

## Emmanuel Levinas im Spiegel der internationalen Rezeption

Josef WOHLMUTH (Bonn)

Die kritische Bestandsaufnahme und Beurteilung des philosophischen Denkens von Emmanuel Levinas ist voll im Gang und hat durch das vierbändige Werk, das ich im Folgenden besprechen möchte, monumentalen Charakter angenommen. Es entspricht sowohl dem Umfang des Werks als auch der Bedeutung dieses Philosophen, seinen 100. Geburts- und 10. Todestag dadurch zu ehren, dass die weltweite Rezeption seines Denkens durch maßgebliche Interpretationsversuche und Kritiken in ansprechender Fassung zugänglich gemacht wird. Der folgende rezensierende Einblick bezieht sich auf das folgende Werk: Emmanuel Levinas – *Critical Assessments of Leading Philosophers*. Edited by Claire Katz with Lara Trout, 4 vol., London / New York 2005.

Die hier vorgelegte Bestandsaufnahme der Rezeption in vier stattlichen Bänden präsentiert die einzelnen Beiträge in alphabetischer Reihenfolge nach den Autoren. Bereits im ersten Band erfolgt eine Auflistung der Aufsätze in der Chronologie ihrer Erscheinung (XVII–XXIV). Die insgesamt 81 Beiträge umspannen die Jahre 1967 bis 2005. Nur zwei Aufsätze aus dem Jahre 2005 von Bettina Bergo und Leonard Lawlor, beide in Band II, sind Originalbeiträge. Alle Aufsätze werden in englischer Version geboten. Beiträge aus dem deutschen Sprachraum finden sich nicht in der Sammlung. Soweit ich sehe, wird über Auswahlkriterien keine Rechenschaft abgelegt.

Die vier Bände sind thematisch geordnet und jeweils mit einer kurzen Einführung versehen. Ich gebe zunächst einen gedrängten Gesamtüberblick und konzentriere mich dann auf einige wenige ausgewählte Beispiele, die für das Verständnis des philosophischen Denkens von Emmanuel Levinas besonders einschlägig sind. Die Auswahl erfolgt durchaus nach subjektiver Einschätzung.

### 1. Gedrängter Gesamtüberblick über die Beiträge der vier Bände

Der *erste Band* trägt den Titel *Levinas, Phenomenology and His Critics*. In einer sehr gedrängten, jedoch lesenswerten Einführung werden die wichtigsten Lebensdaten und Bezugspersonen von Emmanuel Levinas vorgestellt. Es wird herausgearbeitet, dass Levinas zunächst als Philosoph der Alterität bekannt wurde. Er selbst aber habe dann (zumal im Spätwerk) auch ganz entscheidende subjekttheoretische Konsequenzen gezogen. Dies ist für das Gesamtverständnis dieses Philosophen unbedingt zur Kenntnis zu nehmen, zumal gerade im deutschen Sprachraum (und hier noch einmal vor allem in bestimmten Kreisen der Theologie) bezweifelt wird, ob Levinas als Philosoph die Wende zum Subjekt in der Philosophie der Neuzeit mitvollzogen habe. Der Band stellt dann in alphabetischer Reihenfolge 21 Autoren vor, die sich mit der Levinas'schen Phänomenologie (im weitesten Sinn des Wortes) zustimmend oder kritisch befasst haben. Darunter findet sich die englische Version des frühen Aufsatzes von Jacques Derrida, *Gewalt und Metaphysik* (I 88–173), der in seiner französischen Urfassung auf das Jahr 1967 zurückgeht. Er ist von grundsätzlicher Bedeutung und betrifft vor allem die mittlere Schaffensperiode von Emmanuel Levinas, einschließlich *Totalität und Unendlichkeit*. Dieser frühen Arbeit Derridas folgt sein zweiter, nicht weniger bekannt gewordener Aufsatz über Emmanuel Levinas („At this very moment in this work here I am“: I 174–214). Auch der bedeutende Aufsatz von Luce Irigaray, die sich mit der Phänomenologie des Eros in *Totalität*

und *Unendlichkeit* auseinandersetzt, findet sich in der Sammlung (I 227–248). Robert Bernasconi, ein intimer Kenner des Levinas'schen Werkes, ist mit mehreren Beiträgen in den Bänden präsent. Er befasst sich im ersten Band mit der Lektüre von *Totalität und Unendlichkeit* (I 32–44). Der Beitrag aus dem Jahre 1989 befindet sich bereits im Gespräch mit Derridas *Gewalt und Metaphysik*. Die Frage, ob Levinas in diesem Werk letztlich im Empirismus Zuflucht sucht, ohne einen transzendentalen Empirismus anzustreben, beschäftigt Bernasconi ähnlich wie schon Derrida. Ein zehn Jahre jüngerer Aufsatz desselben Autors befasst sich mit dem Problem des Dritten („The third party“: I 45–57). Maurice Blanchot, der auf eine 50-jährige Freundschaft mit Emmanuel Levinas zurückblicken kann, gibt eine bewegende Einführung in die Levinas'schen Grundgedanken (I 58–66). Er zeigt, dass Philosophieren bei seinem Freund das Leben selbst bedeutet. Der Versuch, das Unsagbare zur Sprache zu bringen, erwecke nicht nur den unbesiegbaren Skeptizismus, sondern führe auch zu der wichtigen zeittheoretischen Einsicht einer nicht reduzierbaren Diachronie. Blanchot bestaunt den Versuch, die absolute Transzendenz nicht in eine schlechte Unendlichkeit einzupassen und endet mit dem Hinweis auf die Widmung des zweiten Hauptwerkes, die sich auf das Gedächtnis der Opfer von Auschwitz und aller Opfer des Hasses und des Antisemitismus bezieht.

Ein kurzer Beitrag von Jean Greisch, „Ethics and ontology“ (I 215–226), plädiert dafür, die ontologische und ethische Dimension der Sprache nicht gegeneinander auszuspielen. Adriaan Peperzak gibt unter dem Thema „Levinas' Method“ (I 337–351) einen gedrängten, sehr lesenswerten Einblick in die Grundthemen des Levinas'schen Denkens, ansetzend bei der Frage, ob es sich um ein jüdisches Denken handelt, über Grundbegriffe der Phänomenologie und ihrer Auslegung bei Levinas bis zu Fragen der Ontologie, der Metaphysik und der Gottrede. Edith Wyschogrod kann in Fortsetzung ihres im dritten Band abgedruckten frühen Aufsatzes gelesen werden, wenn sie Levinas nun („From ethics to language: the imperative of the Other“ [1993]: I 402–414) in seiner Sprache vom ethischen Ansatz her behandelt. Dabei setzt sie sich auch mit Derridas *Gewalt und Metaphysik* und mit Irigarays feministischer Kritik auseinander.

Der zweite Band trägt den Titel *Levinas and the History of Philosophy*. Es sind insgesamt 18 Beiträge, die sich mit philosophiegeschichtlichen Zusammenhängen befassen. In der gedrängten Einführung wird gezeigt, dass Levinas auf so unterschiedliche Denker wie Sartre, Merleau-Ponty, Blanchot, Marion und Derrida Einfluss ausübte (3). Ein erster Blick auf die großen Namen der Philosophiegeschichte wie Hegel, Franz Rosenzweig, Spinoza, Kant, Nietzsche, Platon, Bergson und Husserl kann schlagartig bewusst machen, wie weit die philosophiegeschichtlichen Verflechtungen des Levinas'schen Denkens reichen. So werden im einzelnen – wieder in alphabetischer Reihenfolge der Autoren angeordnet – Bezüge hergestellt zu Nietzsche (S. Benso; F. Schroeder), Hegel (R. Bernasconi), Freud (S. Critchley), Marion (J. E. Drabinski), Blanchot (P. Davies), Sartre (S. Hendley), Hobbes (Ch. L. Hughes), Descartes (D. King Keenan), Bergson (L. Lawlor), Merleau-Ponty (D. M. Levin), Cohen (Z. Levy; E. Wyschogrod), Derrida (J. Llewelyn), Platon (B. Schroeder), Kant (J. P. Surber) und Kierkegaard (M. Westphal).

Für die philosophiegeschichtliche Verortung des Werkes ist somit der zweite Band eine hilfreiche Lektüre. Da Levinas in seinem Werk mit expliziten philosophiegeschichtlichen Aufweisen oder Zitaten sparsam umgeht, aber jeder Text dennoch mit den großen Themen der Tradition befasst ist (und dabei einiges als bekannt voraussetzt), ist der zweite Band so etwas wie ein nachgelieferter Quellenband der Philosophiegeschichte in Levinas'scher Lesart, die bei den Griechen beginnt und bei Rosenzweig oder Hermann Cohen endet. Dass sich Levinas zeitlebens auch mit Freud und der Psychoanalyse auseinandergesetzt hat und versuchte, die Grenzen des Bewusstseins nicht mit denen des Unbewussten gleichzusetzen, zeigt z. B. S. Critchley („The original traumatism: Levinas and psychoanalysis“: II 69–82; vgl. auch Ber-go, „Levinas's ‚ontology‘ 1935–1974“: II 26).

Der dritte Band, *Levinas and the Question of Religion*, behandelt – im weiteren Sinn – religionsphilosophische Fragen. Unter dem Titel „Levinas, Judaism and Religion: the unlikely match between philosophy and religion“ (III 1–3) erfolgt wiederum eine kurze Einführung in die Fragestellung, in der vor allem hellenistisches und jüdisches Denken als ungleiches Paar gegenübergestellt wird. Levinas ist, wie bekannt, als Philosoph kein Verächter griechischen Denkens. Er macht aber auch kein Hehl daraus – und dies geschieht in *Totalität und Unendlichkeit* vor allem mit Bezug auf Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* –, dass das hebräisch-jüdische Denken bei ihm Priorität beansprucht. Versteht man diese Gegenüberstellung nicht zu plakativ, was Levinas fern lag, sondern im Maßstab verschiedener, sich jedoch gegenseitig ergänzender Denkansätze, so stellt gerade die Religionsphilosophie eine geistige Herausforderung für das Abendland dar. In den 19 Beiträgen werden verschiedene Probleme angeschnitten, wobei auch jetzt – ähnlich wie im zweiten Band zu den Philosophen – Bezüge zu anderen religionsphilosophischen Ansätzen hergestellt werden, die Levinas inspiriert haben oder von denen er sich abzusetzen versuchte. Es sind die Autoren Gabriel Marcel (W. Desmond; R. B. Gibbs), Karl Jaspers (W. Desmond), Martin Heidegger (Th. de Boer; S. Sikka), Chaim Perelman und Franz Rosenzweig (S. Handelman), Martin Buber (Ph. N. Lawton, Jr.) und Karl Barth (G. Ward). Daneben werden klassische Fragen der Religionsphilosophie angeschnitten wie: Messianismus (C. Chalier) und Monotheismus (R. A. Cohen; J. Rolland), aber auch Beschneidung (R. A. Cohen) oder die Priorität des Ethischen vor dem Ontologischen (R. Bernasconi). Jüdische Existenz und Philosophie (A. Peperzak), Philosophie und Inspiration in Chaliers Levinasinterpretation (M. B. Smith), religiöse Sprache (E. Wyschogrod) und feministische Anfragen (L. Batnitzky; C. E. Katz) werden ebenfalls behandelt. Ein weiterer Beitrag befasst sich mit dem Verhältnis von Holocaust und Logik der Augenzeugenschaft (S. Goodhart), ein anderer mit der Beziehung der Befreiungstheologie zu Emmanuel Levinas (J. Meskin).

Für Religionsphilosophie und Theologie ist dieser dritte Band besonders einschlägig. Der in der Einführung gewählte Titel „Levinas, Judentum und Religion: das ungleiche Ringen zwischen Philosophie und Religion“ zeigt bereits an, dass Levinas zwar aus jüdischen Prämissen heraus denkt, aber dennoch Wert darauf legt, als Philosoph ernstgenommen zu werden. Dabei gibt es neben der Distanz durchaus auch Nähe zum Christentum. In besonderer Weise lässt sich solche Nähe etwa in Robert B. Gibbs' Beitrag „Substitution: Marcel and Levinas“ (III 153–166) an dem für beide Denker zentralen Begriff der „substitution“ (Stellvertretung) sehen. (Vgl. auch W. Desmond, der die Religionsphilosophien von Marcel, Jaspers und Levinas miteinander vergleicht: III 80–120.) Adriaan Peperzak weist einleitend zu seinem Beitrag „Jewish existence and philosophy“ (III 242–252) darauf hin, dass Levinas hebräische Bibel und abendländisches philosophisches Denken miteinander ins Gespräch bringen wollte. Dabei sei Levinas von Anfang seines Werkes an davon überzeugt, dass der Nazismus eine Perversion darstellt. Die Schoa bleibe nach dem Zweiten Weltkrieg in seinem Werk präsent.

Eine nicht unwichtige Ausbeute könnte natürlich auch aus dem anderen Teil des Levinas'schen Werkes bezüglich der Religionsphilosophie gemacht werden, das in den Talmudlesungen vorliegt. Dort bemüht sich Levinas, sein Judentum immer tiefer zu verstehen, wobei er sich nicht scheut, seine philosophische Sichtweise mit einzubringen. Da Levinas aber selbst Wert darauf gelegt hat, die Talmudlesungen von seinem philosophischen Werk getrennt zu veröffentlichen, ist es verständlich, dass die Beiträge des dritten Bandes darauf nicht explizit eingehen. Einen Bezug zeigen jedoch die Beiträge von Catherine Chalier, „The messianic utopia“ (III 44–58) und von Richard A. Cohen zum Problem der Beschneidung (III 72–79). Religionsphilosophische Zusammenhänge, darauf hat Levinas in der Einleitung zu *Totalität und Unendlichkeit* eigens hingewiesen, liegen besonders zu Franz Rosenzweig vor (vgl. Susan Handelman, „Facing the other. Levinas, Perelman and Rosenzweig“: III 167–189). Es wäre

hohe Zeit, dass sich die Philosophie in Deutschland einmal um eine großangelegte Analyse des Einflusses Rosenzweigs auf Levinas bemühen würde. Zur frühen Rezeption des Werkes von Emmanuel Levinas gehört vor allem auch die Philosophin Edith Wyschogrod, die schon 1972 auf das Problem der religiösen Sprache bei Levinas hingewiesen hat (vgl. III 339–365), in einem Aufsatz, der bis heute nichts an Überzeugungskraft verloren hat.

Die Befreiungstheologie hat sich bekanntlich von Levinas beeinflussen lassen, was im Beitrag von Jacob Meskin zum Ausdruck kommt (III 220–241). Für die christliche Theologie ist aufschlussreich, ob und in welchem Maße man das Offenbarungsdenken von Emmanuel Levinas mit dem Karl Barths in Verbindung setzen kann. Dass beide die Differenzen zwischen Schöpfer und Schöpfung betonen, dürfte völlig zutreffend sein. Graham Ward arbeitet die entsprechenden Beziehungen in ausführlichen Analysen heraus (III 316–338). Es ist jedoch immer mit zu bedenken, dass Levinas in *Gott und die Philosophie* selbst gegen die Dialektische Theologie eingewendet hat, sie halte noch am philosophischen Begriff der Entbergung fest (und denke Offenbarung somit nicht radikal genug).

Die 23 Beiträge im *vierten Band* sind unter dem Titel *Beyond Levinas* versammelt. Davon stehen die letzten drei Beiträge als Nachrufe alphabetisch außer der Reihenfolge. Die kurze Einleitung nennt stichpunktartig die Themen, die zur Auseinandersetzung und zum Weiterdenken drängen: Feminismus (als Präzisierung der Frage nach der Anderheit), Politik und Kunst. Ein grundlegender Artikel von Robert Bernasconi „Who is my neighbor? Who is the other?“ (IV 5–30) eröffnet den Band. Er setzt sich das Ziel, Levinas gewissermaßen über ihn selbst hinaus zu interpretieren, ohne sich zu sehr an seine Diktion zu halten. Wer ist mein Nachbar? Wie generös ist die westliche Welt wirklich? Wie eng gehören Judentum und Christentum zusammen? Wie können kulturelle Differenzen überwunden werden? Angesichts der Überbetonung des Guten in seiner Philosophie stellt sich bei Levinas dennoch die Frage nach dem Problem des Bösen. J. Bloechl wendet sich diesem Problem bei Levinas zu (IV 31–48). Auch der Verhältnisbestimmung des moralisch Bösen zur Verantwortung des Menschen wird nachgegangen (R. Burggraeve: IV 49–66). Eine Reihe von Beiträgen wendet sich der politischen Philosophie und ihren Defiziten bei Levinas zu. Die Titel: „Hyperbolic justice“ (J. D. Caputo: IV 67–84) und „Levinas’s political judgement“ (H. Caygill: IV 85–100) lassen ahnen, dass das Politische bei Levinas durchaus nicht randständig ist, aber auch verschiedene Fragen aufwirft. Ferner werden – in intensiver Auseinandersetzung mit Derrida – ethische Beziehung und Recht mit dem Poststrukturalismus konfrontiert (D. Cornell: IV 136–175). J. Drabinski geht der Frage nach, ob man bei Levinas von einer ethischen Politik sprechen kann (IV 188–212). Unter dem Titel „Nameless memory“ setzt sich J. Hatley mit Fragen der Gewalterfahrung und des Leidens (für das es keinen rationalen Grund gibt und das deshalb die Theodizeefrage aufwirft) auseinander und fragt von daher nach Gerechtigkeit im politischen Gedächtnis (IV 213–234). In einem grundlegenden Artikel gibt A. Herzog eine Antwort auf die Frage, wie nach Levinas der (politische) Liberalismus einzuschätzen ist, wenn Demokratie nicht nur als System des Rechtsausgleichs, sondern als Sorge für die Abwesenden und selbst noch die Toten verstanden werden kann (IV 235–258). Schließlich stellt D. Perpich dar, wie sich Levinas von Derrida bezüglich des Verständnisses des Politischen unterscheidet (IV 325–342).

Die feministischen Anfragen an Emmanuel Levinas spielen im vierten Band eine große Rolle. Tina Chanter behandelt die ontologische Differenz und die Geschlechterdifferenz in Bezug auf das Zeitverständnis (IV 101–135). Das Verständnis des Weiblichen bearbeitet C. E. Katz. R. J. Sheffler Manning untersucht das Levinas’sche Schrifttum nach der Frage, ob es bei Levinas ein gewaltloses Denken der Anderheit gibt (IV 296–306). S. Sandford („Writing as a man“: IV 369–387) und C. R. Vasey („Faceless women and serious others“: IV 388–399) tragen weitere Anfragen und Einwände aus feministischer Sicht vor. Im Kontrast zu den feministischen Erwartungen steht bei Levinas die auffällige Betonung der Vaterschaft in *Die Zeit*

und der Andere und *Totalität und Unendlichkeit*. Was bedeutet es, wenn es zwischen Vaterschaft und Ethik bei Levinas einen so engen Zusammenhang gibt? (K. Oliver: IV 307–324) Katz weiß in ihrem Beitrag „Reinhabiting the house of Ruth: exceeding the limits of the feminine in Levinas“ (IV 259–282) um die Kritik Irigarays (vgl. I 227–248), wonach mit der Eliminierung dieses Aspekts das ganze Werk des Philosophen brüchig erschiene. Wichtig ist für Katz der talmudische Satz: „Des Mannes Haus ist seine Frau.“ In der Gestalt von Ruth erhält die Gastfreundschaft Gestalt und wird die Frau zum Inbegriff der ethischen Beziehung. Ich würde mit Susanne Sandherr aber noch einen Schritt weitergehen: In *Jenseits des Seins* erhält durch die Betonung „der Andere im Selben“ das menschliche Subjekt überhaupt „weibliche“ Züge.<sup>1</sup> Es versteht sich, dass in der Rezeption des Levinas'schen Werkes das Thema ‚Vaterschaft‘ nicht weniger zur Debatte steht als die feministischen Anfragen (vgl. K. Oliver, „Fatherhood and the promise of ethics“: IV 307–324).

Auch die Reichweite des Levinas'schen Humanismus wird kritisch befragt. Spricht Levinas nur dem Menschen ein Gesicht zu oder auch der Natur und selbst den Tieren? (C. Diehm: IV 176–187; J. Llewelyn: IV 283–295.) Der einzige Beitrag zum Kunstverständnis von Emmanuel Levinas stammt von Jill Robbins und trägt den Titel „Aesthetic totality and ethical infinity: Levinas on art“. Der allzu gedrängte und leider einzige Aufsatz zu ästhetischen Fragen plädiert dafür, dass Kunst und ethische Sprache bei aller von Levinas geäußerten Skepsis gegenüber der (bildenden) Kunst dennoch zusammen gehören (IV 356–368). Unter dem Titel „Repeating the parricide“ (Wiederholung des Vatemords) behandelt J. Protevi das Problem, ob es einen Schluss der Debatte gibt und bezieht diese Frage auf die Seinsfrage, die seit Parmenides aufgeworfen ist, von dem sich Levinas unterscheiden wollte (IV 343–355). Ferner wird gefragt, wie Levinas zur Kunst steht und wie er sie versteht (J. Robbins: IV 356–368).

Es zeigt sich, dass neben der feministischen vor allem die politische Dimension des Levinas'schen Denkens immer mehr entdeckt und in ihren Grenzen zugleich kritisiert wird. Immerhin hat Levinas ja keine ausgearbeitete politische Philosophie vorgelegt, wenngleich sie in keinem der Werke fehlt. Es wird nicht verwundern, dass die Herausgeberin des Gesamtwerkes sich den feministischen Fragen mehr verpflichtet weiß als den politischen und ästhetischen. Letztere hätten größere Aufmerksamkeit verdient.

Die drei Beiträge zum Tode von Emmanuel Levinas von Tina Chanter (Levinas's Legacy), Jacques Derrida (Adieu) und Paul Ricœur (*In memoriam Emmanuel Levinas*) beschließen den Band in eindrücklicher Weise. Chanter besinnt sich auf Levinas' Erbe („Traumatic response – Levinas's legacy“: IV 400–413) und bezieht sich vor allem auf die letzte akademische Vorlesung von Emmanuel Levinas, die unter dem Titel *Dieu, la Mort et le Temps* (1993) veröffentlicht wurde und noch einmal deutliche Akzente bezüglich des Todesverständnisses im Unterschied zu Heidegger u. a. setzt. Derridas Trauerrede unter dem Titel „Adieu“ (IV 414–426) ist ein einzigartiges Zeugnis der Freundschaft und der geistigen Nähe beider Philosophen. Dabei fällt auf, dass Derrida gerade *Totalität und Unendlichkeit* in seiner innovativen Bedeutung so stark hervorhebt, war doch dieses Werk Anlass zu seiner ersten großen Auseinandersetzung mit Emmanuel Levinas in *Gewalt und Metaphysik*. Auch Paul Ricœur (IV 427–430) bezieht sich fast ausschließlich auf die Bedeutung der Philosophie des Todes bei Emmanuel Levinas. Dennoch sei Levinas nicht der Denker der Angst gewesen, sondern der Verantwortung.

<sup>1</sup> Vgl. Sandherr (1995); vgl. auch den Beitrag von Katz „From eros to maternity: love, death, and ‚the feminine‘ in the philosophy of Emmanuel Levinas“: III 190–211.

## 2. Besprechung weniger exemplarisch ausgewählter Positionen

Geht man der sehr hilfreichen Tafel in der chronologischen Reihenfolge der Erstveröffentlichung im ersten Band nach, stößt man auf Derridas Aufsatz von 1967, der schon länger auch in deutscher Übersetzung vorliegt: *Gewalt und Metaphysik*.<sup>2</sup> Wenn Derrida damit ansetzt, dass das Denken von Emmanuel Levinas zum Erzittern führe, so spart er doch nicht an grundlegender Kritik, die sich vor allem an *Totalität und Unendlichkeit* entzündet und die Levinas in seinem zweiten Hauptwerk *Jenseits des Seins* in vieler Hinsicht beherzigt hat. Wenn Levinas der Ontologie vorwirft, eine Philosophie der Gewalt zu sein, so fragt Derrida zurück, ob die absolute Priorität des Anderen nicht wieder Gewalt bedeute. Am Schluss stellt Derrida die Frage, ob wir *logisch* primär Juden oder Griechen seien. Von einer versöhnlichen Antwort hänge nicht zuletzt der Friede ab. Mit diesem frühen Artikel aus Derridas Feder setzen sich erfreulicherweise mehrere Autoren in den vier Bänden immer wieder auseinander.

Vergleicht man diesen frühen Aufsatz Derridas mit seinem Nachruf *Adieu*, dann ist man erstaunt, wie nahe er sich im Jahre 1995, dem Todesjahr von Emmanuel Levinas, bei dessen Denken wusste. Dies beruht wohl auf der Tatsache, dass sich Levinas mit den Anfragen Derridas auseinander gesetzt hat und somit von *Jenseits des Seins* her betrachtet auch das erste Hauptwerk in besserem Licht erscheint. Es ist ein großer Gewinn, dass nun – wenigstens in englischer Version – dem ersten großen Beitrag Derridas ein weiterer aus dem Jahre 1980 folgt: „At this very moment in this work here I am“ (I 174–214<sup>3</sup>). Unter der Inspiration eines Satzfragmentes von Levinas, das lautet: „Er wird verpflichtet haben“, geht Derrida dem Verpflichtungscharakter des Geschriebenen nach und zeigt, dass selbst die Lektüre noch unter dem performativen Anspruch der Geschriebenen steht.

Zu den Gesprächspartnern von Emmanuel Levinas durch lange Jahre hindurch gehört auch der Religionsphilosoph Stéphane Mosès, dessen Werk in Deutschland nicht unbekannt ist. Er setzt sich in seinem Beitrag aus dem Jahre 1998 mit dem Levinas'schen Ansatz auseinander. („Emmanuel Levinas: Ethics as primary meaning“: I 326–336) Seine Analyse geht vom Frühwerk zum Spätwerk, wobei Mosès als Kenner Rosenzweigs wie berufen ist, auf dessen Einfluss in *Totalität und Unendlichkeit* hinzuweisen. Er stellt auch – in Absetzung von Martin Buber – die asymmetrische Struktur der Begegnung bei Levinas heraus. Mosès konzentriert sich zunächst vor allem auf das erste Hauptwerk und verweist erst gegen Ende seiner Ausführungen auf die Verwendung des Wortes ‚Spur‘ im Spätwerk von Emmanuel Levinas. ‚Spur‘ wird zum Schlüsselwort, mit dessen Hilfe Levinas die Begegnung mit dem Anderen engstens mit der Gottesfrage verbindet. Der Verweis auf Ex 33 ist einer der eindrücklichsten biblischen Rückbezüge, die Levinas vorgenommen hat, um die Gottesrede im Unvor-denklichen, Anarchischen zu platzieren. Mosès ist es auch, der am Schluss darauf verweist, wie sehr die Asymmetrie auch im menschlichen Gottesverhältnis durchgehalten wird. Der Mensch soll Gott lieben, ohne von ihm reziproke Vergeltung zu erwarten. Dies betone die jüdische Religion. Indem wir Gott, der im Antlitz des anderen erscheint, erkennen, geschehe der wahre Protest gegen Auschwitz; denn dass der Andere für mich Bedeutung hat, ist Levinas zufolge „das Wunder der Wunder“ (I 335<sup>4</sup>).

Jean-François Lyotard, ein weiterer kritischer Gesprächspartner von Emmanuel Levinas, befasst sich in seinem Beitrag aus dem Jahre 1980 mit der „Logik bei Levinas“ (vgl. I 278–311). Lyotard wendet sich den verschiedenen Diskursarten zu und zeigt die engen Verbindungslinien Levinas' mit Kants *Kritik der praktischen Vernunft* auf. Lyotard kommt zu der

<sup>2</sup> Derrida (1976).

<sup>3</sup> Deutsche Übersetzung: Derrida (1990).

<sup>4</sup> Zitiert aus: Levinas (1987b), 34.

These, dass sich Levinas dem kategorischen Imperativ Kants nur in seinem ersten Teil verpflichtet wisse, jedoch das „Handle!“ nicht von der Universalisierbarkeit abhängig machen wolle. So bleibe die reine Verpflichtung oder das „Gehorche!“ übrig und somit ein Handeln, ehe das Verstehen einsetzt, ein Handeln jenseits des Verstehens. Mir scheint jedoch, dass bei aller Präzision, mit der Lyotard die Kantische Argumentation vorträgt, die Levinas'sche Position recht verkürzt wird, wenn das Du der Begegnung beinahe empirische Züge erhält (vgl. I 303 ff.). Dass sich Levinas zeitlebens von Kant her verstehen wollte, hat er in einem Gespräch in Paris im Jahre 1992 ausdrücklich noch einmal bestätigt. Wogegen sich Levinas aber stets gewehrt hat, ist tatsächlich die Begründung der Ethik vom Allgemeinen her. Dies stellt auch Lyotard heraus, wenn er schreibt: „According to Levinas, ‚it‘ is not obligatory because ‚it‘ is universal; ‚it‘ is simply obligatory.“ (I 307) Ob daraus schon gefolgert werden kann, dass Levinas so etwas wie eine „Metapräskription der Alterität“ von der logischen Figur „*That / Thou / shalt never be / I / !*“ (I 303) geleitet habe, sei dahingestellt. Die These, die Levinas am Ende von *Jenseits des Seins* vertritt, dass Heteronomie und Autonomie nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen, scheint mir nur unter der Voraussetzung möglich zu sein, dass Levinas mit Blanchot (vgl. I 64) das Theorem „Transzendenz in der Immanenz“ teilt. Jere Paul Surber, der sich ebenfalls mit der Levinas'schen Kantrezeption befasst (II 296–324), kommt zu dem Ergebnis, dass man manche von Kant aufgeworfenen Probleme von Levinas her neu beleuchten könne, aber auch manches, was bei Levinas überbetont vorgetragen werde, umgekehrt von Kant her besser zu verstehen sei. Im Übrigen sei sich Levinas bewusst gewesen, dass klassische Fragen der philosophischen Tradition „post-modern“ immer noch weiter vertieft werden können (II 320).

Jean-Luc Marion, einer der jüngeren philosophischen Gesprächspartner von Emmanuel Levinas, der an vielen Stellen seines Werkes kein Hehl daraus macht, wie sehr er von Levinas gelernt hat, wird mit einem relativ kurzen, deshalb jedoch nicht weniger grundlegenden Artikel in den ersten Band aufgenommen (I 312–325). Der Beitrag stammt aus dem Jahre 1998 und somit aus der Zeit seines größeren Werks *Étant donné* (Paris 1997). Die folgende Analyse ist bewusst etwas ausführlicher, weil ich an Marions Ausführungen exemplarisch ein Grundproblem des Levinas'schen Ansatzes behandeln kann, dessen Überzeugungskraft für die weitere Rezeption beider Philosophen von Bedeutung sein könnte.

Mit Bezug auf sein Buch *L'idole et la distance* aus dem Jahre 1977 stellt Marion die Frage, ob Heideggers ontologische Differenz zwischen Sein und Seiendem durch die Levinas'sche Differenz zwischen Sein und Anderem ersetzt werde. Darauf habe Levinas schon 1977 geantwortet und betont, dass es ihm nicht nur um eine Umkehrung der Heidegger'schen Termini, mit denen er die ontologische Differenz beschreibt, gehe, sondern vielmehr um die „Öffnung auf eine Ethik, die älter ist als die Ontologie“, in der „Bedeutungen aus dem Bereich jenseits der ontologischen Differenz“ zur Geltung gebracht werden.<sup>5</sup> Letztlich stehe die Fragen nach dem Unendlichen zur Debatte. Dadurch sei bei Levinas der philosophische Weg von *Totalität und Unendlichkeit* zu *Jenseits des Seins* umschrieben. Marion zeigt weiter, dass Levinas sehr viel öfter von der Zweideutigkeit von Sein und Seiendem spricht als von der ontologischen Differenz, weil letztere ihm nur noch als Ausgangspunkt diene, nicht mehr aber als Ziel. Schließlich sei sie ganz verschwunden und eine neue Differenz trete an deren Stelle: die ethische Differenz, eine Differenz zweiten Grades, die auf der Unterscheidung zwischen Sagen und Gesagtem und letztlich auf der Priorität des *désir* gegenüber dem Erkenntnisvermögen beruht. „Sagen“ bedeutet Levinas zufolge reine Zeichengabe, reinen Aus-druck des Sich, ein „Sich-zum-Zeichen-machen“ für den Anderen.<sup>6</sup> Ohne Sagen würde das Gesagte in

<sup>5</sup> Vgl. Levinas (1997), 14.

<sup>6</sup> Vgl. Levinas (1992), 144.

der Leere der Indifferenz verklingen. Deshalb folgert Marion daraus: „Only non-indifference to the Other can avoid indifference to the ontological difference; but, at the same time, this non-indifference marks its anteriority to the ontological difference and, consequently, abolishes it again in indifference.“ (I 317) Damit ist auch der Titel des Aufsatzes „A note concerning the ontological indifference“ erreicht.

Die Rede von der Nicht-Indifferenz impliziert bei Levinas im Verständnis Marions drei Innovationen der phänomenologischen Methode: 1. Der Parallelismus zwischen Noesis und Noema, Intention und Erfüllung, erleidet eine Ausnahme; 2. Die intentionale Struktur verliert ihre Priorität; 3. Das Sagen verlangt neben der objektiven Evidenz die Aufrichtigkeit des Ich (vgl. I 317 f.) Daraus folgt, dass die phänomenologische Reduktion vom Gesagten zum Sagen verläuft und mit dem Sagen letztlich auf die Verantwortung. So wird das Ich verantwortlich für alles und alle. Dies hat Marion zufolge zwar deutliche Bezüge zu Texten der beiden Testamente, werfe aber doch ein grundlegendes Problem auf: Die Umkehrung des Ich zum Sich beruhe bei Levinas auf dem Sagen und somit auf der Verantwortung für die Anderheit. An dieser Stelle drängt sich für Marion die Frage auf, ob das Ich in seiner – auch bei Heidegger eingeräumten – Faktizität und Geworfenheit von Levinas überhaupt noch in das *Hier-bin-ich* (hebr. *hinnen*, frz. *me voici*) transformiert werden müsse. Hier tue sich eine unüberwindbare Aporie auf. Zunächst weise das Ich im Akkusativ (= das Sich) bei Levinas drei Charakteristika auf: Es sei *erstens* ein Name, der vom Anderen her empfangen wird, so dass sich das Selbst bereits im Akkusativ vorfindet, ehe das Ich begonnen hat. Daraus ergebe sich *zweitens* das ursprüngliche Schuldigsein, das sich bis zur Geiselschaft, ja bis zur Verantwortung für den Verfolger steigert. Das Subjekt sei somit *drittens* aus dem Sein vertrieben, befinde sich außerhalb des Seins. Marion bemerkt noch, dass auch das *Dasein* im Heidegger'schen Sinn bereits aus dem Zentrum geworfen sei, ehe es sich überhaupt im Zentrum erfahren habe. Somit stehe das eigene Sein oder das Sein überhaupt schon in Frage. Deshalb sei weder das Heidegger'sche *Dasein* noch das Levinas'sche Sich am eigenen Ich interessiert. Beide übergeben sich, freiwillig oder gezwungen, dem Anderen, verlieren ihren Status als Nominativ und werden in den Akkusativ oder Dativ gesetzt. Umgekehrt finde die Levinas'sche Unersetzlichkeit des *Hier-bin-ich* bereits in der *Jemeinigkeit* des Heidegger'schen *Daseins* ihr Echo. Wenn also nach Ansicht beider Philosophen das Ich aus dem Zentrum vertrieben ist, tue sich die Kluft zwischen beiden umso klarer auf. Marion schreibt: „[F]or, if *Dasein* is exposed to Being, *here I am* is exposed to the Other; inversely, *Dasein* neglects the ordinary access to the Other, while *here I am* accomplishes this access by passing outside Being.“ (I 322)

Die Vergleichbarkeit beider Positionen zeigt Marion zufolge somit eine umso größere hintergründige Unvergleichbarkeit. Nach Marion hängt die Überwindung der ontologischen Differenz nicht so sehr an der einfachen Ersetzung des Nominativs durch den Akkusativ, sondern an der dezidiert ethischen, nicht-ontologischen Interpretation der ursprünglichen Dezentriertheit des Ichs. Daraus ergibt sich die Frage, wie das privilegierte *Hier-bin-ich* oder das *Dasein* interpretiert werden kann, um das Erscheinen des Antlitzes des Anderen *vor* das Ereignis des Seins setzen zu können. Dies hänge bei Levinas aber mit der radikalen Subjektbestimmung des *Hier-bin-ich* als *Geisel* zusammen. Es heiße bei Levinas: „Dieses Buch interpretiert das *Subjekt* als *Geisel* und die Subjektivität des Subjekts als Stellvertretung, die mit dem *Sein* [essence] des Seins – und des Seienden – bricht.“ (vgl. I 322<sup>7</sup>) Levinas unterstelle dem Heidegger'schen *Dasein* als vorlaufender Entschlossenheit, dass es alles, was geschieht, letztlich in der Hand habe. Das *Hier-bin-ich* hingegen sei dem Anderen ausgesetzt, ohne es gewollt zu haben. Ob dieses Ausgesetztsein dem Subjekt Schmerz oder Freude bringt, hängt Marion zufolge bei Levinas vom Anderen ab und das Ich ist dafür nicht verantwortlich. Wenn

<sup>7</sup> Zitiert aus: Levinas (1992), 393.



aber das Subjekt selbst nicht entscheiden könne, sei es in gleicher Weise immer unschuldig oder immer schuldig. Daraus folge bei Levinas: „Ethics begins when the freedom to decide ceases and when the irrevocable precedes me.“ (I 322) Woher aber, so fragt Marion, kommt die Stimme, die das Unwiderrufliche sagt? Was hört jener, der sagt *Hier-bin-ich?* Worauf hört Israel? Darauf kann es nach Marion – und damit stellt er nun seine eigene Sichtweise Levinas kritisch gegenüber – nur folgende Antwort geben: Ehe man diese oder jene Stimme hört, muss die Geisel in der Lage sein zu hören. So muss es grundlegend bestimmt werden als ein (wenigstens in gewisser Weise) Seiendes, das hören kann oder das dem Hören ausgesetzt ist. Was Marion in *Étant donné* breiter entfaltet<sup>8</sup>, wird hier als These vorgetragen: Der dialogischen Situation voraus liegt das Angerufensein des „interloqué“, von dem in *Étant donné* gesagt wird: „[...] interloqué, c'est-à-dire appelé, voire agressé en tant que l' 'à qui' d'une parole adressée“<sup>9</sup>. Vom Angesprochenen aber gilt nun Marion zufolge: „The interloqué alone can hear a call and knows that he must.“ (I 323) Vor allem Anspruch des Seins müsse man einen Anspruch allgemein zulassen und ertragen. So folgert Marion, dass die Überwindung der ontologischen Differenz nicht so sehr an der Relativierung der beiden Begriffe Sein und Seiendes hängt, sondern an der phänomenologischen Reduktion, falls sie konsequent durchgeführt wird. Die Reduktion auf eine letzte Gegebenheit, das Sagen, stößt auf den beanspruchenden Ruf. So kommt Marion zu dem Schluss: „To admit that a claim can make a hostage of me, that is what, in general, would transgress the ontological difference. But it would establish the last difference: to surrender oneself to the claim, or not.“ (ebd.)

Man kann sich fragen, ob Marion mit seinen Analysen Levinas in jeder Hinsicht gerecht wird. Wenn in dem zitierten Vorwort Levinas davon spricht, dass die Erkenntnis vom Begehren des Unendlichen hervorgerufen oder hervorgebracht wird, ist ihm meines Erachtens ebenfalls klar, dass der Ruf eine Priorität erhält und der dialogischen Situation vorausgeht. Anders könnte man sich nicht vorstellen, dass Levinas für die Priorität der hebräischen Tora vor der Logik des Griechischen, d. h. für die Priorität des göttlichen Anrufes vor der der Logik der Sprache plädiert und von der Offenbarung sagt, sie geschehe durch denjenigen, der sie empfängt<sup>10</sup>. Auch unterschätzt Marion die Bedeutung, welche Begriffe wie „passives Bewusstsein“ und „Diachronie“ erhalten haben. Allerdings steht Marion selbst vor dem Problem, die Vorgegebenheit des Rufes aus nicht-zeitlicher Differenz zu verstehen, wenn er andererseits schreibt: „L'appel précède le répons, qui ne cesse d'avouer et de combler son retard en multipliant ses réponses, dont la succession ouvre rien de moins qu'une historicité propre à l'adonné: l'histoire de l'adonné tient à la somme des réponses, qui le rapprochent et l'éloignent à la fois de l'appel.“<sup>11</sup>

Während sich Marion auf den Einschnitt bezieht, den Levinas in seiner eigenen Entwicklung zwischen *Totalität und Unendlichkeit* und *Jenseits des Seins* ansetzt, gibt Bettina Bergo in ihrem hier erstmals veröffentlichten Beitrag zur Ontologie von Emmanuel Levinas von 1935 bis 1974 (II 25–48) einen Einblick, der *Totalität und Unendlichkeit* ausspart. Dabei verweist sie wiederholt auf den großen Einfluss, den Maurice Pradines als Lehrer auf Levinas ausgeübt hat. Dessen Philosophie der Sinnlichkeit sei im letzten Hauptwerk bei Levinas noch einmal besonders greifbar geworden. Auch hebt sie hervor, dass Heideggers Theorem von der Verbalität des Verbs bei Levinas aufgegriffen und mit Husserls Phänomenologie des Zeitbewusstseins konfrontiert wird. Bergo interpretiert den späten Levinas vom frühen her und das macht ihre Analysen besonders lesenswert. Da sie einer ethischen Transposition von Heideg-

<sup>8</sup> Vgl. Marion (1997), insbes. 369–372.

<sup>9</sup> Ebd., 371.

<sup>10</sup> Vgl. Levinas (1992), 341.

<sup>11</sup> Marion (1997), 407 – Hervorh. J. W.

gers früher Fassung der ontologischen Differenz zurückhaltend gegenübersteht, wäre ein Gespräch mit Marions These interessant gewesen. Auffällig ist jedoch, dass sich auch Bergo im Blick auf das Seinsverständnis vor eine Wahl gestellt sieht: Entweder erklärt die Fragilität und unbegründbare Qualität der Verantwortung bei Levinas eher die Tragik als die Neutralität des Seins oder dieselbe Fragilität begründet das Wunder der menschlichen Begegnung. Wäre Letzteres der Fall, würde Hoffnung aufleuchten. Aber das Adverb ‚anders als‘, das bei Levinas im Spätwerk auf die Verantwortung verweist, kann weder das Sein retten noch ihm eschatologische Bedeutung beimessen. Das *autrement* steht für eine Wette, die auf die eben beschriebene Wahl zielt. Die Konfrontation mit dem frühen Denken des Philosophen zeigt, dass sich bei Levinas jedenfalls durchhält, was er im Spätwerk mit dem Ausdruck „Skeptizismus und Vernunft“ verbunden hat: die „periodische Wiederkehr des Skeptizismus und seiner Widerlegung“. Auch Religion dient nicht der „Enthüllung eines Anfangs oder ersten Grundes“<sup>12</sup>. Daher stammt auch die Skepsis, die Levinas wiederholt gegen die Logik der *Theologie* geäußert hat. Wo immer er deshalb in philosophischem Kontext von Gott spricht, kann dies nicht im Sinn einer Onto-Theologie verstanden werden. An diesem Punkt treffen sich die beiden Interpretationen von Bergo und Marion noch einmal.

Schließlich möchte ich noch kurz auf die zweite Erstveröffentlichung in den vier Bänden hinweisen, die sich hier im zweiten Band findet. Sie stammt von Leonard Lawlor und trägt den Titel „God and concept“. Der Untertitel verrät, dass es sich um den Einfluss von Bergson auf Levinas handelt (II 175–194). Sie ist insofern höchst spannend, weil der Autor Bergson als Mystiker vorstellt, der sich an der französischen und spanischen Mystik orientiert. Diese Mystik treffe sich mit Levinas darin, dass sie in ihrer höchsten Stufe über alle Erkenntnis hinausdrängt und zum Handeln in Liebe befähigt. Die Kritik der phänomenologischen Repräsentationstheorie führe zu einem Denken, das die Gegenwart sprengt und das Denken auf das hin öffnet, was es nicht erfassen kann. Lawlor kommt zu dem Ergebnis: „In the option for thinking about thinking that we were able to bring into view, thinking consists in an emotion, love, and extends beyond the thought of God (*penser à Dieu*) into action, into charity. This thinking is a religious thinking that always accomplishes itself ethically.“ (II 190)

Hier schließt sich vielleicht ein wichtiger Kreis, der mit der Selbsteinschätzung des Weges zusammenhängt, den Levinas von *Totalität und Unendlichkeit* zu *Jenseits des Seins* gegangen ist. Dabei teilte er dem Verlangen nach dem Unendlichen den Stellenwert zu, der das menschliche Bewusstsein einerseits in die Schranken der Faktizität und Endlichkeit verwies, es andererseits jedoch zum Ort einer rational nicht mehr begründbaren Agape machte. Der Inbegriff des Menschlichen ist für Levinas die Liebe ohne Eros.

### 3. Abschließende Würdigung des Werkes

Zunächst ist der Herausgeberin dieses vierbändigen Werkes großer Dank und höchste Anerkennung zu zollen. Was bisher nur verstreut auffindbar war, ist nun in kompakter Form greifbar. Die Anordnung der vier Bände nach schwerpunktmäßigen Themen erweist sich als sehr hilfreich. Weniger hilfreich erscheint mir die alphabetische Reihung der Beiträge nach den Autoren. Die Aufsätze hätten sich innerhalb der Bände gut auch nach sachlichen Gesichtspunkten anordnen lassen. Man hätte auch die Reihung nach der zeitlichen Abfolge der Erscheinung vornehmen können. Je mehr ich mich mit den vorliegenden Texten in den einzelnen Bänden befasste, umso klarer wurde mir auch, dass die thematische Fokussierung der vier Bände nicht in jeder Hinsicht durchgehalten wurde. Mancher Beitrag hätte fast beliebig

<sup>12</sup> Levinas (1992), 358; 363; 365.

auch in einem jeweils anderen Band stehen können. Gleichwohl zeichnet sich die Aufsatzsammlung dadurch aus, dass nun die Levinasrezeption im französischen und englischen Sprachraum sehr eingehend dokumentiert ist und die weitere internationale Levinasrezeption – auch im deutschen Sprachraum – erleichtert wird.

Ein technisches Problem will ich nicht verschweigen. Bei einem wissenschaftlichen Werk dieser Dimension erschien mir die Anordnung der Fußnoten als Endnoten höchst leserfeindlich. Dadurch verliert, zumal wer mit dem Werk von Emmanuel Levinas erst vertraut gemacht und in die Sekundärliteratur eingeführt werden soll, allzu leicht den Überblick.

Ich beende meinen Einblick in die Fülle der Anregungen, die von den Beiträgen der vier Bände ausgehen, im Bewusstsein, dass ich den 81 Autorinnen und Autoren nicht gerecht werden konnte. Zu tiefgreifend ist der Ansatz des Levinas'schen Denkens, als dass ihm seine Brisanz durch einen Einblick in die bisherige Rezeption, die sich der Radikalität und Vielseitigkeit dieses Denkens stellt, abgewonnen werden könnte. Vielleicht konnte aber wenigstens gezeigt werden, dass die internationale Rezeption des Levinas'schen Werkes voll im Gang ist. Zum Abschluss dürfte sie noch keineswegs gekommen sein. Mit dem wachsenden Verständnis dieses Denkansatzes wird wohl auch das kritische Urteil geschärft werden, das sich in den vorgelegten Beiträgen bereits deutlich anzeigt. Die hier gesammelten Aufsätze werden dazu beitragen, die Levinasrezeption auch in Deutschland voranzutreiben. Ich wünschte mir aber auch, dass die seit Jahren erfolgte Levinasrezeption im deutschen Sprachraum international besser zur Kenntnis genommen würde.

Im übrigen könnten die vorgelegten Aufsätze den Verdacht gegenüber der christlichen Theologie verkleinern, der besagt, sie stürze sich auf Levinas nur, weil er sich nicht scheut, den Namen Gottes in den Mund zu nehmen. Nach meiner Überzeugung wird die weitere Beschäftigung mit dem großen Werk von Emmanuel Levinas auf jüdischer *und* christlicher Seite zeigen, dass für *beide* Weisen der Rezeption die Herausforderungen erst noch bevorstehen. Der jüdisch-christliche Dialog wird dann allerdings auf eine solide philosophische Basis verwiesen.

#### LITERATURVERZEICHNIS

##### 1. Zitierte Werke von Emmanuel Levinas in deutscher Übersetzung:

- Levinas, E. (1987a), *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Aus dem Franz. von W. N. Krewani, Freiburg / München.
- (1987b), „Antlitz und erste Gewalt. Ein Gespräch über Phänomenologie und Ethik“, in: *Spuren in Kunst und Gesellschaft* 20, 29–34.
- (1992), *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Aus dem Franz. von Th. Wiemer, Freiburg / München.
- (1997), *Vom Sein zum Seienden*. Aus dem Franz. von A. M. und W. N. Krewani, Freiburg / München.
- (2005), *Ausweg aus dem Sein*. Franz. – Deutsch, Hamburg.
- (2006), *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*. Aus dem Franz. von A. Letzkus, Freiburg / München.

##### 2. Zitierte Werke von Jacques Derrida zu E. Levinas in deutscher Version:

- Derrida, J. (1976), „Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas“, in: Ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M., 121–235.
- (1990), „Eben in diesem Moment in diesem Werk findest du mich. Aus dem Franz. von E. Weber“, in: M. Mayer / M. Hentschel (Hgg.), *Lévinas* (= Parabel. Schriftenreihe des Evangelischen Studienwerks Vilbigst 12), Gießen, 42–83.
- (1999), *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas*. Aus dem Franz. von R. Werner, München / Wien.

3. Weitere Literatur:

- Marion, J.-L. (1977), *L'idole et la distance. Cinq études*. Paris.  
– (1997), *Étant donné. Essay d'une phénoménologie de la donation*, Paris.  
Marion, J.-L. / Wohlmuth, J. (2000), *Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie*, Bonn.  
Sandherr, S. (1995), „Die Verweiblichung des Subjekts“, in: *Orientierung* 59, 133–136.  
– (1998), *Die heimliche Geburt des Subjekts*, Stuttgart.  
Wohlmuth, J. (Hg.) (1998/2 1999), *Emmanuel Levinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie*, Paderborn u. a.