

Über das Antlitz (*Ethique et infini*, 1981)

Emmanuel Lévinas im Gespräch mit Philippe Nemo

In Totalité et Infini sprechen Sie lange über das Antlitz. Es ist eines Ihrer häufigsten Themen. Worin besteht und wozu dient diese Phänomenologie des Antlitzes, das heißt diese Analyse dessen, was sich ereignet, wenn ich den Anderen von Angesicht zu Angesicht anblicke?

Ich weiß nicht, ob man von einer „Phänomenologie“ des Antlitzes sprechen kann, denn die Phänomenologie beschreibt das, was erscheint. Auch frage ich mich, ob man von einem Blick sprechen kann, der auf das Antlitz gerichtet wäre, denn der Blick ist Erkenntnis, Wahrnehmung. Ich denke vielmehr, dass der Zugang zum Antlitz von vornherein ethischer Art ist. Wenn Sie eine Nase, Augen, eine Stirn, ein Kinn sehen und sie beschreiben können, dann wenden Sie sich dem Anderen wie einem Objekt zu. Die beste Art, dem Anderen zu begegnen, liegt darin, nicht einmal seine Augenfarbe zu bemerken. Wenn man auf die Augenfarbe achtet, ist man nicht in einer sozialen Beziehung zum Anderen. Die Beziehung zum Antlitz kann gewiss durch die Wahrnehmung beherrscht werden, aber das, was das Spezifische des Antlitzes ausmacht, ist das, was sich nicht darauf reduzieren lässt.

Zunächst gibt es da die eigentliche Geradheit des Antlitzes, seine gerade, schutzlose Darbietung. Die Haut des Gesichtes ist die, die am meisten nackt, am meisten entblößt bleibt. Am meisten nackt, obgleich von dezenter Nacktheit. Auch am meisten entblößt: Im Antlitz gibt es eine wesentliche Armut; der Beweis dafür liegt im Versuch, diese Armut zu maskieren, indem man Posen, eine bestimmte Haltung annimmt. Das Antlitz ist exponiert, bedroht, als würde es uns zu einem Akt der Gewalt einladen. Zugleich ist das Antlitz das, was uns verbietet, zu töten.

Kriegserzählungen besagen tatsächlich, dass es schwer ist, jemanden zu töten, der einem ins Gesicht blickt.

Das Antlitz ist Bedeutung, und zwar Bedeutung ohne Kontext. Ich will damit sagen, dass der Andere in der Geradheit seines Antlitzes nicht eine Person innerhalb eines Kontextes darstellt. Normalerweise ist man eine „Person“; man ist Professor an der Sorbonne, Vizepräsident im Staatsrat, Sohn eines Soundso, alles das, was im Pass vermerkt ist, die Art, sich zu kleiden, sich zu präsentieren. Und jede Bedeutung, im üblichen Sinn des Begriffs, bezieht sich auf einen derartigen Kontext: Der Sinn einer Sache beruht in ihrer Beziehung zu etwas anderem. Hier hingegen ist das Antlitz für sich allein Sinn. Du, das bist du. In diesem Sinn kann man sagen, dass das Antlitz nicht „gesehen“ wird. Es ist das, was nicht ein Inhalt werden kann, den unser Denken umfassen könnte; es ist das Unenthaltbare, es führt uns darüber hinaus. Gerade dadurch lässt die Bedeutung des Antlitzes es als Korrelat eines Wissens aus dem Sein heraustreten. Im Gegensatz dazu ist die Vision die Suche nach einer Entsprechung; sie ist das, wodurch das Sein eigentlich absorbiert wird. Aber die Beziehung zum Antlitz ist von vornherein ethischer Art. Das Antlitz ist das, was man nicht töten kann oder dessen Sinn zumindest darin besteht, zu sagen: „Du darfst nicht töten.“ Es stimmt, der Mord ist ein banales Faktum: Man kann den Anderen töten; die ethische Forderung ist keine ontologische Notwendigkeit. Das Verbot zu töten macht den Mord nicht unmöglich, selbst wenn die Autorität des Verbotenen im schlechten Gewissen über das vollbrachte Böse erhalten bleibt – die Bösartigkeit des Bösen. Sie erscheint auch in der Heiligen Schrift, der die Menschlichkeit des Menschen, solange sie in der Welt involviert ist, ausgesetzt bleibt. Aber eigentlich ist die Erscheinung dieser „ethischen Merkwürdigkeiten“ (*étrangetés éthiques*) – die Menschlichkeit des Menschen – innerhalb des Seins ein Bruch des Seins. Er ist von Bedeutung, selbst wenn das Sein sich wieder erneuert und sich wieder in die Gewalt bekommt.

Der Andere ist Antlitz, aber der Andere spricht auch gleichermaßen zu mir, und ich spreche zu ihm. Ist das menschliche Gespräch nicht auch eine Möglichkeit, mit dem zu brechen, was Sie „Totalität“ nennen?

Sicherlich. Antlitz und Gespräch sind miteinander verbunden. Das Antlitz spricht. Es spricht, indem gerade durch es das Gespräch ermöglicht und begonnen wird. Ich habe vorhin den Begriff der Vision abgelehnt, um die authentische Beziehung zum Anderen zu beschreiben; es ist vielmehr das Gespräch oder, genauer gesagt, die Antwort oder die Verantwortung, die diese authentische Beziehung darstellen.

Aber wenn die ethische Beziehung jenseits des Wissens liegt und sie authentisch durch das Gespräch übernommen ist, dann heißt das doch, dass das Gespräch selbst nicht zur Ordnung des Wissens gehört?

Tatsächlich habe ich innerhalb des Gespräches immer das Sagen und das Gesagte unterschieden. Dass das Sagen ein Gesagtes enthalten muss, ist eine Notwendigkeit der gleichen Ordnung wie die, welche einer Gesellschaft Gesetze, Institutionen und gesellschaftliche Beziehungen auferlegt. Aber das Sagen bezeichnet die Tatsache, dass ich dem Antlitz gegenüber nicht einfach dabei verbleibe, es zu betrachten, sondern ihm antworte. Das Sagen ist eine Art, den Anderen zu grüßen, aber ihn zu grüßen meint bereits, ihm zu antworten. Es ist schwierig, in Gegenwart von jemandem zu schweigen; diese Schwierigkeit beruht letzten Endes in dieser eigentlichen Bedeutung des Sagens, unabhängig davon, was das Gesagte ist. Man muss über etwas sprechen, über den Regen und über das schöne Wetter, über irgendetwas, aber man muss sprechen, ihm antworten (*répondre à lui*) und bereits seinen Erwartungen entsprechen (*répondre de lui*).

Im Antlitz des Anderen, sagen Sie, gibt es eine „Erhabenheit“, eine „Höhe“. Der Andere ist höher als ich. Was verstehen Sie darunter?

Das „Du sollst nicht töten“ ist das erste Wort des Antlitzes. Das aber ist ein Gebot. In der Erscheinung des Antlitzes liegt ein Befehl, als würde ein Herr mit mir sprechen. Dennoch ist das Antlitz des Anderen zur gleichen Zeit entblößt; hier ist der Elende, für den ich alles tun kann und dem ich alles verdanke. Und ich, wer immer ich auch bin, aber ich als jemand „in der ersten Person“, ich bin derjenige, der über die Mittel verfügt, um auf diesen Ruf zu antworten.

Man möchte Ihnen darauf sagen: ja, in bestimmten Fällen ... Aber im Gegensatz dazu nimmt in anderen Fällen die Begegnung mit dem Anderen die Form der Gewalt, des Hasses und der Verachtung an.

Sicherlich. Aber ich denke, dass die Analyse des Antlitzes, so wie ich sie vorgenommen habe, mit der Herrschaft des Anderen und seinem Elend, mit meiner Unterwerfung und meinem Reichtum primär ist, was auch immer die Motivation wäre, die eine solche Umkehrung erklärt. Sie ist Voraussetzung jeglicher menschlicher Beziehungen. Gäbe es das nicht, so würden wir nicht einmal vor einer offenen Tür sagen: „Nach Ihnen, mein Herr!“ Was ich versucht habe zu beschreiben, ist ein ursprüngliches „Nach Ihnen, mein Herr!“.

Sie haben von der Leidenschaft des Hasses gesprochen. Ich hatte einen viel schwereren Einwand befürchtet: Wie kommt es, dass man imstande ist, zu bestrafen und zu unterdrücken? Wie kommt es, dass es Gerechtigkeit gibt? Ich sage darauf, dass das in der Tatsache der Vielzähligkeit der Menschen liegt, in der Gegenwart des Dritten neben dem Anderen, wobei beide die Gesetze bedingen und das Recht begründen. Solange ich mit dem Anderen alleine bin, schulde ich ihm alles; aber es gibt den Dritten. Weiß ich, was mein Nächster im Verhältnis

zum Dritten ist? Weiß ich, ob der Dritte mit ihm in Übereinstimmung ist oder ob er sein Opfer ist? Wer ist der Nächste für mich? Man muss daher abwägen, denken, beurteilen, indem man Unvergleichbares miteinander vergleicht. Die interpersonale Beziehung, die ich mit dem Anderen herstelle, muss ich auch mit den anderen Menschen herstellen; es besteht also die Notwendigkeit, dieses Privileg des Anderen einzuschränken; daher die Gerechtigkeit. Diese muss, wird sie durch Institutionen ausgeübt, die unvermeidlich sind, immer durch die anfängliche interpersonale Beziehung kontrolliert werden.

Das ist also die entscheidende Erfahrung in Ihrer Metaphysik: jene, die es erlaubt, aus der Ontologie Heideggers als Ontologie des Neutralen, einer Ontologie ohne Moral, herauszutreten. Ist es diese ethische Erfahrung, von der aus Sie eine „Ethik“ aufbauen? Denn schließlich besteht die Ethik aus Regeln; müssen diese Regeln aufgestellt werden?

Meine Aufgabe besteht nicht darin, die Ethik aufzubauen; ich versuche nur, ihren Sinn zu suchen. Ich glaube in der Tat nicht, dass jegliche Philosophie programmatisch sein muss. Es war vor allem Husserl, der die Idee eines Programms der Philosophie vorgebracht hat. Zweifellos kann man entsprechend dem, was ich eben gesagt habe, eine Ethik aufbauen, aber das ist nicht mein eigentliches Thema.

Können Sie mir genauer angeben, inwiefern diese Entdeckung der Ethik im Antlitz mit den Philosophien der Totalität bricht?

Das absolute Wissen, so wie es von der Philosophie erforscht, versprochen oder empfohlen wurde, ist ein Denken des Gleichen. In der Wahrheit wird das Sein umfasst. Selbst wenn die Wahrheit als niemals endgültige aufgefasst wird, gibt es das Versprechen einer vollkommeneren und adäquaten Wahrheit. Wahrscheinlich kann das endlich Seiende, das wir sind, die Aufgabe des Wissens letztendlich nicht zu Ende bringen; aber im Rahmen dessen, in dem diese Aufgabe erfüllt wird, besteht sie darin, den Anderen zum Selben werden zu lassen. Dagegen impliziert die Idee des Unendlichen ein Denken des Ungleichen. Ich gehe von der Cartesianischen Idee des Unendlichen aus, bei der das *ideatum* dieser Idee, also das, worauf diese Idee abzielt, unendlich größer ist als der Akt selbst, durch den man es denkt. Es gibt eine Disproportion zwischen dem Akt und dem, was der Akt zugänglich macht. Für Descartes liegt hier einer der Beweise für die Existenz Gottes: Das Denken vermag nichts hervorzubringen, was es selbst übersteigt; dieses müsste schon in uns hineingelegt worden sein. Man muss daher einen unendlichen Gott annehmen, der die Idee des Unendlichen in uns hineingelegt hat. Doch nicht der Beweis, nach dem Descartes suchte, interessiert mich hier. Ich denke hier mit Befremden über diese Disproportion nach, über die – so un griechische – Paradoxie selbst einer in mich „hineingelegten“ Idee, während uns Sokrates doch gelehrt hat, es sei unmöglich, eine Idee in ein Denken hineinzulegen, wenn man sie dort nicht schon vorgefunden hat.

Nun findet beim Antlitz, so wie ich die Annäherung daran beschreibe, das gleiche Übersteigen des Aktes durch das, wohin er führt, statt. Im Zugang zum Antlitz gibt es sicherlich auch einen Zugang zu der Idee Gottes. Bei Descartes bleibt die Idee des Unendlichen eine theoretische Idee, eine Betrachtung, ein Wissen. Was mich angeht, so denke ich, dass die Beziehung zum Unendlichen nicht ein Wissen, sondern ein Begehren darstellt. Ich habe versucht, den Unterschied zwischen dem Begehren und dem Bedürfnis durch die Tatsache zu beschreiben, dass das Begehren nicht befriedigt werden kann; dass das Begehren sich auf gewisse Art von seinem eigenen Hunger ernährt und sich mit seiner Befriedigung vergrößert; dass das Begehren einem Denken gleicht, das mehr denkt, als es denkt oder als das, was es denkt. Gewiss eine paradoxe Struktur, aber nicht mehr paradox als diese Präsenz des Unendlichen in einem endlichen Akt.

Das Gespräch wurde im Rahmen der Rundfunkreihe Les Chemins de la connaissance („Die Wege der Erkenntnis“) von France Culture aufgezeichnet und im März 1981 ausgestrahlt.

Quelle: Emmanuel Lévinas, [*Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*](#), übersetzt von Dorothea Schmidt, Wien: Passagen Verlag, ⁴2008, S. 63–70.