

Fakultät für
**Kultur- und
Sozialwissen-
schaften**

Thomas Bedorf

Freiheit beginnt beim Anderen

Emmanuel Levinas im Porträt

In: der blaue reiter – Journal für Philosophie, Band 39 (2016), Nr. 1, S. 100–103.

Freiheit beginnt beim Anderen

Emmanuel Levinas im Porträt

Nichts ist so gewöhnlich und alltäglich wie die Anwesenheit von Anderen. Wir sind mitten unter ihnen, wir sprechen mit ihnen, wir handeln mit ihnen, wir lieben oder fürchten sie, wir sind von ihnen abhängig oder wirken auf sie ein. Worin genau könnte das philosophische Problem und die philosophische Frage hinsichtlich des oder der Anderen bestehen? Emmanuel Levinas hat diese Frage zum Kern seines philosophischen Werks gemacht und zeitlebens daran gearbeitet, die Anderen oder – noch weiter gefasst – die Andersheit zu einer philosophischen Herausforderung zu machen. Er gilt zu Recht als der Denker der Alterität schlechthin.

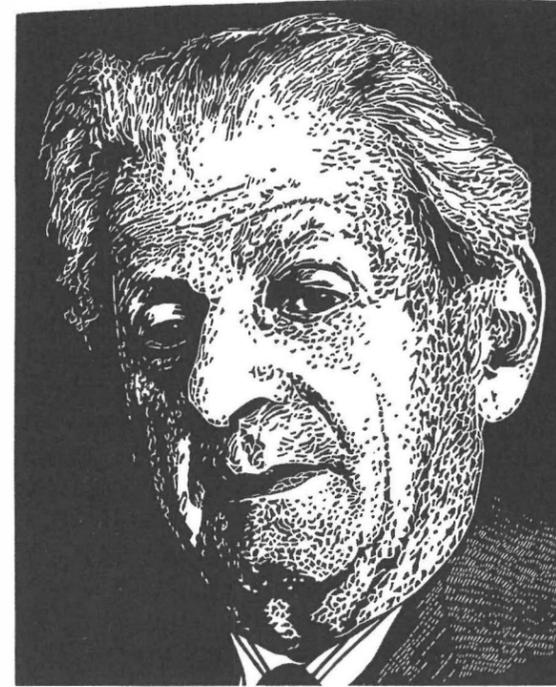
Levinas wächst in einer jüdischen Familie in Litauen auf, geboren 1906 in Kaunas, und nennt selbst zwei frühe Quellen seiner intellektuell-kulturellen Prägung: die hebräische Bibel und die russische literarische Kultur. Beide Einflüsse waren wegweisend: Er wird später an zahlreichen Auslegungen des Talmuds arbeiten und einem Roman von Dostojewskij eine zugespitzte Formulierung seiner ethischen Überzeugung entnehmen. Zu diesen beiden Quellen kommen zwei weitere Inspirationen seines Denkens: die deutsche sowie die französische Philosophie. Ab 1923 studiert Levinas an der Universität Straßburg bei so berühmten Lehrern wie Charles Blondel, Maurice Halbwachs und Martial Guéroult. Er verbindet sich dort in Freundschaft mit dem Schriftsteller und Denker Maurice Blanchot, die über alle politischen und historischen Brüche hinweg ein Leben lang halten sollte. Und er lernt Jean Hering kennen, mit dem er das Studium der Phänomenologie (siehe Erläuterung) beginnt, die für ihn die Möglichkeit lebendigen Philosophierens eröffnet.

1928 wechselt Levinas nach Freiburg, wo er die letzten Vorlesungen von Edmund Husserl, des Begründers der Phänomenologie, hört. Die Phänomenologie selbst begreift Levinas – mit ihrer von Husserl ausgegebenen Parole „zu den Sachen selbst!“ – als eine Phi-

losophie, die nicht von vorgegebenen Axiomen, Dogmen oder Systemgrundsätzen ausgeht, sondern vielmehr eine Anleitung zur Beweglichkeit des Denkens bietet. Husserl hält in jenem Jahr Vorlesungen zum Thema Intersubjektivität, die einen Ausgangspunkt für Levinas' Auseinandersetzung mit dem Thema des Anderen abgeben sollten. Zugleich aber stößt er auch auf Martin Heidegger, der soeben Husserls Nachfolger geworden war. Mit dessen Denken verbindet Levinas zeitlebens ein überaus ambivalentes Verhältnis, insofern er ihn als einen der größten Denker überhaupt betrachtet, während er nie vergessen kann, dass sich Heidegger auf die Seite jenes Regimes gestellt hat, das den Großteil seiner Familie ermordet hat. Levinas wird sich in der Nachkriegszeit stets an sein Gelübde halten, deutschen Boden nicht wieder zu betreten.¹

Husserls Wendung zu den Phänomenen (von altgriechisch *phainomenon*, wörtlich: ein sich Zeigendes, ein Erscheinendes), widmet sich dem sinnhaft Gegebenen. Es eröffnet sich damit die Welt in ihren Sinnstrukturen, wie sie lebensweltlich sich zeigt, nicht wie der Philosoph sie konstruiert. Heideggers Analyse des „In-der-Welt-seins“ als Modus der Existenz verleiht die Analyse des „Sich-an-ihm-selbst-zeigenden“ (so Heideggers Definition des Phänomens). So bahnbrechend diese Philosophen jedoch gewesen sind, für Levinas gehen sie nicht weit genug. Denn sie bleiben der „Philosophie des Selben“ verhaftet. Das heißt nun nicht, dass in deren Werken stets das Gleiche verhandelt würde, sondern Levinas will damit unterstreichen, dass hier ein systematisch-begrifflicher Rahmen gesetzt wird, der nie überschritten wird. Während bei Husserl das Bewusstsein diesen Rahmen setzt, ist es bei Heidegger das Sein. In beiden Fällen bleibt für dasjenige kein Platz, das diesen begrifflichen Rahmen sprengt. In seinen frühen Studien, die Levinas während des Kriegs (den er zum Teil in deutschen Internierungslagern verbringt) und in der unmittelbaren Nachkriegszeit vorlegt, sondiert er Möglichkeiten, von Erfahrungen, die über die Selbstgenügsamkeit des Ichs hinausgehen, philosophisch Rechenschaft abzulegen: Erfahrungen der Überschreitung, des Entzugs und der Öffnung auf ein Anderes hin, das nicht vom Selbst vereinnahmt, ja nicht einmal begrifflich voll erfasst werden kann.

Damit gewinnt Levinas' Denken des Anderen Kontur, das er in der Geschichte der Philosophie kaum in Ansätzen verwirklicht sieht. Wie Heidegger in der Geschichte der Metaphysik eine „Seinsvergessenheit“ am Werk sieht (siehe Erläuterung), so zieht Levinas seine Vorgänger einer „Vergessenheit des Anderen“. Damit



ist nicht gemeint, dass das, die oder der Andere in der Geschichte des Denkens überhaupt nicht vorgekommen wären. Denn von Platons Unterscheidung des Selben (altgriechisch *tauton*) und des Anderen (altgriechisch *heteron*) als Ausgangspunkt begrifflicher Unterscheidungen, über Thomas von Aquins auf Aristoteles zurückgehenden Begriff eines *alter ipse* (lateinisch für „der/das Andere selbst“), über die Rolle des Anderen als notwendigem Weg zur Selbstvergewisserung des Ichs im deutschen Idealismus, bis zur leiblichen Erfahrung des intersubjektiven Anderen in der Spätphilosophie Husserls: An Vorschlägen, den, die oder das Andere begrifflich einzuholen, hat es in der Philosophie wahrlich nicht gefehlt. Die Kritik von Levinas zielt vielmehr darauf, dass bei all diesen Denkern und Theorien zwar Andersheit vorkommt, aber stets (nur) im Rahmen eines „Selben“, das heißt eines dem Anderen fremden, ihm nicht angemessenen Begriffs. Das Andere war zu etwas Sekundärem geworden, das unter ein anderes Primat subsumiert wurde. Dadurch wurde die Möglichkeit vereitelt, das Andere als es selbst, nämlich als Andersheit zu denken.

Daraus erklärt sich nun, dass Levinas versucht, insbesondere in seinem ersten Hauptwerk *Totalität und Unendlichkeit* (1961), dieser Denkfigur, *Andersheit als Andersheit* zu denken, nachzugehen. Wenn aber die Möglichkeit, Andersheit über einen anderen Begriff (zum Beispiel Bewusstsein, Sein, etc.) zu erklären, nicht mehr zur Verfügung steht, so rücken Denkfiguren in den Vordergrund, die *totalisierenden*, das heißt auf ein Ganzes zielenden geschlossenen Denksystemen kritisch gegenüberstehen. Der Titel des Werks nennt die beiden Momente: Dem Reich des Selben, der Genügsamkeit und Geschlossenheit („Totalität“) wird die Unendlichkeit gegenüber gestellt, unter der nicht eine mathematische Größe verstanden werden soll, sondern eine Relation zu oder Beziehung auf etwas, das sich schlechthin nicht vollends erfassen oder begreifen lässt. Auch wenn Levinas nach seiner Unterscheidung

nach Frankreich jahrzehntlang als Lehrer in verschiedenen jüdischen Institutionen tätig war, Talmud-Studien veröffentlicht hat und religionsphilosophisch rezipiert wurde, so hat die Beziehung zum Unendlichen hier doch keinerlei religiösen Gehalt. Levinas erklärt sie vielmehr anhand unserer Erfahrung der anderen Menschen. In der Arbeit eignen wir uns die Welt an, schaffen uns einen Ort (eine „Bleibe“) und gruppieren so aus dem Sein, in dem und aus dem wir leben, dem „Element“, eine Struktur, die uns zu leben und zu überleben erlaubt. Und doch machen wir Erfahrungen der Andersheit, die über die Möglichkeiten des besitzenden Zugriffs auf die Welt hinaus gehen und die das Können des Ichs sprengen. Der oder die Andere als das, was er oder sie selbst ist, nämlich Andersheit, lässt sich nie vollends erfassen. Wir können und müssen mit ihr umgehen, wir spielen notwendigerweise selbst soziale Rollen und passen die Anderen in sie ein, aber sie gehen darin nicht auf und sind stets anderes und mehr als ihre Rolle.

Mit Levinas ist demnach die Tatsache, dass Andere uns begegnen oder besser: das Ereignis der Andersheit, zu unterscheiden von der Weise, wie sie uns begegnen, wie wir mit ihnen umgehen, mit ihnen kommunizieren oder mit ihnen handeln. Das *Wie* ist situationsabhängig, spezifisch, historisch und kulturell variabel, kurz: kontingent. Wir haben darüber in einem gewissen Grad auch Kontrolle, können über unser Verhalten entscheiden. Das *Dass* der Andersheit jedoch ist unseren Entscheidungen entzogen, ist unserer Freiheit unzugänglich. Andersheit in diesem, radikalen Sinne ist transzendent. Das heißt, sie übersteigt unsere Möglichkeiten. Wie gesagt, ist damit keine Dimension gemeint, die jenseits des Menschlichen, im Religiösen läge. Sie liegt vielmehr jeder Erfahrung des anderen Menschen zugrunde. In der jeweiligen Erfahrung des konkreten Anderen in dessen Rolle, die dem *Wie* der besonderen sozialen Situation entspricht, entzieht sich das Ereignis der Andersheit überhaupt, das *Dass* seiner Erfahrung ist unserem Können unverfügbar.

Soweit wäre damit eine ontologische Beschreibung gegeben (siehe Erläuterung), die unser soziales Sein in seiner Verwobenheit mit dem Anderen zu profilieren versucht. Die Pointe von Levinas' Philosophie besteht nun aber gerade darin, die Andersheit als Bruch mit jeder ontologischen Ordnung aufzufassen, oder mit einem Ausdruck Platons, der in Levinas' zweitem Hauptwerk auftritt, als „Jenseits des Seins“. Andersheit tritt in unserer Erfahrung nicht als Bestandteil einer Seinsordnung auf, sondern als das Ethische, das von anderer Art ist als das Sein, und sich nur als Trennung ereignet. Das klingt esoterisch, lässt sich aber anhand der soeben verdeutlichten Unterscheidung von *Dass* und *Wie* plausibel machen. Sofern wir Anderen begegnen, machen wir die Erfahrung absoluter Andersheit. Wir sind dann genötigt, auf diese Andersheit zu antworten, müssen einen Sprechakt, eine Handlung oder eine symbolische Kommunikation erfinden, die auf die Andersheit „passt“. In diesem „Antworten-müssen“ liegt damit die Verantwortung, diese Passung zu finden, das heißt, aus dem Antwortrepertoire eine angemessene

Abbildung:
Emmanuel Levinas
Antje Seemann,
Linolschnitt,
39,5 x 33 cm, 2016.
www.antjeseemann.de

Metaphysik

ateinisch *metaphysica*, zu altgriechisch *ta meta ta physika*, wörtlich: las, was hinter der Natur steht. Zweig der Philosophie, der sich mit der „hinter“ der Erfahrungswelt vermuteten, übersinnlichen (transzendenten) Wirklichkeit beschäftigt (An-sich-Sein der Dinge, Urgrund des Seins, Weltgesetze, Dasein Gottes, Unsterblichkeit der Seele, Willensfreiheit). Die Befreiung aus der **metaphysischen Umklammerung** meint im Textzusammenhang die Überwindung jenseitiger, letztlich nicht begründbarer Argumentationsmuster.

Antwort auszuwählen. *Répondre à* heißt *répondre de*, wie es das von Levinas benutzte französische Wortspiel besagt, das sich im Deutschen nicht in dieser Prägnanz reproduzieren lässt. „Antworten“ bedeutet, so ließe es sich wiedergeben, „sich verantworten“. Denn es ist nicht gleichgültig, was wir dem Anderen antworten. Vielmehr liegt die Geburt des Ethischen, der Frage nach dem Guten, genau in dieser Unausweichlichkeit, gegenüber dem oder der Anderen handeln zu müssen. Genau genommen ist die Rede davon, eine „passende“ Antwort zu finden, unzutreffend. Denn Levinas besteht darauf, dass es keine passenden Antworten gibt, zumindest keine, die den Anspruch, der vom Anderen an uns ergeht, vollends erfüllen. Auf diese Weise wird auch der zweite Begriff des Buchtitels *Totalität und Unendlichkeit* verständlicher. Denn im Sinne ihrer Unerfüllbarkeit ist der Anspruch des Anderen eben unendlich, und ich bin für den Anderen unbegrenzt verantwortlich. Hier kommt der eingangs erwähnte Satz Dostojewskijs zu seinem Recht: „Jeder einzelne von uns trägt gewiss Schuld für alle und für alles auf Erden“ (*Die Brüder Karamasow*).

Der Ruhm von Emmanuel Levinas als Denker der Alterität und als einer der größten französischsprachigen Philosophen des 20. Jahrhunderts hängt mit einer kritischen Resonanz zusammen. 1964 veröffentlicht der junge Jacques Derrida einen sympathisch-kritischen zweiteiligen Artikel über die totalitätskritische Philosophie von Emmanuel Levinas. Der Artikel *Gewalt und Metaphysik* gehört nicht nur unmittelbar in die Jahre, in denen Derrida in das öffentliche Bewusstsein tritt, sondern rückt auch das Werk von Levinas, das bislang wenig Aufmerksamkeit erhalten hatte, in den Fokus philosophischer Betrachtung. Zugleich bewirkt dieser Text jedoch auch eine Korrektur in Levinas' Werk. Denn so sehr Derrida in diesem wie in späteren Texten betont, wieviel er im Hinblick auf die Bedeutung des Ethischen und der Alterität Levinas verdankt, so sehr geht er doch auch mit der konkreten Durchführung kritisch ins Gericht.

Derrida ist skeptisch, inwieweit die Gegenüberstellung von Selbem und absolutem Anderen, wie sie Levinas in *Totalität und Unendlichkeit* ausarbeitet, tatsächlich eine Alternative zur Konstitution des Anderen in Husserls Spätphilosophie bietet. Derridas These lautet, Levinas habe zwar die Erscheinungsweise des Anderen für das Ich bestimmt, dabei aber nicht berücksichtigt, dass auch das Ich ein Anderer für den Anderen sein kann. Mit dieser Kritik hebt er die Unmöglichkeit hervor, die Begrifflichkeit der philosophischen Tradition schlichtweg hinter sich zu lassen. Er wendet gegen

Levinas' Entwurf einer Theorie der Alterität ein, diese beanspruche, die metaphysische Umklammerung abschütteln zu wollen (siehe Erläuterung), ohne sich über die eigene Verstrickung in die Sprache der Philosophie Klarheit zu verschaffen. Können wir, so Derrida, die Frage, den Anspruch des Anderen überhaupt hören, wenn wir nicht bereits die *gemeinsame* Möglichkeit des Sprechens teilen? Kann es überhaupt eine unmittelbare Erfahrung vom Anderen geben, die nicht bereits symbolisch geformt ist?

Unmöglich ist nicht das Sprechen über den Anderen, sondern die radikale Loslösung von aller begrifflichen Sprache. Ein Sprechen über den Anderen, das dieser Problematik eingedenk ist, so Derrida, geht von Selbstdifferenzierungen im Innern des Selbst aus, die den Anderen nicht zu einem undenkbaaren Absolutum machen. Aus dieser derridaschen Lektüre folgt der Vorschlag, Levinas müsse sich auf das Sprechen über den Anderen selbst besinnen und eine Form finden, die der Unmöglichkeit, aus der begrifflichen Sprache herauszutreten, Rechnung trägt.

Genau das unternimmt Levinas (mittlerweile als Professor an der Sorbonne tätig) in seinem eindrucksvollen, großen zweiten Hauptwerk *Jenseits des Seins* (1974). Derridas Kritik an der ontologischen Sprache begegnet Levinas im Wesentlichen mit zwei Denkbewegungen.

Zum einen wird Andersheit nun nicht mehr als eine Begegnung konzipiert, die mir von außen zustößt. Vielmehr beginnt die Fremdheit bereits in mir selbst und hat an meiner Subjektconstitution teil. Levinas formuliert das mit dem Ausdruck des „Anderen-im-Selben“. Er denkt Andersheit nun also noch radikaler. Andersheit wird nun nicht mehr einem irgendwie bereits bestehenden Subjekt als Ort des ethischen Anspruchs gegenüber gestellt, sondern bereits für die Subjektwerdung selbst mit verantwortlich gemacht.

Zum anderen reagiert Levinas mit einer skeptischen Haltung gegenüber der eigenen philosophischen Sprache, die eingedenk der Unmöglichkeit, den Anderen mittels der Sprache und der Arbeit des Begriffs je zur Gänze zu erfassen, doch aber nicht umhin kommt, diesen *irgendwie* zur Sprache zu bringen. Das Buch gewinnt daher die Form einer wiederholten Bewegung von „Sagen“ des Anderen (französisch *dire*), Widerruf dieser Aussage (französisch *dédire*) und erneutem Sagen (französisch *redire*). Um die ethische Nähe des Anderen für das Subjekt zu formulieren, greift Levinas auf das Vokabular der Gewalt zurück (der Andere als „Verfolger“, das Subjekt als „Geisel“), auf das der leiblichen Nähe (der Andere geht mir „unter die Haut“), das der biblischen Metaphorik (der Andere „entrißt mir das Brot“) oder auf das der Psychoanalyse (der Andere als „traumatische“ Erfahrung). Die Sprachform der Philosophie wird somit selbst performativ zum Teil der Aussage darüber, was sich vom Anderen sagen lässt. Anders ausgedrückt: Die von der (philosophischen) Sprechweise beschriebene Handlung wird sozusagen unmittelbar mit dem Sprechen vollzogen.

Anhand der Metapher der Spur (auch eine der von Levinas verwandten „skeptischen“ Vokabeln) lässt sich

diese Struktur exemplarisch verdeutlichen. Als Spur kennzeichnet Levinas eine Erfahrung, die den Anderen nicht in seiner Anwesenheit zu erfassen versucht, sondern ihn nur deswegen *als* Anderen erfahren kann, weil er sich in dieser Erfahrung *entzieht*; eben wie eine Spur im Schnee oder an einem Tatort auf jemanden verweist, der oder die ehemals anwesend war (aber gegenwärtig nicht anwesend ist). Das Angesicht des Anderen, das in der Begegnung mit dem Subjekt auffordernd (appellativ) die Beziehung stiftet, ist nicht „da“. Ich kann zwar den Anderen identifizieren, die Inter-subjektivität als einen Rollenzusammenhang auffassen, nicht aber ohne den Preis der Verkennung des Anderen als Anderem zu zahlen. Das „Anderswo, von wo es kommt und wohin es sich auch schon zurückzieht“, so Levinas im Aufsatz *Die Spur des Anderen*, zeigt an, dass die Identifikation des Anderen stets scheitert, oder genauer gesagt, dass die Identifikation (als Maske, als Rolle, als Du) erst im Nachhinein einer Antwort möglich ist. In der Relation zum Anderen kommt das Subjekt immer zu spät und ist es umgekehrt zugleich „immer schon“ angesprochen. Die Transzendenz des Anderen in diesem Sinne versteht sich von einer „Vergangenheit her, auf welche die Spur nicht verweist und die sie nicht anzeigt“. Daher kann die Spur nicht als Indiz fungieren (wie in der Kriminalistik), sondern

Die Fremdheit beginnt in uns selbst.

stört die Ordnung. Einer Spur gegenüber bleiben nur Einordnungen, Auslegungen und Vermessungen, die den Anderen verfehlen müssen. Die ethische Kraft bezieht die Spur des Anderen daraus, dass es dem Subjekt aufgegeben ist, eine Antwort auf den Anderen finden zu müssen, im Wissen, dass es die „richtige“ Deutung der Spur nicht gibt.

Wenn nun die Zeitstruktur der Erfahrung der Andersheit zu der offenen Form einer interpretationsbedürftigen Spur führt, dann handelt es sich bei dem darin enthaltenen Anspruch um einen gänzlich formalen Appell. Der Anspruch des Anderen erfordert eine Wertung, ist aber inhaltlich leer. Das heißt, ich muss mich ihm gegenüber verhalten. Seine Anwesenheit, ja allein schon seine Existenz erfordert eine Reaktion. Ganz anders als die Schlagworte über Levinas sagen, geht es ihm nicht um eine Ethik des Anderen, die im Sinne einer *care ethics* um das Wohlergehen eines jeden von mir unterschiedenen Gegenübers besorgt ist (*care*, englisch für „Betreuung“, „Pflege“, „Fürsorge“). Seine minimale Ethik besteht vielmehr darin, die Genese des Begriffs Verantwortung zu bestimmen und die Frage zu beantworten, wie es kommt, dass jemand überhaupt verantwortlich sein soll. Die Antwort ist ernüchternd einfach: Eben, weil wir antwortend auf den Anderen reagieren müssen.

Insofern die Antworten unterschiedlich ausfallen können, denkt Levinas auch Freiheit neu. Aus dem Primat des Appells des Anderen folgt kein ausweglos zwingendes Handlungsmuster oder überhaupt eine inhaltliche Qualifizierung dessen, was zu tun ist. Die Unverträglichkeit des Subjekts gegenüber dem Anderen

Phänomenologie

von Edmund Husserl (1859–1938) begründete philosophische Lehre der Erscheinungen (ihrer Form, Struktur, Aufbau) als Gegenständen des Bewusstseins. Deren Vertreter versuchen, den Wesensgehalt von Phänomenen des Bewusstseins unter Ausklammerung alles Individuellen sichtbar zu machen, um so „zu den Sachen selbst“ zu gelangen.

bedeutet zwar eine Unausweichlichkeit des Appells, ohne jedoch die Freiheit im *Wie* des Antwortens einzuschränken. Damit steht Levinas Immanuel Kants Formel vom Gewissen als einem „Faktum der Vernunft“ nahe. Kant will damit die Vorstellung vermeiden, ein Gewissen zu haben, genüge bereits, um ein gewissenhafter, moralischer Mensch zu werden. Im Gegenteil ist es durchaus möglich, der Stimme des Gewissens zuwider zu handeln, auch wenn das Gewissen seine Stimme erhebt. In Levinas' Terminologie umformuliert bedeutet das, dass man den Anspruch des Anderen nicht *nicht* hören kann, auch wenn damit über die Gestaltung der Antwort auf das Gehörte noch keineswegs entschieden ist. Die Freiheit des Subjekts besteht demnach nicht darin, autonom bei sich selbst beginnen zu können, sondern aus dem Beginn beim Anderen eine Handlung oder einen Sprechakt zu wählen oder zu erfinden. Ob das Subjekt auf den Appell mit einer verständigungsorientierten Kommunikation, einem ritualisierten, aber gleichgültigen Nicken, einem Weghören oder mit Gewalt antwortet, ist in Levinas' minimaler Ethik nicht vorab entschieden, sondern der Freiheit des Subjekts überlassen.

Man wird nicht sagen können, dass damit die Schwierigkeiten mit der Andersheit gelöst wären. Denn die Lage verkompliziert sich zusätzlich dadurch, dass wir nicht nur mit Anderen, sondern stets auch mit Dritten zu tun haben, jene, die Andere für den Anderen sind, und jene, die für uns weitere Andere sind. Da nun aber jeder ethische Anspruch eines Anderen nach Levinas als unendlich zu gelten hat, kollidieren hier Ansprüche von Anderen und Dritten. Als Handelnder muss ich mich entscheiden und damit unvermeidlich Ansprüche zurückweisen und ihnen somit zwangsläufig Unrecht tun. Diese Kollision heißt bei Levinas das „Problem der Gerechtigkeit“. Ethik und Politik berühren sich hier. Auch dazu hat er vor allem in Aufsatzform insbesondere im Umkreis seiner Talmudstudien gearbeitet. Bleibend wird aber wohl vor allem seine Leistung sein, für die Komplexitäten des Themas des Anderen und der Andersheit sensibilisiert zu haben. Gerade weil sie kein „Thema“ ist, sondern ein Ereignis.

Thomas Bedorf ist Professor für Philosophie an der FernUniversität Hagen und Präsident der Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung.

Anmerkung:

1. Vergleiche Lescouret, Marie-Anne: Emmanuel Levinas. Paris 1997, Seite 127