, des Menschen überhaupt, beginnt bei Levinas erst mit dem Transzendieren des Endlichen. So überragt Transzendenz als die einzige gültige,

⁴⁵ Ders., *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*, Graz, Wien 1986, 64.

⁴⁶ Ders., TuU, S. 108.

⁴⁷ So umgeht Levinas jede intentionale Neosis (Husserl), die wieder an Kategorien der Präsenz und Identität binden würde und thematische Festlegung des Anderen wäre.

⁴⁸ Ders., TuU, 23.

⁴⁹ Ders., *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, Freiburg i.Br./München 1985 (in Folge unter Sigel: WG), 211.

etwas geltende ethische Macht den Anderen. Sie regiert den Menschen aus „dritter Richtung“ (jenseits des Seins und des Verstehbaren). Selbst dem Anderen *geschieht* Transzendenz nur – genauso wie mir, der ich dem Anderen unterworfen bin. Der Andere kann sich nicht verhalten gegenüber dem Absoluten. Auch er ist passiv gegenüber seinem ethischen Bedeuten. So verstößt Transzendenz gegen den Anderen durch die Besetzung des Menschen als Anderem. Daß diese transzendente Besetzung, diese transzendente Thematisierung des Anderen auf dem Antlitz des Anderen nicht physisch real, sondern immer transzendent ausgenommen ist, macht den realen Menschen zum ethisch Unmündigen. Denn seine ethische Statur kann sich nie real-irdisch zur Disposition stellen lassen, da sie bereits immer transzendentes Gesetz ist und damit außer Frage steht. Hätte das menschliche Antlitz physische Bedeutung, müßte die Ethik Levinas' den Schritt zurück machen in die Endlichkeit.

Für Levinas aber wird nur an einer Stelle die Ethik zurückgeworfen in den (Kon-)Text der Diesseitigkeit. Nämlich wenn es um die Gerechtigkeit geht, die der „Dritte“ einklagt. „Der Dritte ist anders als der Nächste, aber auch ein anderer Nächster und doch auch ein Nächster des Anderen und nicht bloß ihm ähnlich.“⁵⁰ Weil alle Dritten den gleichen Anspruch auf mich erheben wie der Andere vor mir, bedarf es der Synchronisierung des transzendenten Anspruchs. Die Konzeption „Gerechtigkeit“ muß die entgegen der irdischen Zeit vorursprünglich eingeforderte Verantwortung gegenüber dem Anderen zu einem auf Vergleichbarkeit der vielen Anderen (zu denen ich innerhalb der Logik dieser Konzeption auch gehöre) basierenden System machen. „Levinas zufolge ist also der Vergleich des Unvergleichbaren die Geburtsstätte des Logos, des vorstellenden Bewußtseins und des neutralen Seinsbegriffes. Infolge des systematischen Vergleichens befindet sich alles auf ein und derselben Ebene, kann man sich von dem einen zum anderen sowie von dem anderen zum einen begeben.“⁵¹

Damit wird der Andere doch noch ins Thematische, Intentionale, Signifikante geordnet, wogegen er sich doch eigentlich sperrt. „Das Sagen verfestigt sich zum Gesagten – ja, es läßt sich schreiben, wird Buch, Recht und Wissenschaft.“⁵² Der „Verrat meiner anarchischen Beziehung mit der zur Illeität“ geschieht aus „Sorge um Gerechtigkeit“, gleichwohl gewinnt eben dieser Verrat eine neue Beziehung zur Illeität.⁵³

Doch von dieser Bewegung zurück in ein Denken, das Levinas eigentlich überwinden wollte, bleibt das eigentlich Problematische seiner ethischen Philosophie unberührt. Der Mensch bedeutet nach wie vor ethisch nur etwas als unendlich Anderer. Die Thematisierung des Anderen in einer sozialen Systematik beruft sich noch immer auf ein (wenngleich neues) Verhältnis zur Illeität. Mithin bleibt das unübersetzbare Andere des Anderen gewahrt. Der „Umschlag des unvergleichlichen Subjekts zum Mitglied der Gesellschaft“⁵⁴ wirft seine ethische Heteronomie nicht um. Der Mensch schafft sich soziale Prägnanz, er organisiert und verwaltet die „Anarchie“ des Absoluten im bestimmten Wissen um die Unmöglichkeit dieser Praxis. Die Physis des Antlitzes aber hat weiterhin, ethisch gesprochen, keine Aussagefähigkeit, weil sie keinen absoluten Bezug zur Unendlichkeit hat. Indem Levinas die ethische Relevanz des Körpers, des Antlitzes als Physis verneint, denn die Physis ist ganz und gar nicht das Andere des Anderen, entledigt er sich dessen, um das es in jeder Ethik zuerst geht: das bloße Sein des endlichen Körpers (als *conditio sine qua non* der Ethik). Die durch das Antlitz

⁵⁰ Ders., JdS, 343.

⁵¹ Stephan Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*, Den Haag 1978, S. 351.

⁵² Emmanuel Levinas, JdS, 346.

⁵³ Vgl.: Ebd., 345.

⁵⁴ Ebd.

gezogene ethische Spur des Unendlichen, selbst wenn sie in dem Zwischenbereich von Transzendenz und Immanenz⁵⁵ gesichtet wird, nutzt das Antlitz nur als Unterlage der Transzendenz. Das Antlitz ist das Unterlegene. Es hat nichts vom Anderen, es bleibt ausgeschlossen vom Unendlichen, weil es selber endlich ist. Nicht das Endliche als der andere Mensch hat Anspruch auf meine Verantwortung. Die Verantwortung kommt aus der anachronistischen Unendlichkeit, die sich in der Antlitz-Spur auf rätselhafte Weise bemerkbar macht – sie gehört aber dem Absoluten, das sich vom Endlichen immer (schon) distanziert.

So kann also der physische Mord das Antlitz – so wie Levinas es sieht – nicht wirklich treffen, weil sich das, was ethischen Wert hat, nicht morden läßt. „Der Mord übt Macht aus über das, was der Macht entkommt. Er ist noch Macht, denn das Antlitz drückt sich im Sinnlichen aus; aber schon Ohnmacht, weil das Antlitz das Sinnliche zerreißt. Die Andersheit, die sich im Antlitz ausdrückt, liefert die einzig mögliche ‚Materie‘ für die totale Negation.“⁵⁶ Denn Totalität ist nur in bezug zur Unendlichkeit. Das erste Wort des Antlitzes „Du wirst keinen Mord begehen“ besagt, daß ein Mord als totale Negation am Unendlichen scheitern muß. Der Mord versucht das zu töten, was nicht zu töten ist; was aber zu töten ist, kann, für Levinas, nicht unendlich sein.

Levinas' Philosophie führt Materie (und das heißt Leiblichkeit) nur in Anführungszeichen mit sich, und sie zieht sie damit zurück aus ihrer ethischen Optik⁵⁷. Das Antlitz ist eine optische Täuschung. Es ist nicht wirklich da. Durch das Gesicht des Menschen hindurch sieht Levinas auf das Unendliche (das er nur erahnen kann). Sein Blick achtet nicht auf die Farbe der Augen⁵⁸, nicht auf den Körper des Menschen, nicht auf seine leibhaftige Existenz.⁵⁹ In dieser Ethik des Antlitzes werden die Menschen gesichtslos, weil sie kein eigenes Gesicht haben. Hier sind sie nicht mehr Unterworfenen eines „ontologische(n) Imperialismus“, der (wie in Martin Heideggers „Sein und Zeit“) die „Priorität des *Seins* im Verhältnis zum *Seienden* behauptet“⁶⁰, sondern Unterworfenen eines transzendenten Imperialismus, der die Priorität der Transzendenz im Verhältnis zum Seienden behauptet.

Levinas will eben dies eigentlich vermeiden innerhalb seiner „dritten Philosophie“, die „sich essentiell sowohl von einer ‚Philosophie der Transzendenz‘ als von einer ‚Philosophie der Immanenz‘“⁶¹ unterscheidet. Doch die Aporie, in die diese Philosophie aus dritter Richtung gerät, besteht darin, daß sie dieselbe anthropologische Konsequenz für den Menschen hat wie eine Philosophie der Transzendenz: Wenn der Mensch nicht selbst eigenständige Transzendenz ist, wie Levinas behauptet, wird er subaltern und befindet sich in Heteronomie. Sobald hinter dem anderen Menschen (ihn überragend) das Andere⁶² steht, steht jener im Schatten der Transzendenz. Dem Anderen ist dann das Andere immer schon in den Rücken gefallen.

⁵⁵ „Das Gesicht nimmt in Beschlag und zeigt sich: zwischen der Transzendenz und der Sichtbarkeit/Un-sichtbarkeit“ (Ebd., 344).

⁵⁶ Ders., TuU, 284.

⁵⁷ Thomas Wiemer sieht dagegen eine zentrale Bedeutung in der Leiblichkeit bei Levinas (vgl.: Thomas Wiemer, *Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Levinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs*, Freiburg i. Br./München 1988, 76 ff.).

⁵⁸ „Die beste Art, dem Anderen zu begegnen, liegt darin, nicht einmal seine Augenfarbe zu bemerken“ (Emmanuel Levinas, *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*, Graz, Wien 1986, 64).

⁵⁹ Vgl. dagegen: „Levinas streitet gegen die Einseitigkeit der Gesichtserfahrung“ (Klaas Huizing, *Physiognomisierte Urschrift. Levinas Postscriptum der Moderne*, in: Michael Mayer/Markus Hentschel (Hg.), *Levinas. Zur Möglichkeit einer prophetischen Philosophie*, Parabel Bd. 12, Gießen 1990, 30–40, 33).

⁶⁰ Emmanuel Lévinas, TuU, 54.

⁶¹ Stephan Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit*, Den Haag 1978, 33.

⁶² Zur Übersetzung von „l'Autre“ (der Andere und das Andere) vgl.: Emmanuel Levinas, WG, 41.

In der transzendenten Relativierung ist der Mensch zur ethischen Unmündigkeit suspendiert, er wird fremdbestimmt. Das Fremde aber ist die Transzendenz, die der Mensch ganz und gar nicht ist.

Defizitäre Transzendenz aber gibt es nicht.

Für Levinas erscheint das Antlitz nicht als absolute Physis mit absoluter ethischer Bedeutung. Das Antlitz, das ihm ethisch etwas (Anderes) bedeutet, ist das, in dem die Augen keine Farben haben.

So zeigt sich also das Antlitz ohne Mensch oder der Mensch ohne Antlitz.

V. Der transzendente Fehlschluß

Zwischen der Existenz des Menschen und der ethischen Verantwortung hat Levinas' Denken eine unüberwindbare Distanz gesetzt, die genauso groß ist wie der Abstand zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen. Levinas spricht von einem Denken, „das mehr denkt als es denkt“, doch ein solches „Mehr“ knüpft gerade nicht an menschliches Denken an: Eine Addition des Unendlichen zum Endlichen macht das Endliche wertlos, es steht in keinem Verhältnis zum Endlichen, weil es mehr ist als mehr, nämlich ganz anders. Ein Denken über sich hinaus, ein Denken mit transzendtem Plus, Denken, das sich selbst sprengt und öffnet, muß bereits transzendentes Denken sein. „Wenn Gott ins Denken einfällt“, ist das Denken bereits göttlich. In diesem Denken ist Gott *endlich* da und dies nicht nur als „Spur“.

Die Philosophie Levinas', die immer ein ethisches Denken ist, versucht, das transzendente Mehr als das zu rechnen, das sich jeder Festlegung entzieht und doch die eigentliche Summe der menschlichen Verantwortung und Ethik ist. Im Letzten kommt es hier allein auf das „Plusquam“ des Absoluten an, das immer mehr ist als der Mensch, der unendliche Mehrwert schlechthin. In dieser Rechnung ist das menschliche Sein zuwenig, um einen unendlichen Anspruch zu erheben. Der Andere, der mir leibhaftig gegenübersteht, ist kein ethischer Selbstwert, weil Levinas ihn unter das Andere stellt. Für ihn ist der Andere der „unterste Ahnungsträger des ‚Ganz Anderen‘, der kleinste Unerfindliche aus jener Sphäre, in welcher er sein Geschlecht ins Neutrum verliert, wie auch seinen Namen und sein Gesicht“⁶³ (Botho Strauß).

Wie aber kann dem Menschen, der nicht absolut ist, ethisch unendlicher Wert beigemessen werden? Der Andere, so hoch Levinas ihn auch schätzt, besitzt nur dann ethische Vollwertigkeit, wenn ihm die volle Transzendenz zugesagt ist. Wird der Mensch in der Perspektive eines ethisch transzendenten Anspruchs gesehen, darf er nicht als ein Modus transzendenter Defizienz auftreten. Es gibt kein Mehr an Transzendenz. Zwischen ganz oder gar nicht gibt es keine „dritte Philosophie“ einer dritten Möglichkeit. Die Levinassche Philosophie begeht hier einen transzendenten Fehlschluß.⁶⁴ – Das Fehlen seiner transzendenten Identität (sein Nicht-identisch-Sein mit Transzendenz) macht auch den Schluß mit transzendtem ethischem Anspruch fragwürdig. Wie kann der Andere transzendent bedeuten, wenn er nicht identisch das ganz Andere ist.

Entweder bedeutet der Mensch alles, oder er bedeutet nichts.

⁶³ Botho Strauß, *Niemand anderes*, München 1990, 43.

⁶⁴ Walter Lesch wirft Levinas einen naturalistischen Fehlschluß vor. „Er (Levinas, A. M. H.) vermag jedoch nicht logisch zu erklären, wie sich aus dem Anblick des Antlitzes des Anderen (deskriptive Aussage) ein moralischer Appell (präskriptive Aussage) ergibt.“ (Vgl.: Walter Lesch, *Ethische Argumentation im jüdischen Kontext. Zum Verständnis von Ethik bei Emmanuel Levinas und Hans Jonas*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 38 (1991), 443–469, hier: 456).

Wenn er aber alles bedeutet, dann leuchtet mir schon sein physisches Antlitz ethisch ein. Dann weist das Gesicht keine Spur auf, ist kein Schauplatz des Anderen, sondern ist das Absolute selbst, bedeutet sich selbst, zeigt sich der Intentionalität, dem Verstehen, setzt sich dieser rationalen Gewalt aus, scheut sie nicht. Dann sagt der Leib des Menschen, sein Antlitz, die Farbe seiner Augen ethisch schon alles. In einer solchen Ethik weiß man genug, wenn man den Anderen anschaut.

Diese ethische Physiologie ist freilich dem Vorwurf des *naturalistischen Fehlschlusses* ausgesetzt, der aus dem Sein kein Soll folgern läßt. Hans Jonas hat dazu angemerkt: „Das (letztere) ist nie ernstlich geprüft worden und trifft nur auf einen Begriff von Sein zu, für den, da er schon in entsprechender Neutralisierung (als ‚wertfrei‘) konzipiert ist, die Unableitbarkeit eines Sollens eine tautologische Folge ist – deren Ausdehnung aber zu einem allgemeinen Axiom der Behauptung gleichkommt, daß kein anderer Begriff von Sein möglich sei, oder: daß der hier zugrundegelegte (letztlich von den Naturwissenschaften erborgte) bereits der wahre und ganze Begriff des Seins sei. Also spiegelt die Trennung von Sein und Sollen (...) eine bestimmte *Metaphysik wider* (...)“⁶⁵

Stimmt man Hans Jonas zu, dann kann man den naturalistischen Fehlschluß als einen erlaubten (zumindest nicht widerlegten) metaphysischen Rückschluß erachten, der es ermöglicht, das, worum es in Ethik nicht nur, aber vor allem zu gehen hat, die physische Existenz des Menschen (sein bloßes Sein), absolut zu verstehen.

Der Imperativ „Du wirst keinen Mord begehen“ wird nicht mehr über den Körper hinweg gesprochen, sondern geht von ihm selbst aus. Versteht Levinas das Antlitz als absolute Immunität gegen jegliche Gewalt und abstrahiert damit von dessen Leiblichkeit, ist bei ihm der Widerstand des Antlitzes eine transphysische Resistenz⁶⁶ (die transzendente Relativierung des Körpers, sein Nicht-alles-Bedeutend), – so spricht in einer ethischen Physiologie das Sein des Antlitzes für sich. Ethik wird physisch.

Einer physischen Ethik bleibt der Mord nicht erspart, aber sie gibt dem Mörder kein Alibi: der Mörder kann nicht darauf verweisen, daß er sich nicht gegen das unendlich Andere vergangen haben kann, wenn er doch nur den endlichen Menschen getötet hat, seine Gewalt sich doch nie gegen das Andere zu richten vermag.

In der transzendenten Differenz von Endlichkeit und Unendlichkeit gibt Levinas dem Mörder ein Alibi.

VI. Kenose

Wie aber können die endlichen Menschen das Unendliche sein, die Transzendenz selbst, wenn sie doch sterblich und unvollkommen sind? Eine Antwort scheint möglich, wenn Sterblichkeit kein transzendentes Defizit, keine Entstellung der göttlichen Identität des Menschen ist:

Wenn Gott die Endlichkeit selbst in den Stand der Transzendenz erhebt, steckt er gleichsam die Göttlichkeit mit dem Virus der Endlichkeit an. Der unendliche Gott nimmt die Endlichkeit des Menschen mit in sein göttliches Sein, damit sie alles (auch ethisch) bedeutet. Die transzendente Auszeichnung des Menschen, seines sterblichen Leibes mit Transzendenz,

⁶⁵ Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a.M. 1993, 92f.

⁶⁶ „Wenn der Widerstand gegen den Mord nicht ethisch, sondern real wäre, dann hätten wir eine Wahrnehmung, mit allem, was in der Wahrnehmung sich ins Subjektive wendet“ (Emmanuel Levinas, TuU, 286).

veräußert die Unendlichkeit Gottes, indem sie den Menschen zur Transzendenz macht. Damit hat Gott sich selbst gleich gemacht mit der Endlichkeit, sie bedeutet ihm, und deshalb auch den Menschen, schon alles. Es gibt keinen Unterschied zwischen menschlichem und göttlichem Sein und somit auch keinen Unterschied zwischen der Negation des menschlichen Körpers, des physischen Da-Seins des Antlitzes und der Negation Gottes. Der Mord trifft alles.

Im göttlichen Verzicht auf göttliche Unendlichkeit verwandelt Gott das menschliche Defizit der Endlichkeit, das menschliche Leben überhaupt in göttliches Sein. Die Kenose (*κένωσις*), der Verzicht auf die Allmacht (Anhebung der Endlichkeit zur Transzendenz als Verlust der Macht über die Zeit) durch Gott zeigt einen Gott, der sich so nahe zum Menschen bringt, daß er sich seiner eigenen Göttlichkeit entäußert, damit sich die Menschen selber als Transzendenz sehen dürfen. Durch die Kenose hebt Gott den Menschen in seinen Stand, indem er sich selbst unter sein Niveau begibt. „Irgendwie hat er, durch einen Akt unerforschlicher Weisheit oder der Liebe oder was immer das göttliche Motiv gewesen sein mag, darauf verzichtet, die Befriedigung seiner selbst durch seine eigene Macht zu garantieren, nachdem er schon durch die Schöpfung selbst darauf verzichtet hatte, alles in allem zu sein.“⁶⁷ – „Dies ist nicht ein allmächtiger Gott!“⁶⁸ (Hans Jonas).

In der Kenose bleibt Gott der Souverän seiner eigenen Selbstbeschränkung. Der Akt der Kenose geschieht zugunsten des Menschen. Gott will sich gegenüber dem Menschen nicht besser stellen, will den Menschen nicht durch die Differenz von endlich und unendlich relativieren, für ihn ist er absolut und so dürfen sich die Menschen auch untereinander sehen.

Der Versuch dieser kenotischen Idee ermöglicht eine Ethik, die den Menschen als (Un)Endlichen ernst nimmt. In ihr nivelliert Gott die transzendente Differenz zwischen sich und den Menschen. Das heißt: Wenn der Mensch auf den Anderen (Menschen) trifft, begegnen sie sich absolut und nicht relativ. Der Mensch verweist nicht auf Gott, Gott verweist in der Kenose auf den Menschen, der er selbst geworden ist. Der Mensch muß nicht unendlich werden, um göttliche Identität zu haben, er ist trotz der Kenose Gottes endlich geblieben und gerade deshalb transzendent geworden.⁶⁹

Der Kenose-Gedanke ist im Letzten eine Umkehrung der Descartesschen Idee, die mehr denkt, als sie denkt, ins Endliche. Gottes Idee von sich ist, weniger zu sein, als er ist. Und seine Idee von uns ist, das zu sein, was er ist. Damit legt er seine Idee (Logos) ins Menschliche.⁷⁰ Wenn Gott sich kenotisch ins Endliche entäußert, kann keiner dem Endlichen die Transzendenz absprechen.⁷¹

Die unendliche ethische Distanz verschwindet – das Antlitz des Anderen vor Augen.

⁶⁷ Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt a.M. 1990, 32 f.

⁶⁸ Ebd., 33. Die jüdische Stimme Hans Jonas', die hier gehört wird, versucht, ihren Gott nach Auschwitz rettend anzurufen.

⁶⁹ Selbstkritisch müßte nach dem ethischen Vergehen gefragt werden, das dann auch göttlich wäre, also genau danach, was die christologische Kenose ausschließt: die Sündhaftigkeit. Doch die Alternative (Allmacht Gottes) steckt in einer ähnlichen Aporie – der Theodizee.

⁷⁰ Wir denken an das Modell der Inkarnation Christi: ganz Mensch und ganz Gott, auch hier: es gibt keine halbe Transzendenz.

⁷¹ Dagegen setzt Emmanuel Levinas eine „Kenose“ des Menschen ins Werk. Der Mensch ist stets einer metaphysischen Heteronomie unterworfen. Er wird nicht gefragt, welches Bild der Andere von sich hat, denn er darf keines haben. So haben wir in der Begegnung mit dem Nächsten immer nur das „Bild“, das das Andere vom Anderen macht, und dem müssen wir blind folgen (denn wir können es nicht sehen).