

IV. DUSSEL UND LEVINAS

Dussels Denken ist in seinen Grundzügen nicht originell. Es versteht sich nur als eine lateinamerikanische Relecture des Werkes von *Emmanuel Levinas* (1906-1995), genauer gesagt, seines ersten Hauptwerkes *Totalité et Infini* (deutsch: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg/München 1987). In diesem Kapitel soll darum versucht werden, Dussels Denken in dasjenige von Levinas einzuordnen. Um Levinas' Denken richtig zu verstehen, müssen wir seinen biographischen Hintergrund kennen. Levinas war Jude. 1906 in Litauen geboren, emigrierte er 1923 nach Frankreich. Er nahm in Straßburg das Philosophiestudium auf. 1928 und 1929 studierte er in Freiburg bei *Husserl* und *Heidegger*. Seine jüdischen Wurzeln prägten sein Denken in zweifacher Hinsicht. Einerseits realisierte er eine schöpferische Synthese von biblisch-prophetischer und philosophischer Denkweise. Sein Denken war gewissermaßen eine philosophische Artikulierung seines biblischen Glaubens und seiner jüdischen Erfahrung. Andererseits setzte es seine traumatischen Erfahrungen während des Nazi-Terrors voraus. 1939 wurde Levinas nämlich zum französischen Militärdienst einberufen. 1940 geriet er in deutsche Kriegsgefangenschaft. Er wurde in ein Lager für jüdische Gefangene in der Lüneburger Heide gesteckt. Die Bedingungen waren noch vergleichsweise erträglich. Seine Frau und seine Tochter konnten in einem Pariser Frauenkloster versteckt werden. Nach seiner Befreiung aus der Gefangenschaft erfuhr er, daß sämtliche der in Litauen verbliebenen Familienangehörigen von den Nazis umgebracht worden waren. Dieses irrationale, grausame Morden des fanatischen Antisemitismus wurde ihm seither zur bleibenden Herausforderung, neu und anders zu denken. Er lernte begreifen, daß der Nazi-Terror nicht bloß ein zufälliges Vorkommnis in der abendländischen Geschichte war, daß Intoleranz und Rassenwahn vielmehr die Folgen eines verkehrten Denkens sind. Wer den Anderen in seiner Andersheit nicht gelten

lassen kann, wer ihn nur bejahen kann, wenn er ihm gleich ist, ist bereits besessen von einer totalitären Ideologie. Genau dieses totalitäre Denkmuster aber glaubte Levinas in der Wurzel des abendländischen Denkens selbst erkennen zu können. Dieses Denken wollte er daher destruieren und in ein neues Denken verwandeln. Er suchte den totalen Bruch mit der abendländischen Denktradition als ganzer. Er hielt diese insgesamt für einen Irrweg, weil sie der unverfügbaren Transzendenz Gottes und des Mitmenschen nicht genügend Rechnung trage. Vor allem in der neuzeitlichen Wende zum Subjekt vereinnahmt das denkende Ich jede Andersheit und macht sie zu einem Moment seiner selbst. Demgegenüber ging es Levinas zutiefst darum, die Exteriorität, Einzigartigkeit, Unbegreiflichkeit und unverfügbare Freiheit des Anderen philosophisch zu retten. Im Anderen bin ich nicht bei mir selbst. Er ist radikal das, was ich nicht bin. Zwischen mir und ihm besteht ein Abgrund, ein Bruch, eine absolute Distanz. Er ist im Vergleich zu mir unendlich anders. Er ist mir vollkommen fremd. Er bleibt für mich ein unfaßbares Geheimnis.

In der personalen Begegnung ereignet sich zwar eine Nähe, aber diese ist zugleich unüberbrückbare Feme. Die Nähe des Nächsten hebt für mich die unendliche Distanz zu ihm nicht auf. Im Gegenteil: Je näher einander Personen kommen, desto ausgeprägter begegnen sie einander als Geheimnis. Die Nähe ist reine Unmittelbarkeit von Angesicht zu Angesicht. Sie geht jedem begreifenden Erkennen voraus.

Wegen der unüberbrückbaren Distanz zum Anderen gibt es für mich einen Zugang zu ihm nur durch dessen Selbstbekundung. Er läßt sich nicht in meinem Lichte sehen; er manifestiert sich vielmehr von sich selbst her. Er transzendiert auch meine Vorstellung, mein Bild, das ich mir von ihm mache, unendlich. Auch in seiner Offenbarung bleibt er für mich der Unbegreifliche und Unverfügbare. Das Wort, das er mir offenbart, ist sein Antlitz (visage). Dieses gebietet mir in seiner Verwundbarkeit: Du sollst nicht töten! In diesem gebieterischen Gesichtsausdruck offenbart sich mir das wahre Wesen des Anderen, seine absolute „Nacktheit“. Nacktheit bedeutet bei Levinas das Antlitz des Anderen als

Anderen, die Erscheinungsweise dessen, der mich auf unmittelbare Weise (und nicht vermittelt meiner Erkenntnisformen) anspricht. Nacktheit hat bei Levinas aber auch eine ethische Bedeutung: Der nackte Andere, der keinen Platz im System hat, ist der Fremde, der an meine Tür klopft, der Notleidende, der Schutzlose, die Witwe, die Waise, kurzum: der Arme und Schwache, der außerhalb der festgefügtten Ordnung steht.

Das anklagende und schutzlos sich entblößende Antlitz des Anderen nimmt mich unmittelbar in Anspruch und in Beschlag. Ich erfahre es als das, was mich unbedingt angeht. Es verwundet mich. Ich bin ihm unausweichlich ausgeliefert. Diese ethische Inanspruchnahme ist auf eine unmittelbare Weise selbstevident, denn das Faktum seiner Nacktheit läßt für mich keine Möglichkeit der Skepsis oder des Zweifels offen. Es appelliert an meine Verantwortung und verpflichtet mich kategorisch. In dieser Verantwortung für den Anderen werde ich auf meine letzte Wirklichkeit gebracht, die im unbedingten Sein-für-den-Anderen besteht. Erst in dieser Verantwortlichkeit bin ich unvertretbar ich selbst, durch niemanden und nichts ersetzbar. Meine höchste Bestimmung ist diese bedingungslose Disposition zum „Hier-bin-ich!“, mit der Abraham (Gen 22,1), Mose (Ex 3,4) oder Jesaja (Jes 6,8) auf den Ruf Gottes geantwortet haben.

Die Ethik nimmt bei Levinas -ähnlich wie bei *Kant*- den Rang einer *philosophia prima* ein. Meine ursprünglichste Erfahrung ist das Angesprochensein und In-Anspruch-genommen-Sein vom Anderen als Person. Diese Erfahrung geht jeder erkennenden Beziehung zu Objekten voraus. Das gegenständlich erkennende Ich ist selbst nicht die schlechthin ursprüngliche Realität; es setzt zu seinem Erwachen zu sich selbst die Begegnung mit dem Anderen voraus.

Levinas erläutert diese ethische Grundbestimmung des Menschen beispielhaft anhand der familiären Beziehungen, nämlich der erotischen Begegnung und der Befruchtung. Die erotische Mann-Frau-Relation ist keine Subjekt-Objekt-Beziehung, sondern personale Begegnung. Das Kind ist die Frucht der erotischen Nähe und Befruchtung. Fruchtbarkeit ist bei Levinas eine zentrale Ka-

tegorie. Sie meint die schöpferische Bejahung des Anderen als Anderen. Das Kind ist weder eine Fortsetzung noch Eigentum der Eltern. Zwischen ihnen besteht derselbe Bruch und dieselbe unendliche Distanz, wie sie zwischen mir und dem Anderen bestehen. Die erotische Fruchtbarkeit der Eltern erzeugt ein radikal Anderes, eine reale Neuschöpfung.

Die Ethik ist auch die Grundlage für die *religiöse* Beziehung. Levinas deutet Religion als Rück-bindung (re-ligatio) an den Anderen. Wahre Religion ist unbedingtes Sein-für-den-Anderen. Wie der ebenfalls jüdische Religionsphilosoph *Franz Rosenzweig* ortet auch Levinas in der Verantwortung für den Nächsten die Einbruchsstelle, durch die Gott mir nahekommt. Er erschließt sich mir im ethischen Ruf des Armen, Fremden und Waisen, der von mir Gerechtigkeit fordert. Gottes Wort verweist mich auf meine Verantwortlichkeit für den Nächsten.

Die „Seinsweise“ Gottes ist die Exteriorität zu meiner Totalität. Aber Levinas versteht Gott nicht einfach als Verlängerung meines Nächsten. Vielmehr ist er noch einmal „ein Anderer als der Andere, in anderer Weise ein Anderer, ein Anderer, dessen Andersheit der Andersheit des Anderen, der ethischen Nötigung zum Nächsten hin, vorausliegt und der sich von jedem Nächsten unterscheidet“¹. Gott wird mir nie zum Gegenüber, zum Du, wie es der Nächste für mich ist. Er ist radikal dritte Person, „Er auf dem Grund des Du“ (ebd. 107). Auch hier knüpft Levinas an Franz Rosenzweig an, der mit dem Gottesnamen *ER* den unendlichen Unterschied zwischen Offenbarung und gegenständlichem Erkennen ausdrücken wollte. Gott ist Er, weil er mich immer nur indirekt in seiner Spur, im Nächsten, anspricht. Er begegnet mir durch das Gesicht des erniedrigten und hilfsbedürftigen Anderen, der sich in seiner Not an mich wendet. In der Nähe zum Nächsten drückt sich die absolute Präsenz Gottes aus. Es gibt keine „Gotteserkenntnis“ außerhalb dieser ethischen Beziehung zum Anderen.

Dieser sehr geraffte Überblick über das Denken von Levinas zeigt

¹E. Levinas, Gott und die Philosophie, in B. Casper (Hg.), Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, Freiburg 1981, 81-123.108.

sehr deutlich dessen Leitfunktion für Dussel. Dieser hält Levinas zugute, er habe ihn „aus dem ontologischen Schlummer geweckt“², er habe meisterhaft die Ursprünglichkeit und den Geheimnischarakter der personalen Beziehung von Angesicht zu Angesicht herausgearbeitet und den Anderen als unverfügbare Epiphanie oder Spur Gottes gedacht. Aus lateinamerikanischer Sicht müsse aber Levinas weiterentwickelt werden. Levinas beschreibe die Exteriorität des Anderen noch zu phänomenologisch und zu wenig von einer politischen Ökonomie her. Bei ihm erscheine der Andere nie als Indio, Afrikaner oder Asiate bzw. als Lateinamerika, Afrika oder Asien. Gerade aus lateinamerikanischer Sicht müsse der ethische Ruf des Anderen, der Armen und Unterdrückten, auch in seinen *strukturellen* Zusammenhängen -im Kontext systematisch produzierter Verarmung und Ausbeutung- und in gesellschaftsverändernder Absicht sozialanalytisch und sozialgeschichtlich interpretiert werden. Da dieser Aspekt bei Levinas ausfalle, vermöge er auch keinen Weg zu zeigen, auf dem die herrschende Totalität auf eine neue Ordnung, auf eine neue, analoge Totalität hin, die von der Exteriorität her zu konstruieren ist, überwunden werden könne.

Der größte Unterschied zwischen Dussel und Levinas betrifft aber ein Erkenntnisproblem. Dussel wirft Levinas nicht ohne Grund vor, seiner Darstellung der Unmittelbarkeit der Begegnung von Angesicht zu Angesicht würden die Vermittlungen fehlen. Er könne nicht deutlich machen, wie im Hören auf den Anderen dessen Stimme überhaupt verstanden werden könne. Die Wirklichkeit des Anderen werde von ihm *äquivok* gedacht. Levinas lehnt nämlich -im Unterschied zu Dussel- den Analogiegedanken ab, weil dieser einen alles übergreifenden Seinszusammenhang und also eine letzte Totalität zwischen mir und dem Anderen voraussetze. Wenn aber der Andere *absolut* und *schlechterdings in jeder Hinsicht* anders und unbegreiflich wäre, so müßte seine Stimme für mich in der Tat schlechthin unverständlich bleiben. Er wäre dann überhaupt nicht denkbar und sagbar. In dieser Beziehung führt Dussels

²E. Dussel, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, aaO. 13.

Analogielehre zweifellos über Levinas hinaus. Im übrigen aber bleibt Dussels Denken ganz im Rahmen von Levinas, wie er uns in seinem ersten Hauptwerk *Totalité et Infini* begegnet. Es stellt eine historisch-gesellschaftliche Konkretisierung und eine kontextuelle *Relecture* des von Levinas entwickelten Denkens in lateinamerikanischer Perspektive dar.