

**Thomas Bedorf**

Der blinde Philosoph des Blicks oder

Ob der späte Jean-Paul Sartre als Levinasianer  
anzusehen sei

In: Phänomenologische Forschungen  
Band 2004, S. 113-132

**Kultur- und  
Sozialwissen-  
schaften**

Im Felix Meiner Verlag erscheinen folgende Jahrbücher und Zeitschriften:

- Archiv für Begriffsgeschichte
- Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft
- Aufklärung. Interdisziplinäre Zeitschrift für die Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte
- Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie
- Hegel-Studien

Ausführliche Informationen finden Sie im Internet unter „www.meiner.de“.

Phänomenologische Forschungen · ISSN 0342-8117

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2004. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Film, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Druck und Bindung: Druckhaus „Thomas Müntzer“, Bad Langensalza. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. [www.meiner.de/phaefo](http://www.meiner.de/phaefo)

Thomas Bedorf

## Der blinde Philosoph des Blicks oder Ob der späte Jean-Paul Sartre als Levinasianer anzusehen sei

Die Gespräche des späten Sartre haben – insbesondere in den selbstbezüglichen Zirkeln des intellektuellen Pariser Lebens – einen großen Bekanntheitsgrad erreicht.<sup>1</sup> 1980, im Jahr vor Sartres Tod, veröffentlicht der *Nouvel Observateur* eine Reihe von Gesprächen mit Benny Lévy, die in Sartres Augen kein Testament sein sollten, sondern lediglich eine Bestandsaufnahme eines von beiden gemeinsam erarbeiteten Buchprojekts mit dem Arbeitstitel *Pouvoir et Liberté*, das nie zum Abschluß kam.<sup>2</sup> Ihre Notorietät verdanken die Dialoge vor allem den darauf folgenden Turbulenzen in der skandalisierten „Sartre-Familie“.<sup>3</sup> Die Redaktion der *Temps Modernes* sah ebenso wie Simone de Beauvoir in der Veröffentlichung eine Übervorteilung eines geschwächten, nahezu blinden Philosophen, der dem radikalen Charme eines zu den jüdischen Schriften zurückgekehrten Maoisten erlag und von ihm zum Widerruf seines eigenen Werks verführt wurde.<sup>4</sup> Noch die Veröffentlichung der englischen Buchversion der Gespräche ließ einen Rezensenten knapp 20 Jahre nach der Erstveröffentlichung von „vampire-

<sup>1</sup> Diesem Text liegen Vorträge zugrunde, die auf zwei Pariser Tagungen zu „Sartre et les Juifs“ im Juni 2003 und zu „Sartre-Levinas“ im Dezember 2003 gehalten wurden.

<sup>2</sup> Vgl. Annie Cohen-Solal: Sartre. 1905-1980, übers. v. Eva Groepler. Reinbek 1988. 767; Orig. Sartre. 1905-1980, Paris 1985. 651. Auf ein solches Buch nehmen beide im Verlauf des Gesprächs immer wieder Bezug. Vgl. z.B. in dem um ein Vor- und Nachwort erweiterte Reprint der Interviews aus dem *Nouvel Observateur* Jean-Paul Sartre: Brüderlichkeit und Gewalt. Ein Gespräch mit Benny Lévy, übers. v. Grete Osterwald. Berlin 1991. 60; Orig. Jean-Paul Sartre, Benny Lévy: L'espoir maintenant. Les entretiens de 1980. Lagrasse 1991. 70 (die Übersetzung wurde hier und im folgenden modifiziert).

<sup>3</sup> Einen Überblick über die harschen Reaktionen auf die Gespräche in dieser „Affäre“ geben Ingrid Galster: Sartre, Vichy et les intellectuels. Paris 2001. 145-147 und Bernard-Henri Lévy: Sartre. Der Philosoph des 20. Jahrhunderts, übers. v. Petra Willim. München 2002. 599-602; Orig. Le Siècle de Sartre. Enquête philosophique. Paris 2000. 638-642.

<sup>4</sup> Vgl. Simone de Beauvoir: Die Zeremonie des Abschieds und Gespräche mit Jean-Paul Sartre. August-September 1974, übers. v. Uli Aumüller u. Eva Moldenhauer. Reinbek 1983. 154-156; Orig. La cérémonie des adieux suivi de entretiens avec Jean-Paul Sartre, août-septembre 1974. Paris 1981. 150 f. Zum Verhältnis von Lévy und Sartre vgl. Manfred Flügge: Der verlorene Vater. Anmerkungen zum Verhältnis Sartre – Benny Lévy. In: *lendemains* Nr. 42 (1986). 70-78. Sartre selbst hat offenbar allen Forderungen, die Gespräche unpubliziert zu lassen, widersprochen und sich mit Nachdruck für ihre Veröffentlichung eingesetzt. Vgl. Cohen-Solal: Sartre. 767 f.; Orig. 651.

like attempts to suck out of Sartre what will sustain his own thinking“ fabulieren.<sup>5</sup>

Diese biographische Debatte ist jedoch weniger von Interesse als eine damit verbundene inhaltliche Frage. Es kann durchaus offen bleiben, ob es sich um Interviews eines intellektuellen Betrügers handelt, um Dialoge offenen Horizonts zwischen zwei Gleichen oder um einen authentischen Text Sartres. Statt dessen wende ich mich dem Verhältnis von Sartre zu Levinas selbst zu, wie es sich im Lichte der späten Texte darbietet, zumal Levinas an der Authentizität der Textzeugnisse Sartres nicht zweifelt.<sup>6</sup> Werden die Gespräche als ein – wenn auch nur rudimentär ausgearbeitetes – Textzeugnis Sartres aufgefaßt, dann gewinnen sie insofern an Bedeutung, als sie stellenweise sprachlich wie inhaltlich von einer erstaunlichen Nähe zum Denken von Emmanuel Levinas getragen scheinen. Mir wird es daher im folgenden um die Frage gehen, inwiefern die These haltbar ist, nach der jener Sartre, der in diesen Gesprächen auftritt, als ein „Levinasianscher“ Sartre aufgefaßt werden kann oder gar muß.

Levinas betrachtet sich selbst als eine Art Wegbegleiter Sartres, insofern sie beide einer Generation angehören, die gemeinsame theoretische Ziele teilt.<sup>7</sup> Diese Generation, zu der auch Maurice Merleau-Ponty zu zählen wäre, zeichnet sich durch die Auffassung der phänomenologischen Rückkehr zu den Sachen selbst als einer Befreiung aus. Den Akt einer solchen Befreiung schreiben sich die beiden Phänomenologen wechselseitig zu. Denn Levinas, dessen *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* von 1930 bekanntlich die erste französische Monographie zur Phänomenologie darstellt, beeindruckte Sartre dergestalt, daß er – wie Simone de Beauvoir berichtet – nach einer knappen Lektüre ausrief: „C'est la philosophie que je voulais écrire!“<sup>8</sup> So zumindest erinnert Levinas diese Szene in einem Interview.

Wirft man jedoch einen Blick in die autobiographischen Schriften, auf die sich Levinas bezieht, zeigt sich, daß der Stolz des Erstgeborenen der französischen Phänomenologie die Aussage Beauvoirs verfälscht. Denn dort ist zu lesen:

„Sartre kaufte am Boulevard Saint-Michel das Werk von Lévinas über Husserl und hatte es so eilig, sich zu informieren, daß er im Gehen das noch nicht aufgeschnittene Buch durchblätterte. Als er darin Anspielungen auf die Kontin-

genz entdeckte, gab es ihm einen Stich. War ihm jemand zuvorgekommen? Beim Weiterlesen beruhigte er sich. Die Kontingenz schien im System Husserls keine wichtige Rolle zu spielen, das Lévinas im übrigen nur formal und sehr vage beschrieben hatte.“<sup>9</sup>

Ebenso fraglich wie die Erinnerung Levinas' dürfte die von Simone de Beauvoir wiedergegebene sein, ist doch in Levinas' Husserl-Buch weder von Kontingenz die Rede noch wird die Phänomenologie als „System“ dargestellt. Wie dem auch sei, die Anregung, sich mit der importierten Philosophie zu beschäftigen, die einen neuartigen Blick auf Sachgehalte zu werfen verspricht, geht gewiß auf Levinas zurück. Auf Initiative Raymond Arons unternimmt Sartre schließlich die notwendigen Schritte, um in Berlin die Phänomenologie in ihrer Herkunftssprache zu studieren.

Umgekehrt galt Sartre Levinas als derjenige, dessen existentialistischer Ton der Philosophie eine willkommene Alternative zur Dominanz erkenntnistheoretischer Begriffe zugänglich machte. Sartre, so Levinas, habe das Philosophieren dort wieder beginnen lassen, wo die philosophischen Fragen entstehen: In den Kontexten des Lebens und nicht bei erkenntnistheoretischen Prinzipien und Kategorien, aus denen das Leben erst zu deduzieren wäre. Die phänomenologische Überzeugung, die Levinas als „nie von den Sachen weg“ reformuliert,<sup>10</sup> wird vom Sartreschen Existentialismus in Anschlag gebracht, ohne bei einer wie immer gearteten „Wissenschaft vom Leben“ zu enden. „Nous y sommes implantés, mais nos racines ne sont pas des pensées.“<sup>11</sup> All das, was Levinas über den Anderen hat sagen können, indem er ihn von den erkenntnistheoretischen und anderen objektivierenden Zugriffen befreite, findet hier einen gemeinsamen Ausgangspunkt mit der philosophischen Motivation Sartres. – Wenn sich auch gemeinsame Anfänge finden lassen, was angesichts der je eigenen Lektüre der phänomenologischen Gründertexte nicht allzu schwer fällt, so haben sich beide auf unterschiedliche Art von diesen entfernt. Wenden wir uns nun den Spätwerken zu und der Frage, inwiefern jene diese Distanz zu überbrücken in der Lage sind.

Benny Lévy, der in seinen letzten Lebensjahren einer der Gründungsdirektoren des Jerusalemer „Institut d'études lévinassiennes“ war, das als erstes aus-

<sup>5</sup> Haim Gordon: Rez. zu Jean-Paul Sartre u. Benny Lévy: *Hope Now. The 1980 Interviews*. Chicago 1996. In: *Journal of the British Society for Phenomenology* 30 (1999). 343-344. Hier: 344.

<sup>6</sup> Vgl. Emmanuel Levinas: *Un langage pour nous familier*. In: Ders.: *Les imprévus de l'histoire*. Montpellier 1994. 149-154. Hier: 153.

<sup>7</sup> Vgl. Emmanuel Levinas: *Quand Sartre découvre l'histoire sainte*. In: Ders.: *Les imprévus de l'histoire*. A.a.O. 155-158. Hier: 155.

<sup>8</sup> Vgl. Emmanuel Levinas: *De la phénoménologie à l'éthique. Entretien avec Emmanuel Levinas*. In: *Esprit* Nr. 234 (1997). 121-140. Hier: 125.

<sup>9</sup> Simone de Beauvoir: In den besten Jahren, übers. v. Rolf Soellner. Reinbek 1961. 118 f.; Orig. *La Force de l'Age*. Paris 1960. 141 f.

<sup>10</sup> Emmanuel Levinas: *Von der Beschreibung zur Existenz*. In: Ders.: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, übers., hrsg. und eingel. von Wolfgang Nikolaus Krewani. Freiburg, München 1999. 53-80. Hier: 55; Orig. *De la description à l'existence*. In: Ders.: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris 1988. 91-107. Hier: 92. Im Orig. deutsch.

<sup>11</sup> Emmanuel Levinas: *Existentialisme et antisémitisme*. In: Ders.: *Les imprévus de l'histoire*. A.a.O. 119-122. Hier: 121.

schließlich der Erforschung des philosophischen und talmudischen Werks Levinas' gewidmet ist,<sup>12</sup> spielt eine entscheidende Rolle in der Suche nach der Antwort auf die eingangs gestellte Frage. Er war derjenige, der als Sartres Sekretär nicht nur der engste Gesprächspartner, sondern auch – nach dem Wunsch sowohl Sartres als auch Lévy's – Mitarbeiter bei zukünftigen Projekten war. Bernard-Henri Lévy<sup>13</sup> berichtet in seiner Sartre-Biographie von einer frappierenden Koinzidenz während der Gespräche, die eine Art Resümee der in Arbeit befindlichen Projekte darstellen. An jenen Tagen, die nicht der Lektüre-Arbeit und den Diskussionen mit Sartre gewidmet waren, habe sich Benny Lévy mit Levinas über dessen Talmud-Lektüren und sein Verhältnis zu Sartre unterhalten. Der Gesprächspartner Sartres, der von dessen Biographen als „lebendiger Kontakt“,<sup>14</sup> als „leibhafter Bindestrich zwischen diesen beiden Philosophen“ bezeichnet wird,<sup>15</sup> vollzieht eine „Aufpropfung“ des Denkens des einen auf das des anderen.<sup>16</sup> Daraus ergebe sich „eine bedeutende – vielleicht die bedeutendste – Begegnung der Philosophiegeschichte in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.“<sup>17</sup> Anspruchsvolle und bemerkenswerte Aussagen, denen Bernard-Henri Lévy darüber hinaus noch seine diskussionswürdige These hinzufügt: „Dieser späte Sartre ist Levinasianisch. Er ist es offensichtlich, unbestreitbar, tiefgreifend.“<sup>18</sup>

Bernard-Henri Lévy's These findet ihre historische Stütze im Zeugnis Benny Lévy's selbst über den Kontext der Gespräche. Auf der ersten Seite seines Levinas-Buches fragt er sich,<sup>19</sup> ob er dem „Meister“ genügend Anerkennung zolle und der „Ergriffenheit“ durch die Schriften der jüdischen Tradition, die just während der Zeit der Gespräche mit Sartre ihn in Besitz genommen habe, hinreichend gerecht werde. Benny Lévy entdeckt für sich den Judaismus, nachdem er in den maoistischen Kämpfen, an denen er als einer der Chefs der „Gauche prolétarienne“ teilgenommen hatte, als irrelevant für die politische Positionierung außen vor geblieben war.<sup>20</sup> In einem Radio-Interview erläutert er die Parallelität der Ereignisse in aller Deutlichkeit: „Progressivement, j'ai cherché ailleurs:

<sup>12</sup> Das Institut gibt die Zeitschrift ‚Cahiers d'Etudes Lévinassiennes‘ heraus, ebenfalls die erste ihrer Art. Benny Lévy verstarb am 15. Oktober 2003.

<sup>13</sup> Mit Sartres Sekretär gleichen Namens weder verwandt noch verschwägert.

<sup>14</sup> Bernard-Henri Lévy: Sartre. 615; Orig. 656.

<sup>15</sup> Ebd.

<sup>16</sup> Ebd. 616; Orig. 656 (die deutsche Übersetzung gibt „greffe“ mit „Gedankentransplantation“ wieder).

<sup>17</sup> Ebd. 617; Orig. 657.

<sup>18</sup> Ebd. 614; Orig. 654. Übersetzung verändert.

<sup>19</sup> Benny Lévy: Visage continue. La pensée du retour chez Emmanuel Lévinas. Lagrasse 1998. 7.

<sup>20</sup> Vgl. David Drake: Sartre, le gauchisme et le conflit israélo-arabe. In: Ingrid Galster

j'ai redécouvert Emmanuel Lévinas, et à partir de là, toute une série de discussions ont commencé avec Sartre, très longues, très précises, et parfois orageuses.“<sup>21</sup> Das heißt, daß es sich hier nicht allein um eine zeitliche Kongruenz der Levinas-Studien und der Arbeit mit Sartre handelt, sondern daß Lévy das Levinassche Denken in seine Auseinandersetzung mit Sartre explizit einfließen läßt. „La manière dont Lévinas a déplacé la question des relations concrètes avec autrui était irréversiblement présente pendant nos entretiens.“<sup>22</sup> Angesichts der Distanz zwischen Sartre und Levinas, die sich in aller Radikalität am Begriff des Anderen ablesen läßt, konnte diese Pflanzung nicht ohne Folgen bleiben.

Sehen wir uns näher an, wie diese subkutane Anwesenheit zum Ausdruck kommt. Zwei dominante Aspekte in den Gesprächen scheinen die These eines Levinasschen Einflusses auf ihren Verlauf stützen zu können. Zunächst wende ich mich Sartres Relektüre seiner *Überlegungen zur Judenfrage* zu, die eine Neubewertung des jüdischen Denkens und der jüdischen Realität zur Folge haben. Anschließend ist die Suche nach einer Moralphilosophie nachzuvollziehen, deren Levinasscher Ton den gesamten Text durchzieht. Abschließend wird anhand der sokratischen Form der Gespräche selbst geprüft, inwiefern sie mit Levinas' Kritik an der Maieutik kompatibel ist.

## I.

Die *Überlegungen zur Judenfrage* haben eine beachtliche Wirkung auf die jüdische Öffentlichkeit der Nachkriegszeit ausgeübt.<sup>23</sup> Die Schrift wurde als eine politische Intervention zur rechten Zeit aufgefaßt, die in ihrer Wendung des Blicks auf die Subjekte der antisemitischen Einstellung kaum Vorgänger hat. Davon zeugt die Einschätzung sowohl von Lévy als auch von Levinas, das Buch attackiere präzise den spürbaren Antisemitismus der französischen Nachkriegsgesellschaft und lege dessen imaginäre Strukturen offen. Sartre arbeitet in seiner Schrift den Konstruktcharakter heraus, der das antisemitische Bild vom Juden beherrscht: „existierte der Jude nicht, der Antisemit würde ihn erfinden.“<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Benny Lévy: Interview avec Salomon Malka. Radio-Communauté juive. Sendung v. 16.1.1982. Druckfassung hergestellt von Laurent Dispot. Im Internet: [http://www.editions-verdier.fr/philosophie/titres/interview\\_levy.htm](http://www.editions-verdier.fr/philosophie/titres/interview_levy.htm) (12.6.2003).

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Vgl. Anne Grynberg: Les juifs et la ‚question juive‘ dans la France d'après-guerre (1944-1947). In: Ingrid Galster (Hg.): Sartre et les juifs. A.a.O.

<sup>24</sup> Jean-Paul Sartre: *Überlegungen zur Judenfrage*, übers. v. Vincent von Wroblewsky. Reinbek 1994. 12; Orig. *Réflexions sur la question juive*. Paris 1980. 14. Eine nahezu wortgleiche Formulierung findet sich bei Max Horkheimer und Theodor W. Adorno: „Der faschistische Antisemitismus muß sein Objekt gewissermaßen erst erfinden.“ (Dialektik der Aufklä-

In den *Überlegungen* expliziert Sartre den Antisemitismus als eine „permanente Struktur der Gemeinschaft“,<sup>25</sup> die den Juden zu dem macht, als was der Antisemit ihn wahrnimmt: als Störung einer Ordnung, die als Manichäismus und Ferment der eigenen Gemeinschaft dient.<sup>26</sup> „Der Jude ist ein Mensch, den die anderen Menschen für einen Juden halten.“<sup>27</sup> Unverkennbar werden hier Elemente aus Sartres Theorie des objektivierenden, entfremdenden Blicks auf eine soziale Realität angewandt. Denn der Blick des Subjekt-Anderen ist jenes Ereignis, das das Ich seiner eigenen Objektivität gewahr werden läßt. Sartres Pointe dabei ist, daß es sich nicht um eine jederzeit abzuschüttelnde Fremdzuschreibung handelt, sondern um eine Entfremdung im Ich selbst, das diese Identifizierung durch den Anderen übernimmt, bzw. genauer gesagt, diese an sich selbst erfährt. Diese Theoriestücke verbinden sich mit einem Begriff des unauthentischen Juden, der ebenfalls bereits in *Das Sein und das Nichts* aufgetreten ist.

„Nur indem ich die *Freiheit* der Antisemiten (welchen Gebrauch sie von ihr auch machen) anerkenne und dieses *Jude-sein*, das ich für sie bin, auf mich nehme, nur so wird das *Jude-sein* als objektive äußere Grenze der Situation erscheinen; wenn es mir dagegen gefällt, die Antisemiten als bloße *Objekte* zu betrachten, verschwindet mein *Jude-sein* sofort und weicht dem bloßen Bewußtsein (davon), freie nicht zu qualifizierende Transzendenz zu sein.“<sup>28</sup>

Der Antisemit bedient sich nach Sartres Analyse eines Konstruktes, um den Gegenstand des antisemitischen Blicks zum Objekt der Verfügung zu machen. Diese Analysen sind es, die Levinas sagen lassen, daß Sartres Arbeit ihm deswegen von Bedeutung schien, weil sie den strukturellen (Levinas schrieb noch:

Philosophische Fragmente. Frankfurt/M. 1988. 216) Die *Dialektik der Aufklärung* erscheint im Jahr nach den *Überlegungen* 1947. Ein Vorabdruck aus den *Überlegungen* („Porträt des Antisemiten“) wird jedoch bereits 1945 publiziert, eine Mimeo-graphie der *Dialektik* 1944. Vgl. auch Nicolas Weill: *Penser l'antisémitisme avec ou sans les sciences sociales: Sartre, Adorno, Loewenstein*. In: Ingrid Galster (Hg.): *Sartre et les juifs*. A.a.O. Zu Korrespondenzen zwischen Sartre und Adorno in dieser Hinsicht vgl. auch schon Vincent von Wroblewsky: *Sartres jüdisches Engagement – die Vorgeschichte*. Nachwort. In: Jean-Paul Sartre: *Überlegungen zur Judenfrage*. A.a.O. 249-268. Hier: 266 ff.

<sup>25</sup> Sartre: *Überlegungen zur Judenfrage*. 44; Orig. 84.

<sup>26</sup> Vgl. ebd. 22ff.; Orig. 35 ff.

<sup>27</sup> Ebd. 44; Orig. 83.

<sup>28</sup> Jean-Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, hg. v. Traugott König, übers. v. Hans Schöneberg u. Traugott König. Reinbek 1993. 906; Orig. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris 1943. 610. Ein Bild vom unauthentischen Juden zeichnet Sartre bereits in seinen Kriegstagebüchern anhand seines Kriegskameraden Pieterkowski, den er als „Engel der Unauthenzität“ bezeichnet (Jean-Paul Sartre: *Tagebücher. Les carnets de la drôle de guerre. September 1939 – März 1940*, übers. v. Eva Moldenhauer u. Vincent von Wroblewsky, erw. Ausgabe. Reinbek 1996. 304; Orig. *Carnets de la drôle de guerre. Septembre 1939-mars 1940, nouvelle édition*, hrsg. v. Arlette Elkaim-Sartre. Paris 1995. 311).

„metaphysischen“) Charakter des Antisemitismus hervorhebt, der nie zuvor „avec autant de précision“ beschrieben worden sei.<sup>29</sup> Aber auch wenn er die befreienden Momente des Buches gegenüber allen Versuchen, aus dem Antisemitismus bloß ein subjektives, bürgerliches Vorurteil zu machen, begrüßt, so unterschreibt er doch nicht ohne weiteres die allein imaginäre Perspektive auf das Jüdische, die jede jüdische Realität ausblendet.

Denn die Unauthenzität, durch die die jüdische Existenz laut Sartre gekennzeichnet ist, bedeutet zwar zunächst die Weigerung, sich dem objektivierenden Blick des Anderen zu unterwerfen, seine Perspektivierung zu übernehmen und damit der Situation, in die man gestellt ist, ins Auge zu sehen. Die Unauthenzität der Juden betrachtet Sartre in den *Überlegungen* als Folge des antisemitischen Blicks. „Authenzität bedeutet für ihn, seine *conditio* als Jude konsequent zu leben, Unauthenzität, sie zu verleugnen oder ihr auszuweichen versuchen.“<sup>30</sup> Doch auch wenn Sartre den Konstruktionscharakter des Bildes vom Juden betont, laufen in seiner Beschreibung der jüdischen Existenz latente Klischees mit, die er andererseits so präzise offenlegt. So wird aus der sozialen Isolation des Juden sein Rationalismus abgeleitet, der ihn als „Missionar des Allgemeinen“ tätig sein läßt,<sup>31</sup> während er zu den „sanftmütigsten [doux]“ Menschen gehöre,<sup>32</sup> eine Neigung („goût“) zum Geld habe<sup>33</sup> und nicht anders denn utilitaristisch agieren könne.<sup>34</sup> All diese Kennzeichnungen münden in die Rede von der „jüdischen *Unruhe*“,<sup>35</sup> die den Juden seines Ortes oder Besitzes nie sicher sein läßt. Es liegt nicht sehr fern, hier das antisemitische Vorurteil vom „wandernden Juden“ zu assoziieren. Zwar hebt Sartre hervor, daß es sich dabei um Zuschreibungen von außen handelt, doch in der Herleitung dieser Stereotypen verweist er auch stets auf die Existenz der Juden selbst, die mit diesen Zuschreibungen korrespondiere.<sup>36</sup> Ob nun unter Rückgriff auf Klischees oder als Analyse einer sozialen Konstruktion, der *Blick auf den Juden* behält die Oberhand in Sartres *Überlegungen*.

<sup>29</sup> Levinas: *Existentialisme et antisémitisme*. 119.

<sup>30</sup> Sartre: *Überlegungen zur Judenfrage*. 56; Orig. 110.

<sup>31</sup> Ebd. 69; Orig. 137.

<sup>32</sup> Ebd. 71; Orig. 142.

<sup>33</sup> Vgl. ebd. 77; Orig. 156.

<sup>34</sup> Vgl. ebd. 78; Orig. 157.

<sup>35</sup> Ebd. 80; Orig. 161.

<sup>36</sup> Auf problematische Korrespondenzen dieser Art hat Susan Suleiman aufmerksam gemacht, die in Sartres Text „a textual and discursive event: the production of an ‚anti-Semite effect‘“ ausmacht (Susan R. Suleiman: *The Jew in Sartre's Réflexions sur la question juive: An Exercise in Historical Reading*. In: Linda Nochlin u. Tamar Garb (Hg.): *The Jew in the Text. Modernity and the Construction of Identity*. London 1995. 201-218. Hier: 208). Diese These wurde in den USA und in Frankreich heftig diskutiert (vgl. *October* 87 [Winter 1999]: Jean-Paul Sartre's *Anti-Semite and Jew*. A special Issue; sowie Francis Kaplan: *Sartre antisémite? In: Commentaire* Nr. 95/96, automne/hiver 2001/02. 657-668 u. 859-873).



Eine jüdische Realität, die sich diesem Blick widersetzen könnte, kommt nicht zur Sprache.

Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß Sartre in seiner Theorie der antisemitischen Projektion nicht nur aus heuristischen Gründen nicht beabsichtigte, jüdisches Leben begrifflich einzuholen, sondern die Beschreibung des angeblickten und zum Außenseiter degradierten Objekts des Blicks letztlich Sartre selbst zum Gegenstand hat. In einem Gespräch, das zwei Jahre vor den postum veröffentlichten geführt wurde und dessen Publikation anders als die der späteren vom *Nouvel Observateur* abgelehnt wurde, wird zunächst klar, daß die Figur des Juden in den *Überlegungen* als Typus fungiert. Er ist der „sur-étranger“, der sich von gewöhnlichen Fremden durch eine Potenzierung der Distanz zum Vertrauten abhebt und dessen Geheimnis Sartre zu ergründen trachtet. Doch (nur) durch eine Selbstbeschreibung in der Figur des Juden will es Sartre gelingen, das Geheimnis zu lüften. „Dans *Réflexions*, c'est moi que je décrivais en croyant décrire le Juif, un type n'ayant rien, pas de terre, un intellectuel.“<sup>37</sup> Daraus läßt sich ein Hinweis gewinnen, nicht nur warum die jüdische Lebenswelt einseitig verarbeitet wird, sondern auch warum bestimmte Züge der Degradierten maskenhaften Charakter besitzen: weil sie nicht nur auf die Objekte antisemitischer Projektion, sondern auch auf die Selbstbeschreibung Sartres passen müssen.

Auf die Thesen aus den *Überlegungen zur Judenfrage* reagiert Levinas 1947 in zwei Texten. „Existentialisme et antisémitisme“ geht ausdrücklich auf einen Vortrag Sartres zum Thema der *Überlegungen* vor der Alliance israélite universelle ein, „Être juif“ hat eine Formulierung jüdischer Existenz zum Ziel und kommt auf Sartres Thesen zu sprechen,<sup>38</sup> um die Bestimmung als „Erwählung“ von Sartres existentialistischer Deutung abzusetzen. Im Vergleich der beiden kurzen Texte ergibt sich ein differenziertes Bild der Levinasschen Rezeption. Der erstgenannte Text begrüßt ausdrücklich den Versuch, sich mit existential-phänomenologischen Kategorien der sozio-historischen Lebenswelt des Menschen anzunähern. Die anticartesianische Stoßrichtung wird darin gesehen, daß der Mensch nicht mehr als „atome spirituel“ verstanden wird,<sup>39</sup> den die Philosophie unabhängig von den Bedingungen der sozialen und geschichtlichen Konkretion formuliert, sondern die Existenz in ihrer umfassenden, Welt gestaltenden Funktion anerkannt wird. Damit ist auch die Analyse des Antisemitismus in der Gegenwart situiert und trägt – indem sie ihn nicht als ein persönliches Vorurteil abtut –

<sup>37</sup> Entretiens Jean-Paul Sartre – Arlette Elkaim-Sartre – Benny Lévy (Pierre Victor): *Texte refusé par Le Nouvel Observateur, mars 1978*. In: Ely Ben-Gal: *Mardi, chez Sartre. Un Hébreu à Paris (1967-1980)*. Paris 1992. 315-321. Hier: 316 f. Den Hinweis auf diesen Text verdanke ich Gilles Hanus.

<sup>38</sup> Wiederabgedruckt in: *Cahiers d'Études Lévinassiennes* 1 (2002). 99-106.

<sup>39</sup> Levinas: *Existentialisme et antisémitisme*. 120.

dessen prägender Macht Rechnung. Im zweiten Text „Être juif“ hingegen wird auf die mangelnde Differenzierung in Sartres Bild vom Juden hingewiesen und zwar mit einem Argument, das auf die existentialistische Konzeption selbst zielt. Denn insofern im Begriff der Unauthentizität eine Freiheit impliziert ist, die Zuschreibungen anderer zu übernehmen oder abzulehnen, so wird damit jede Vorstellung einer grundlegenden „Passivität“ verunmöglicht.<sup>40</sup> Diese – bereits auf ein späteres Grundmotiv der Levinasschen Philosophie vorausweisende – Kategorie ist jedoch bei Levinas charakteristisch für die „facticité juive“.<sup>41</sup> In dieser Hinsicht verfehlt Sartre gerade die jüdische Spezifität, die „inconcevable sans éléction“ ist,<sup>42</sup> weil er den Juden allein als Steigerungsform des Fremden („sur-étranger“) versteht.

Levinas ist nicht der einzige, der Sartres Einseitigkeit moniert. So bekennt Sartre in *L'espoir maintenant* auf eine entsprechende Frage von Benny Lévy in der Tat, nicht nur keinen Bezug zur jüdischen Tradition und Kultur gehabt zu haben, sondern darüber hinaus auch bei der Erstellung des Bandes 1946 keinerlei Forschungsliteratur herangezogen, sondern sich allein auf seine politische Haltung zum Thema gestützt zu haben.<sup>43</sup> Was Sartre anschließend erklärt, indem er auf die Thematik der jüdischen Realität zurückkommt, geht jedoch weit über eine Selbstkritik hinaus und führt Sartre an einen Punkt, an dem ihn Levinas mit offenen Armen empfängt. Es wird nicht nur darum gehen können, so Sartre in seiner Antwort auf Lévy, von der sozialen und kulturellen Realität der Juden zu sprechen, sondern auch anzuerkennen, daß diese sich in eine Geschichte einschreibt. Diese zunächst unspektakulär wirkende Auffassung war dem Sartre von 1946 noch verbaut, der die Hegelsche Sicht der Geschichte teilte, nach der allein zu Staaten verfestigte Völker Subjekte der Weltgeschichte sind. Aufgrund der Geschichte der Zerstreung, der Verfolgung und der Diaspora könne – mit Hegel gesprochen – „die jüdische Kollektivität die unhistorischste aller Gesellschaften“ genannt werden.<sup>44</sup> Sie verfüge über keine historische Vergangenheit, sondern allein über die Erinnerungen an eine „lange Passivität“.<sup>45</sup>

<sup>40</sup> Vgl. Levinas: *Être juif*. 104.

<sup>41</sup> Ebd.

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> Vgl. Sartre: *Brüderlichkeit und Gewalt*. 14, 64; Orig. 28, 74.

<sup>44</sup> Sartre: *Überlegungen zur Judenfrage*. 43; Orig. 81. Sartre wiederholt dieses geschichtsphilosophische Verdikt an zwei weiteren Stellen: Vgl. 53, 57; Orig. 102, 111.

<sup>45</sup> Sartre: *Überlegungen zur Judenfrage*. 43; Orig. 81. Diese negativ, als Ausschließungskriterium von Geschichtlichkeit, verstandene „Passivität“ hat kaum etwas gemein mit der „Passivität der Erwählung“, die Levinas für das Judentum als charakteristisch erachtet.

Unabhängig von der Frage, inwiefern diese strikte Auffassung sich tatsächlich an Hegels Philosophie ausweisen läßt,<sup>46</sup> ist die Anerkennung der Geschichtlichkeit der jüdischen Gemeinschaft ein bemerkenswertes Signal. Die Aufmerksamkeit, die Levinas dieser Wende entgegenbringt, wird daran deutlich, daß er in seinen beiden Texten zum späten Sartre auf jenen Satz aus den Gesprächen anspielt,<sup>47</sup> der sich auf Hegels Geschichtsphilosophie bezieht: „Die Geschichtsphilosophie ist nicht dieselbe je nachdem, ob es eine jüdische Geschichte gibt oder nicht. Es gibt nun aber eine jüdische Geschichte, das ist offensichtlich.“<sup>48</sup> Trotz der Vagheit der Sartreschen Feststellung ist dies hinsichtlich des Verhältnisses zu Levinas unbestreitbar ein Punkt von großer Bedeutung, wenn man die Distanz – um das mindeste zu sagen – kennt, die Levinas gegenüber Hegel an den Tag legt. Häufig ohne ihn zu zitieren oder ihn auch nur zu nennen, gilt Hegel Levinas als derjenige, der den Anderen in das dialektische Spiel des Geistes einbettet und ihn so seiner Andersheit entkleidet. Unerbittlicher als andere Vertreter der Tradition steht Hegel für die Verkenning der Dimension des absolut Anderen, der nicht auf eine Spekulation oder eine andere dem Geist oder dem Begriff immanente Bewegung reduziert werden kann. Aus diesem Grund ist Levinas' Aufmerksamkeit für Sartres Hegel-Kritik keine Nebensächlichkeit. Denn angesichts der Dichotomie zwischen Subjekt-Anderem und Objekt-Anderem in *Das Sein und das Nichts* muß Sartre in den Augen von Levinas als ein Denker erscheinen, der nur zu gut das Hegelsche Erbe mit der phänomenologischen Methode verschmolzen hat.<sup>49</sup> Die Reziprozität, die sowohl Sartres Ontologie als auch seiner *Kritik der dialektischen Vernunft* die systematisch entscheidende Basis liefert, läuft der grundlegenden Asymmetrie in der Beziehung zwischen Ich und Anderen, die Levinas ohne Unterlaß hervorhebt, zuwider.<sup>50</sup>

<sup>46</sup> Vgl. etwa Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. In: Ders.: Werke, Red. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Bd. 7. Frankfurt a.M. 1995. §§ 331 u. 349, in denen staatenlose Völker (darunter das jüdische) „vor den Anfang der wirklichen Geschichte“ zurückfallen.

<sup>47</sup> Von denen eines ein Sartre gewidmetes Interview ist: vgl. Levinas: Quand Sartre découvre l'histoire sainte. 157, sowie Un langage pour nous familier. 153. Beide Texte erscheinen 1980.

<sup>48</sup> Sartre: Brüderlichkeit und Gewalt. 65; Orig. 75.

<sup>49</sup> Vgl. etwa Emmanuel Levinas: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, übers. v. Thomas Wiemer. Freiburg, München 1992. 230; Orig. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. Den Haag 1974. 131; sowie Emmanuel Levinas: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, übers. v. W. N. Krewani. Freiburg, München 1987. 440; Orig. Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité. Den Haag 1971. 280.

<sup>50</sup> Dazu mag eine Stelle aus dem bereits genannten Gespräch mit Elkäim-Sartre und Lévy von Interesse sein. Sartre nimmt dort bereits kritisch zu seiner unhistorisch einseitigen Beschreibung des Judentums in den *Überlegungen* Stellung und formuliert: „Oui, je reviens là-dessus, mais sans changer l'essentiel de ma philosophie.“ (Entretiens Jean-Paul Sartre – Arlette Elkäim-Sartre – Benny Lévy (Pierre Victor) 318.)

Noch aus einem anderen Grund erregt Sartres Bemerkung Levinas' Aufmerksamkeit. Denn er interpretiert Hegels Auffassung nicht nur als geschichtsphilosophische Klausel, die systematisch schwer mit der historischen Wirklichkeit zu vereinbaren ist. Gravierender dürfte ihm erscheinen, daß er Hegels Doktrin für die Argumentationsgrundlage des Antisemitismus hält (wenn dieser denn argumentiert). Anlässlich einer Darstellung von Hegels Geschichtsvorlesungen von Bernard Bourgeois macht Levinas in den Vorlesungen und ihrer Interpretation eine Art beiläufigen „im System [...] begründeten Antisemitismus“<sup>51</sup> aus, der gar „Hitlers Propaganda“ als Fundus habe dienen können.<sup>52</sup> Doch sieht sich ein solch harscher Vorwurf der Schwierigkeit ausgesetzt, daß es die Hegelsche Begriffssprache nicht eben leicht macht, eine derartige Schlußfolgerung angemessen anzubringen. Dieser naiv erscheinende Einwand zerschellt gewissermaßen am Hegelschen System, das die Entfaltung des Begriffs selbst zu seiner Aufgabe macht. Als sei sich Levinas über die Schroffheit seines Vorwurfs im Klaren, entfaltet er dessen Argumentation erst gar nicht weiter und verwirft die Hegelsche Philosophie *tel quel*. Er zieht es vor, an Hegel nicht die „offenkundigen Phantastereien“ eines Antisemitismus-Vorwurfs zu adressieren,<sup>53</sup> sondern hält es für angebracht, „das System, und sei es rückwärts, durch eben die Tür zu verlassen, durch die man es, wie Hegel meint, betritt“,<sup>54</sup> und das heißt, Zuflucht im hebräischen statt im griechischen Denken zu suchen.<sup>55</sup>

Sartres Bemerkung über die Bedeutung der jüdischen Geschichte ist dementsprechend konsequenzenreich. Sie ist eine Art Tor, durch das Levinas in den Austausch Lévy's mit Sartre eintreten kann, eine „gesunde Ansteckung“,<sup>56</sup> wie dies Bernard-Henri Lévy nennt. Wie die Anerkennung der jüdischen Geschichte die Hegelsche Geschichtsphilosophie aufbricht, so sprengt die Andersheit des Anderen jede reziproke Dialektik, sei sie als Verhältnis von *ego* und *alter ego* oder von Herr und Knecht formuliert. Doch daß sich Levinas und Sartre in dieser Absetzung von Hegel treffen, heißt nicht, daß diese Parallele für ein gemeinsames philosophisches Projekt taugt. In dieser Verschiebung des Rahmens der

<sup>51</sup> Emmanuel Levinas: Hegel und die Juden. In: Ders.: Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum, übers. v. Eva Moldenhauer. Frankfurt a.M. 1996. 177–181. Hier: 178; Orig. Hegel et les juifs. In: Ders.: Difficile liberté. Essais sur le judaïsme. Paris 1984. 328–334. Hier: 330.

<sup>52</sup> Ebd. 180; Orig. 331.

<sup>53</sup> Ebd. 181; Orig. 332.

<sup>54</sup> Ebd. 181; Orig. 333.

<sup>55</sup> Mit diesen wenigen Andeutungen ist lediglich die Grundtendenz des Levinasschen Hegel-Verständnisses benannt, die in bezug auf die Sartresche „Wende“ relevant wird. Daß sich das Verhältnis darin nicht erschöpft und sich auch produktive Anschlüsse herauslesen lassen, zeigt etwa Robert Bernasconi: Hegel and Levinas. The possibility of forgiveness and reconciliation. In: Archivio di Filosofia 54 (1986), Nr. 1–3. 325–346.

<sup>56</sup> Bernard-Henri Lévy: Sartre. 616; Orig. 656.

Geschichtsphilosophie ist gewiß eine Annäherung Sartres an Levinas zu sehen. Doch genügt dies für die Behauptung, der späte Sartre sei Levinasianisch? Gewiß nicht, denn ein gemeinsamer Gegner begründet noch keinen gemeinsamen Theorieansatz.

## II.

Das „retournement complet“,<sup>57</sup> welches Sartres Anerkenntnis einer jüdischen Geschichte in den Augen Levinas' darstellt, hängt mit dem zweiten Aspekt der ethischen Beziehung zusammen, unter dem sich das Verhältnis des späten Sartre zu Levinas untersuchen läßt. Denn die Erwählung, die die jüdische Gemeinschaft auszeichnet, wird von Levinas nicht als Partikularismus, sondern als universale Dimension der Humanität verstanden. Neben der offiziellen ist eine „autre histoire“ zu erzählen,<sup>58</sup> die sich nicht auf den Begriff einer universalen Historiographie bringen läßt. Diese andere Geschichte zeigt ein Verhältnis zum Gesetz an, das Levinas als Unvordenklichkeit des Appells des absolut Anderen auffaßt und das jeder Geschichtsphilosophie vorhergeht. Aufgrund dieser in sich keineswegs unproblematischen Auffassung vermag Levinas Sartres „retournement“ in Sachen Hegel auch eine Bedeutung für eine Neukonzipierung ethischer Beziehungen abzugewinnen. Vielfach hat Levinas die These erläutert, daß Erwählung eine universale Dimension einschließt. In seiner Lesart wird aus der Erwählung der jüdischen Gemeinschaft kein Bewußtsein von partikularen Vorrechten abgeleitet, sondern ein Gewährwerden von „exceptionnels devoirs“.<sup>59</sup> Die Erwählung wird gewissermaßen zur moralischen Bürde, der gerecht zu werden der Anspruch ist. Diese Struktur entspricht dann dem „surplus d'obligations“,<sup>60</sup> unter dem sich das Ich in der Relation zum Anderen gestellt sieht.

In den Gesprächen mit Benny Lévy scheint Sartre dieser Verknüpfung von jüdischer Geschichtsauffassung und Ethik nahezustehen. Das jüdische messianische Ziel und Ende (*fin*) der Geschichte besteht nach Sartre gerade darin, die „Existenz der Menschen füreinander, der einen für die anderen“ zu verwirklichen.<sup>61</sup> Die Geschichte kulminiert also in einem „moralischen Zweck (*fin*)“.<sup>62</sup>

<sup>57</sup> Levinas: Quand Sartre découvre l'histoire sainte. 156.

<sup>58</sup> Levinas: Un langage pour nous familier. S.153.

<sup>59</sup> Emmanuel Levinas: Israël et l'universalisme. In: Difficile liberté. A.a.O. 245-248. 247. Der Aufsatz ist in der deutschsprachigen Auswahl nicht enthalten.

<sup>60</sup> Ebd.

<sup>61</sup> Sartre: Brüderlichkeit und Gewalt. 68; Orig. 77.

<sup>62</sup> Ebd.

Die Revolution wird so umdefiniert, daß sie mit der messianischen Vision von Geschichte kompatibel wird: „diese Idee der Ethik als letzter Zweck der Revolution läßt sich durch eine Art von Messianismus wirklich denken.“<sup>63</sup>

Von Beginn der Gespräche an markiert das Wort „Hoffnung“ eine auffällige Differenz zum bislang bekannten Werk Sartres. Jean Daniel, Chefredakteur des *Nouvel Observateur*, der an den Auseinandersetzungen um die Publikation der Gespräche beteiligt war, die schließlich mit einer entschiedenen Affirmation Sartres beendet wurden, hat in seiner Einleitung der Gespräche bereits auf diese Besonderheit der Texte hingewiesen, indem er den „caractère à la fois injustifiable et inévitable de l'espérance“ unterstreicht.<sup>64</sup> Dieser Begriff führt eine Art aristotelischer Teleologie in Sartres Handlungstheorie ein.<sup>65</sup> Lévy und Sartre skizzieren eine Anthropologie, die einen „eigentlich menschlichen“ Menschen zum Ziel hat,<sup>66</sup> der „wahrhaft und vollständig existiert“.<sup>67</sup> Den Schlußstein für diese Emphase der Verwirklichung des Menschseins in der Gemeinschaft bildet die „Dimension der Verpflichtung“,<sup>68</sup> die Sartre bislang vernachlässigt zu haben zugibt. Damit sollen Andere nicht nur als Objekte meiner Freiheit behandelt werden, sondern bereits vor allem Bewußtsein als Konstituens moralischer Bindungen gelten, die – so sie realisiert werden – schließlich eine Art vollkommenen Menschen hervorbringen. Was verbirgt sich hinter diesen wolkigen Andeutungen, in denen ein Levinasscher Ton mitgehört werden kann?

Sartre ist auf der Suche nach einer Moral, die von einer Brüderlichkeit zwischen den Menschen ausgeht, und nicht erst zu isolierten, blinden Bewußtseinen hinzukommt, sondern in jedem Bewußtsein impliziert ist. Er spricht demnach von der Moral als einer „Dimension meines Bewußtseins“,<sup>69</sup> um darauf hinzuweisen, daß es nicht vom guten Willen des Ichs abhängt, sich eine Moral zu geben, sondern diese an dessen Konstitution beteiligt ist. Diese Vorstellung ist gebunden an die spätestens seit Husserls V. *Cartesischer Meditation* bekannte phänomenologische Einsicht, daß „alles, was für ein Bewußtsein zu einem gegebenen Zeitpunkt geschieht, notwendig an die Gegenwart des Anderen ihm ge-

<sup>63</sup> Ebd. 69; Orig. 79. Auch in diesem Feld des virtuellen Dialogs zwischen Levinas und Sartre könnte man die Terminologie befragen. Denn dort, wo Sartre von Moral spricht, verwendet Levinas den Begriff der Ethik und auch dies in einem spezifischen, unkonventionellen Sinne. Moral ist für Levinas ein Set von Normen, das in einer gegebenen Gesellschaft wirkt (und interessiert ihn wenig); das Ethische hingegen ist pränormativ und bezeichnet das Moment der Verantwortung in der Beziehung zum Anderen. Diese terminologische Differenz ist hier nur insoweit relevant, als sie eine Differenz in der Sache anzeigt.

<sup>64</sup> *Nouvel Observateur*, Nr. 800, v. 10.3.1980. 18.

<sup>65</sup> Vgl. Sartre: Brüderlichkeit und Gewalt. 11; Orig. 25.

<sup>66</sup> Ebd. 22; Orig. 36. Hervorh. Th. B.

<sup>67</sup> Ebd. 23; Orig. 36. Hervorh. Th. B.

<sup>68</sup> Ebd. 25; Orig. 38.

<sup>69</sup> Ebd.



genüber oder auch an dessen Abwesenheit, auf jeden Fall an dessen Existenz, gebunden ist, häufig gar von ihr hervorgebracht wird.<sup>70</sup>

Die „Verpflichtung“ (*obligation*), die aus dieser impliziten Andersheit resultiert, ist keiner der zentralen Termini Levinas'. Doch wenn Sartre diesen Begriff so bestimmt, daß „in jedem Moment, in dem ich wovon auch immer Bewußtsein habe und in dem ich was auch immer tue, immer auch eine Art Forderung da ist, die über das Reale hinausgeht“,<sup>71</sup> lassen sich durchaus Ähnlichkeiten dieses Moments der Transzendenz mit dem Ansatz von Levinas ausmachen. Denn einen Verpflichtungscharakter weist die Nähe des Anderen allemal auf. Auf vergleichbare Weise scheint Sartre darauf hinaus zu wollen, daß die „Dimension der Verpflichtung“ keine gesonderte Sphäre moralischen Sollens ist, sondern ein Aspekt, der jeder Erkenntnis und jeder Handlung innewohnt und über deren Immanenz hinausweist.

Levinas geht davon aus, daß die Beziehung zum Anderen nicht etwas ist, das dem bereits konstituierten Subjekt hinzugefügt würde, sondern daß der Andere derjenige ist, durch den das Subjekt Subjekt wird, insofern es „Unterwerfung [sujétion]“ unter den Anderen ist.<sup>72</sup> Das Subjekt ist nur, indem es vom Anderen verantwortlich gemacht wird. Es wird so ein Subjekt im Akkusativ durch und in der Antwort auf den unvordenklichen Anruf des Anderen. So stellt sich zumindest das Denken Levinas' in *Jenseits des Seins* von 1974 dar, das Ende der 1970er Jahre als Grundlage für den Austausch zwischen Lévy und Levinas gedient haben dürfte. Nun bestimmt Sartre die Freiheit des Menschen ganz auf der Linie des soeben mit Levinas skizzierten Vokabulars als eine „Antwort, die nicht nur meine eigene Antwort ist, sondern bereits durch den Anderen [autrui] seit der Geburt bedingt ist; sie ist eine moralische Antwort.“<sup>73</sup> Eine Moraltheorie, die die Handlung des Subjekts als Antwort auf den Anderen faßt, nimmt Distanz ebenso zur „Sittlichkeit“ Hegels wie zu jeder normativen Philosophie, die in einem autonomen Subjekt verwurzelt ist. Läßt man einmal die Frage nach „Ethik“ oder „Moral“ als rein terminologische (und nicht inhaltliche) Differenz beiseite, scheinen hier in aller Kürze entscheidende Einsichten Levinas' formuliert. Die Nähe zwischen Sartre und Levinas bekäme also ihr Relief.

Doch lassen wir uns nicht zu leicht verführen. Denn die Form, in die diese wenigen Schlüsselwörter, die eine Nähe zu Levinas suggerieren, gebracht werden, gibt zu denken. *Erstens*, ist die einfache Schlußfolgerung, eine vom Anderen *bedingte* Handlung müsse auch eine *moralische* sein, nichts weniger als unproblematisch. Levinas verwendet unendliche Mühen darauf, die Gleichursprüng-

<sup>70</sup> Ebd. 26; Orig. 39 f.

<sup>71</sup> Ebd. 25; Orig. 38.

<sup>72</sup> Emmanuel Levinas: *Jenseits des Seins*. 131; Orig. 70.

<sup>73</sup> Vgl. Sartre: *Brüderlichkeit und Gewalt*. 27; Orig. 40.

lichkeit von Handlung und Anspruch des Anderen zu erläutern, um zu verhindern, zwischen der deskriptiven und der normativen Ordnung, dem Ontologischen und dem Ethischen, einfach zu wechseln. Wenn der naturalistische Fehlschluß vermieden werden soll, den Levinas dadurch umgeht, daß Epistemologisches und Ethisches in der Ausdrucksfunktion des Angesichts des Anderen verschmelzen, müßte man von Sartre zumindest einige erläuternde Zwischenschritte verlangen. Immerhin könnte man dieses Manko noch der Textsorte des Gesprächs zuschreiben, in der manches unausgesprochen bleibt, was in geschriebenen Texten expliziert würde.

Was aber, *zweitens*, überrascht, ist die besondere Rolle des Ichs in diesem dyadischen Verhältnis.<sup>74</sup> Damit die Hypothese eines Levinasianischen Sartres sich bestätigte, müßte das Ich aus Sartres Ontologie in ein „me voici“ transformiert werden, eine Struktur, die sich nur in der Antwort auf den Anderen zeigt. Im oben angeführten Zitat hingegen hatte Sartre formuliert, daß die Antwort „*nicht nur* meine eigene Antwort“ sei, was impliziert: „aber zunächst und vor allem *ist* sie es.“ Es gibt Anteile des Anderen, doch die Initiative verbleibt beim Ich.

Einige Zeilen zuvor in den Gesprächen findet man eine Passage, die offenkundig macht, wie sich Sartre dem Denken Levinas' zu nähern vorhat, das ihm der „Doppelagent“ überbringt,<sup>75</sup> ohne die Fundamente seiner Philosophie des freien Bewußtseins aufgeben zu müssen. „Anders gesagt, derzeit [d.h. im Gegensatz zu *L'être et le néant*, Th. B.] scheint mir, daß sich jedes Bewußtsein zugleich als Bewußtsein selbst und als Bewußtsein des anderen und für den anderen konstituiert. Und genau diese Realität, dieses Selbst, das sich als Selbst für den anderen [soi-même pour l'autre] auffaßt, indem es ein Verhältnis zum anderen hat, nenne ich das moralische Bewußtsein.“<sup>76</sup>

Die Schwierigkeiten, die sich ergeben, wenn man diese Aussagen an der Konzeption von Levinas mißt, liegen in zwei beiläufigen Ausdrücken. Das erste Problem liegt in dem „zugleich“, das zweite in dem „sich ... auffaßt“. Laut der zitierten Passage wäre ein Bewußtsein dreistufig: Es konstituiert sich ebenso *selbst* wie es Bewußtsein *vom* anderen und *für* den anderen ist. Doch hatte Sartre in *Das Sein und das Nichts* aufsehenerregend vorgeführt, daß Bewußtsein-von-

<sup>74</sup> In dem gesamten Gespräch ist nirgendwo die Rede von der triadischen Beziehung mit dem Dritten, die im übrigen doch für Sartre und insbesondere für Levinas in ihren anderen Texten so wichtig ist. Die Rolle des Dritten erlaubte gerade, die Verknüpfung zwischen ethischer Dimension (zu zweit) und sozialer Dimension (zu mehreren) herzustellen, die Sartre mit dem Begriff der „Brüderlichkeit“ andeutet. Vgl. die Kapitel über Sartre und Levinas in Verf.: *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem*. München 2003.

<sup>75</sup> Bernard-Henri Lévy: Sartre. 616; Orig. 656.

<sup>76</sup> Sartre: *Brüderlichkeit und Gewalt*. 26 f.; Orig. 40.

anderen und Bewußtsein-für-andere zwei verschiedene Seinsmodi sind. Der eine bedarf eines Subjekt-Ichs, der andere eines Objekt-Ichs. Es ist daher schwierig, sich vorzustellen, wie diese beiden Modi *zugleich* in ein Bewußtsein zu integrieren sein sollen, auch wenn Sartre seine früheren Dualismen hinter sich lassen will.

Hinzu kommt noch das im zweiten Ausdruck zur Sprache kommende Problem der Selbstkonstitution des Bewußtseins. Ist das Bewußtsein hier als ein leeres aufgefaßt, ohne Inhalt? Dabei weiß doch Sartre ebenso gut wie wir seit Husserl, daß Bewußtsein stets nur Bewußtsein von etwas ist. Man müßte Sartres Formulierung also radikalisieren, vereinseitigen, um sie im Hinblick auf Levinas zu retten: Jedes Bewußtsein konstituiert sich, indem es Bewußtsein vom Anderen her ist. Wenn man diese Levinas-fremden Termini noch austauschen würde, klänge Sartres Gedanke folgendermaßen: Jeder Psychismus ist Inspiration des Anderen.<sup>77</sup> Sartres Gedanke wäre in einen Gedanken Levinas' transformiert, der Übergang wäre gelungen. Aber Sartre drückt sich nicht umsonst so aus, wie er es tut, er macht diese Vereinseitigung nicht mit, weil durch seine scheinbar Levinas-nahen Begrifflichkeiten das dualistische, bewußtseinstheoretische Schema aus *Das Sein und das Nichts* durchschimmert. Eine radikale Theorie des Anderen à la Levinas ist auch durch die Äußerungen des späten Sartre nicht gedeckt, selbst wenn dieser sich, was seine eigene Konzeption anbelangt, durchaus auf ungewohntes Terrain begibt und ungehörte Sprachen spricht.

Geht man schließlich, *drittens*, auf den oben erwähnten Konnex zwischen jüdischem Denken und elementarethischer Theorie zurück, so verstärkt sich der Eindruck einer Distanz zwischen den beiden Philosophien noch. Levinas positioniert sich eindeutig: Das griechische Denken, dessen begriffliche Tradition bis Heidegger reicht, arbeitet sich an der Seinsfrage ab. In all seinen Varianten hat es nie die Ontologie überschreiten können, die das Seiende in eine symbolische Seinsordnung einfügt. Das Andere kann in dieser nur als Verkanntes erscheinen. Dem abzuhelpen bedient sich Levinas des hebräischen Denkens, das einen Ruf ins Spiel bringt, der von jenseits des Seins kommt. Dies ist nicht unmittelbar als eine göttliche Transzendenz zu verstehen, sondern vielmehr als eine Exteriorität, ein Bruch mit dem Sein und insofern mit dem Ich. Die Beziehung des Ichs zum Anderen – und darin besteht das jüdische Erbe, das Levinas in den griechischen *logos* zu übersetzen trachtet – ist durch eine Trennung gekennzeichnet. Nicht durch eine Trennung, die ein „Abfließen der Welt“ wäre,<sup>78</sup> wie in *Das Sein und*

<sup>77</sup> Diese Ausdrucksweise bedürfte ihrerseits einiger Erläuterungen, die hier nicht angeführt werden können.

<sup>78</sup> Sartre: *Das Sein und das Nichts*. 484; Orig. 328.

*das Nichts*, sondern durch einen Bezug, der paradoxerweise eine „Beziehung der Nicht-Beziehung“ ist.<sup>79</sup> Nichts dergleichen bei Sartre.

Man könnte sich schließlich anderen Punkten zuwenden, an denen der Leser eine Sartre-Levinas-Parallele vermuten könnte. So ist die primäre Beziehung bei Sartre und Lévy jene der Brüderlichkeit, in der die Familie eine Vorrangstellung einnimmt.<sup>80</sup> Wäre darin eine Konzeption zu sehen, die der Idee der Kreatur bei Levinas und der Rolle, die er der Vaterschaft zuweist, vergleichbar wäre? Es ist die Rede von der Demokratie als „Lebensform“,<sup>81</sup> wobei die revolutionäre Brüderlichkeit von dieser Lebensweise politisch gestützt wird. Könnte nicht diese „trans-historische“,<sup>82</sup> etwas vage Idee gleichermaßen das politische Denken Levinas' kennzeichnen? Doch auch wenn solche Konvergenzpunkte vervielfältigt werden, der Schluß wird der gleiche bleiben, wie jener, der aus der Untersuchung der Geschichtsphilosophie und der Ethik zu ziehen war: In den späten Gesprächen nähert sich Sartre Überlegungen Levinas' an (qua Vermittlung durch Benny Lévy), aber es gibt keinen Levinasianischen Sartre. Dafür sind die Reste der früheren systematischen Orientierung zu dominant, wie die neuen Elemente zu unverdaut sind. Ansatzpunkte für einen Dialog mit Levinas sind versammelt, aber eine wie immer geartete freundliche „Übernahme“ scheint mir ausgeschlossen.

### III.

Kommen wir auf den Anfang zurück. Dort wurden die Polemiken um die 1980er Gespräche angedeutet. Sie gaben Anlaß zu heftigen Vorwürfen an die Adresse Benny Lévy's, der angeblich den geschwächten Sartre vereinnahmt habe. Dem erblindeten Philosophen des Blicks sei die Sicht auf das Glatteis verbaut, auf das ihn der junge charismatische Ex-Maoist habe führen wollen. Doch selbst wenn die Gespräche nicht nur beiläufig den Eindruck machen, daß Lévy versucht, Sartre zum Bekenntnis des Scheiterns seiner Philosophie zu bringen, so tragen sie doch häufiger Merkmale sokratischer Dialoge,<sup>83</sup> in denen der eine sein Denken entfaltet, während der andere zustimmt (oder – seltener – widerspricht). Bernard-Henri Lévy sieht in den Gesprächen einen „platonischen Dialog, außer daß Lévy in der Rolle Sokrates' und Sartre in der Rolle Hermokrates'

<sup>79</sup> Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*. 427; Orig. 271.

<sup>80</sup> Vgl. Sartre: *Brüderlichkeit und Gewalt*. 45; Orig. 56f.

<sup>81</sup> Ebd. 41; Orig. 53.

<sup>82</sup> Ebd. 40; Orig. 51.

<sup>83</sup> Vgl. 15, 22; Orig. 28, 35 f.

oder Kritias' ist.<sup>84</sup> In dieser besonderen Maieutik wird auf der einen Seite ein „marxistischer Sokrates“ und auf der anderen Seite ein Anti-Platoniker ins Spiel gebracht.<sup>85</sup> Ein letztes Mal mag es von Nutzen sein, sich nicht dem ersten Eindruck zu beugen. Um diesen Anschein aufzuhellen, kann man sich Levinas' Kritik der Maieutik zuwenden, die ein neues Licht auf den virtuellen Dialog wirft, dessen geschriebene Spuren wir vor uns haben.

Die Maieutik ist bei Platon eine Hebammenkunst, die der Wahrheit zur Welt zu kommen hilft. Das setzt voraus, daß die Dialogsubjekte bereits in sich die ganze Wahrheit – oder zumindest deren Keime – tragen, die sie lediglich noch nicht kennen. Eine Philosophie, die die Subjekte allein durch ihr Antworten auf den Anderen konzipiert, ist gezwungen, einen solchen Wahrheitsbegriff zu korrigieren: „Das Wort [...] lehrt vor allem anderen diese Unterweisung selbst; nur dank der Unterweisung vermag es Dinge und Ideen zu lehren (und nicht, wie die Maieutik, in mir *wachzurufen*).“<sup>86</sup>

Gegen ein solches Dialogmodell versteht Levinas auf der systematischen Ebene von *Totalität und Unendlichkeit* das „von-Angesicht-zu-Angesicht“ mit dem Anderen als Unterweisung, die sich durch einen Inhalt auszeichnet,<sup>87</sup> der nicht zur Disposition des Ichs steht. Das Thematische des Wortes wird von der Beziehung zum Anderen, die dem Wort innewohnt, überlagert. Die Wahrheit wird demnach nicht vom Thematischen und seinem Bezug zum Sinn verstanden, sondern von der Beziehung zum Anderen her. „Die Unterweisung ist eine Weise, in der sich Wahrheit so ereignet, daß sie nicht mein Werk ist, daß ich sie nicht aus meiner Innerlichkeit beziehen kann.“<sup>88</sup> Sprache stellt sich nicht als ein System von Bedeutungen dar, sondern als ein Differenzierungsprozeß, in dem die Anderen und ihre Ansprüche auftreten, ohne daß sie mit lauter Stimme proklamiert werden müßten.

Levinas nimmt so Distanz zu einem Wahrheitsbegriff, der bei Platon zugrunde gelegt ist (aber auch in der modifizierten Form der „Entbergung“ bei Heidegger weiterwirkt). Die Dialogphilosophie Platons setzt einen gemeinsamen *logos* voraus, bevor etwas zur Sprache kommt. Levinas hebt im Gegensatz dazu hervor: „Die Unterweisung übermittelt nicht nur einen abstrakten und allgemeinen Inhalt, der mir und dem Anderen schon gemeinsam ist. Sie übernimmt nicht nur eine, am Ganzen gemessen, subsidiäre Funktion, nämlich die Entbindung des Geistes, der seine Frucht schon in sich trägt.“<sup>89</sup> Levinas macht geltend,

<sup>84</sup> Bernard-Henri Lévy: Sartre: 604; Orig. 644.

<sup>85</sup> Ebd. 596; Orig. 634.

<sup>86</sup> Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*. 93; Orig. 41.

<sup>87</sup> Ebd. 427; Orig. 271.

<sup>88</sup> Ebd.

<sup>89</sup> Ebd. 139; Orig. 71 f.

daß das Wort des Anderen dem Zugriff entgeht und die Bedingungen jeden Sprechens in Frage stellt. Jeder Rede geht eine Unterweisung voran, ohne daß die objektivierende oder erkennende Rede sich dem entziehen könnte.

Für die Gespräche zwischen Sartre und Lévy könnte das bedeuten, daß wir es weder mit einer Übervorteilung zu tun haben, noch mit einem Botschafter, von dem Sartre die Worte Levinas' empfinde, noch mit einer Maieutik, an der beide gemeinsam teilhaben. Dies schlicht deswegen, weil die Wahrheit nicht zu entbergen ist. Wenn man diesen Dialog als eine Unterweisung in Levinas' Sinne versteht (wer wäre der „Meister“?), müßte man jede Idee einer Symmetrie oder Reziprozität der beiden Sprecher beiseite lassen. Dabei hält jedoch Sartre (und Lévy) an der Idee der Reziprozität in allem, was er zur Moral zu sagen hat, fest. Das „Wir“ von Lévy und Sartre,<sup>90</sup> das die ausgetauschten Gedanken entwickelt, ist in den Augen Levinas' unmöglich. Hinter der Reziprozität verschwindet nämlich die Trennung des Anderen. Das „Wir“ macht die irreduzible Asymmetrie zwischen mir und dem Anderen unsichtbar. Die Selbst-Interpretation der beiden Redner widerspricht der radikalen, eine Moral fundierende Alterität, deren Auftreten Sartre in den Gesprächen proklamiert.<sup>91</sup> Auch hier ist die Philosophie Levinas' fern.

Benny Lévy sagt über sein Sartre-Buch *Le Nom de l'homme*: „ma manière de reconnaissance pour Sartre: je voulais qu'il soit méconnaissable.“<sup>92</sup> Das könnte ohne weitere Zusätze auch über die Gespräche gesagt werden, die diesem Buch zugrunde liegen. Der Sartre, dem wir in seinen späten Dialogen begegnen, ist gleichfalls „verkennbar“. In diesem Sinne war Lévy diskursiv erfolgreich. Sartre seinerseits zieht bei seiner ersten Begegnung mit Lévy die Möglichkeit einer solchen Verkennung per Affinität in Betracht: „Bei ihm [Benny Lévy] hatte ich es also glücklicherweise mit einem Denken zu tun, das solide war, sich durchhielt, und das dem meinen widersprach, ohne es en bloc zu verwerfen.“<sup>93</sup> Es ist gewiß das Verdienst einer solchen freundschaftlichen Verkennung, neue Perspektiven auf einen Autor zu eröffnen und Nähen zu Denkern wie Levinas herzustellen,

<sup>90</sup> Z.B. Sartre: *Brüderlichkeit und Gewalt*. 29; Orig. 42.

<sup>91</sup> Diese einseitige Option für die Reziprozität überrascht, weil Lévy sich über diese Differenz zwischen Levinas und Sartre im Klaren zu sein scheint. In seinem Sartre-Buch *Le Nom de l'homme* (Lagrasse 1984. 74), schreibt er: „Rien à faire: depuis le début Sartre n'a pu distinguer les deux types d'altérité: la hauteur de l'Autre et le plan de réciprocité.“

<sup>92</sup> Interview avec Benny Lévy, von Alexis Nouss. In: *La Tribune juive*, 26.4.1985. Im Internet: [http://www.editions-verdier.fr/philosophie/titres/nom\\_homme.htm](http://www.editions-verdier.fr/philosophie/titres/nom_homme.htm) (12.6.2003).

<sup>93</sup> Jean-Paul Sartre: *Selbstportrait mit siebzig Jahren*, übers. v. Peter Aschner. In: Ders.: *Sartre über Sartre. Aufsätze und Interviews. 1940-1976*, hrsg. v. Traugott König. Reinbek 1988. 202-276. Hier: 264; Orig.: *Autoportrait à soixante-dix ans*. In: Ders.: *Situations, X. Politique et autobiographie*. Paris 1976. 133-226. Hier: 211.

denen sie bislang eher fern standen. Und dies kann als kein geringer Erfolg für eine Konfrontation zweier Denkwelten gelten, auch wenn es festzustellen unmöglich bleibt, wie weit eine solche Nähe hätte tragen können.

## INHALT

<i>Helmut Gross</i> : Nachruf auf Heinrich Rombach .....	5
--	---

### BEITRÄGE

<i>Stefano Micali</i> : Zeiterfahrungen. Eine phänomenologische Analyse der „Zeitlichkeit als brüchige Erfahrung“ .....	11
<i>Rudolf Bernet</i> : Wirkliche Zeit und Phantasiezeit. Zu Husserls Begriff der zeitlichen Individuation .....	37
<i>Susanna Lindberg</i> : Heidegger's animal .....	57
<i>Gerhard Ehrl</i> : Schellers Weg zur These der Ohnmacht Gottes .....	83
<i>Thomas Bedorf</i> : Der blinde Philosoph des Blicks oder Ob der späte Jean-Paul Sartre als Levinasianer anzusehen sei .....	113
<i>Jan Schapp</i> : Positive Welten und Sonderwelt des Abendlandes in der Geschichtsphilosophie Wilhelm Schappas .....	133
<i>Thomas Fuchs</i> : Zur Phänomenologie des Schweigens .....	151
<i>Michael Turnheim</i> : Denkwang: Wahnsinn und Dekonstruktion II .....	169
<i>Jürgen Trinks</i> : Zum Status von Phantasie und Phantasieleib in Marc Richirs phänomenologischen Untersuchungen .....	183
<i>Thomas Franz</i> : Mensch und Technik bei Eugen Fink. Eine kritische Interpretation .....	207
<i>Sonja Rinofner-Kreidl</i> : Das „Gehirn-Selbst“. Ist die Erste-Person-Perspektive naturalisierbar? .....	219

### BERICHTE

<i>Stephan Günzel</i> : Zur Rezeption von Merleau-Pontys Raumbegriff in Ästhetik, Film-, Gender- und Wahrnehmungstheorie, Philosophie, Psychologie und Psychoanalyse sowie Kultur-, Medien-, Politik- und Sozialwissenschaften. Ein Literaturbericht .....	253
<i>Thomas Alferi</i> : Entmündigt die Gebung/die „donation“ das Ich? Versuch einer Vermittlung zwischen Jean-Luc Marion und Hansjürgen Verweyen .....	317