

Zäsur 1967 – Levinas, Améry und Israel

Turning Point 1967 - Levinas, Améry and Israel

THOMAS BEDORF, FERNUNIVERSITÄT IN HAGEN

François-David Sebbah zum Gedenken

Zusammenfassung: 1967 war eine historisch-politische Zäsur, in der der Sechstagekrieg Machtverhältnisse im Nahen Osten verschob und zugleich europäische Debatten über Israel, Antisemitismus und die Politik der Linken nachhaltig prägte. Ausgehend vom Kriegsgeschehen, den territorialen Veränderungen und den diplomatischen Folgen zeigt sich, wie sich in Europa die Wahrnehmung Israels zwischen wehrhaftem Zufluchtsort für Juden und imperialismuskritischem Projektionsobjekt der internationalistischen Linken polarisiert.

Emmanuel Levinas' und Jean Améry reagieren auf diese Zäsur – teils implizit, teils explizit – aus ganz unterschiedlichen Situiertheiten, aber in der Sache doch überraschend parallel. Levinas reagiert auf den Vorwurf einer „doppelten Loyalität“ französischer Juden und deutet Israel zugleich als religiös-areligiöses „Ereignis“ zwischen Fluch und Auserwähltheit. In Levinas' ambivalentem Messianismus erscheint Israel einerseits als ethisch-politisches Exempel, das eine Transzendenz der Gerechtigkeit in staatliche Institutionen einträgt, andererseits aber auch als partikular-talmudisch begründete Ausnahmeposition, die Universalität „bedingt“ und damit schwer übertragbar bleibt. Diese Spannung wird über zwei Deutungsoptionen (säkular-universalistisch vs. partikular-talmudisch) sowie über postkoloniale Kritiken diskutiert, die Levinas' Universalismus als Universalisierung einer partikularen Genealogie problematisieren und (u.a. mit Lapidot) eine inter-epistemische Lesart vorschlagen.

Parallel erscheinen die von Jean Améry seit 1967 verfassten (und jüngst aus aktuellem Anlass wieder veröffentlichten) Israel-Essays höchst aktuell. Aus der Erfahrung, „als Jude gemacht“ worden zu sein, und angesichts eines in antizionistischer Rhetorik „ehrbar“ werdenden Antisemitismus begründet Améry säkular die existentielle Notwendigkeit Israels als „virtuelles Asyl“, ohne Israels Besatzungsrolle zu beschönigen. Abschließend wird mit dem Begriff der „situativen Differenz“ aus der politischen Phänomenologie gezeigt, dass unterschiedliche Situiertheiten

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 international Lizenz.



(religiös/talmudisch vs. atheistisch/säkular) nicht determinieren, wohl aber kontingent zu analogen Positionierungen führen können, die sich identitärer Schließung entziehen.

Schlagwörter: Emmanuel Levinas; Jean Améry; Sechstagekrieg 1967; Postkoloniale Kritik; situative Differenz; politische Phänomenologie

Abstract: 1967 marked a historic and political turning point in which the Six-Day War shifted the balance of power in the Middle East and, at the same time, had a lasting impact on European debates about Israel, antisemitism, and the politics of the left. Taking the events of the war, the territorial changes, and the diplomatic consequences as a starting point, it becomes clear how perceptions of Israel in Europe polarized between a defensible refuge for Jews and a project onto which the internationalist Left projected its critique of imperialism.

Emmanuel Levinas and Jean Améry respond to this turning point—partly implicitly, partly explicitly—from very different positions, yet with surprising parallels in substance. Levinas responds to the accusation of “dual loyalty” against French Jews and simultaneously interprets Israel as a religious-non-religious “event” caught between a curse and a sense of being chosen. In Levinas’s ambivalent messianism, Israel appears, on the one hand, as an ethical-political exemplar that incorporates a transcendence of justice into state institutions, but on the other hand also as a particular-Talmudic exceptional position that “conditions” universality and thus remains difficult to generalize. This tension is discussed through two interpretive options (secular-universalist vs. particular-Talmudic) as well as through postcolonial critiques that problematize Levinas’s universalism as the universalization of a particular genealogy and (among others, with Lapidot) propose an inter-epistemic reading.

At the same time, the essays on Israel written by Jean Améry since 1967 (and recently republished in light of current events) appear highly relevant. Drawing on the experience of having been “made a Jew” and in the face of anti-Semitism that is becoming “respectable” through anti-Zionist rhetoric, Améry offers a secular justification for the existential necessity of Israel as a “virtual asylum,” without glossing over Israel’s role as an occupying power. Finally, using the concept of “situative difference” from political phenomenology, it is shown that different forms of situatedness (religious/Talmudic vs. atheistic/secular) do not determine, but can contingently lead to analogous positions that elude identitarian closure.

Keywords: Emmanuel Levinas; Jean Améry; 1967 Six-Day War; postcolonial criticism; situative difference; political phenomenology

1 1967 – Der Kontext

Der Sechstagekrieg Israels gegen drei arabische Staaten vom 5.-10. Juni 1967 hat Machtverhältnisse und Perspektiven im Nahen Osten dauerhaft verschoben. Ägypten hatte zuvor die Straße von Tidar für die israelische Schifffahrt gesperrt und 100.000 Soldaten im Sinai an der israelischen Grenze zusammengezogen. Israel reagierte mit einem Präventivschlag gegen die ägyptische Luftwaffe, woraufhin neben Ägypten auch Jordanien und Syrien in den Krieg eintraten (unterstützt von mehreren anderen arabischen Staaten sowie der Sowjetunion). Nach kurzen, für die arabischen Staaten desaströsen Kampfhandlungen hatte sich die Machtkonstellation im Nahen Osten deutlich zugunsten Israels verschoben. Während zuvor der Gaza-Streifen noch zu Ägypten, die Golanhöhen zu Syrien und das Westjordanland einschließlich der Altstadt Jerusalems zu Jordanien gehörten, hatte Israel sechs Tage später über all diese Gebiete die Kontrolle gewonnen. Seither gelten die Grenzen von 1967 als Ausgangspunkt für eventuelle Verhandlungen zwischen Israel und Palästina für eine Zwei-Staaten-Lösung.¹

Militärisch war die Notwendigkeit des Präventivkriegs unter israelischen Militärs und Politikern umstritten, politisch hingegen stand die Feindlichkeit der arabischen Nachbarstaaten außer Zweifel. So hatte etwa der ägyptische Präsident Nasser zu Beginn 1967 als Ziel die Vernichtung Israels ausgegeben, während der syrische Präsident al-Atassi im Mai 1966 von einem zu erwartenden „totalen Krieg“ sprach. Zehn Tage nach dem Ende des Krieges machte Israel Ägypten und Syrien ein Friedensangebot, das eine Rückgabe der eroberten Gebiete gegen eine Anerkennung des Staates Israel und einen Verzicht auf künftige Angriffe vorsah. Die Kharthoum-Resolution der Arabischen Liga von November 1967 erklärte dagegen ein dreifaches „Nein“: Zum Frieden, zur Anerkennung und überhaupt zu Verhandlungen mit Israel. Dieses zog daraufhin das Friedensangebot zurück. Erst 2002 verabschiedete die Arabische Liga die Arabische Friedensinitiative, die sich affirmativ auf die Grenzen von 1967 bezog und eine Anerkennung Israels im Gegenzug in Aussicht stellte, die wiederum von Israel abgelehnt wurde.

Diese nur kurz skizzierte Verschiebung von Machtverhältnissen und der geopolitischen Balance war nicht nur für den Nahen Osten von entscheidender historischer Bedeutung, sondern beeinflusste auch nachhaltig die politischen Positionierungen in Europa. Für die Jüdinnen und Juden in Europa erwies sich Israel als starker, wehrhafter Staat, der seine Fähigkeit, ihnen einen Zufluchtsort vor Antisemitismus zu bieten, erfolgreich unter Beweis gestellt hatte. Für die

¹ Magdalene Hengst danke ich für hilfreiche Anmerkungen und Hinweise zu diesem Aufsatz.

internationalistische Linke erhielt das erstarkte Israel Züge eines Staates, der seine Eigeninteressen notfalls auch militärisch verfolgt – ganz so wie andere imperialistische Staaten des Westens auch. Die Unterstützung des Panarabismus durch die Sowjetunion legte zudem die These nahe, dass Israel auf der falschen Seite der Geschichte stehe.

Emmanuel Levinas hat kaum je direkt auf politische Ereignisse reagiert. Aber seine Positionierung zu Israel zu unterschiedlichen Zeitpunkten reflektiert indirekt realpolitische Entwicklungen. Im Folgenden gehe ich zunächst auf jenen Text ein, den Levinas 1967 verfasst hat: „L’espace n’est pas à une dimension.“ (Levinas 2007e) Da es nicht sofort ersichtlich ist, auf welche Weise Levinas sich hier zu Israel stellt, werde ich zwei Lesarten samt ihrer postkolonialen Kritik daran diskutieren. Levinas – so könnte man sagen – findet zu einer religiösen Positionierung Israels, die die ethische Aufgabe des Staates betont. Zeitgleich verfasst Jean Améry, ein jüdischer österreichischer Philosoph und Schriftsteller, der Auschwitz überlebt hat, in den Jahren 1967ff. mehrere Essays zu Israel und zur deutschen Linken. Daran ist im Vergleich zu Levinas interessant, dass Améry als bekennender Atheist zu einer ganz ähnlichen Positionierung findet – jedoch mit ganz anderen, säkular-politischen Argumenten. Wie sich mit begrifflichen Unterscheidungen aus der politischen Phänomenologie zeigen lässt (Bedorf 2025), hängen Situiertheiten (religiös/säkular) zwar mit politischen Positionierungen zusammen, jene erzwingen diese aber nicht. Indem Levinas und Améry zu analogen Positionierungen gegenüber Israel gelangen, die sich aus unterschiedenen Situiertheiten speisen, liefern sie sprechende Beispiele für verantwortliche und verantwortbare politische Positionen, die sich der Logik identitärer Schließung verweigern.

2 Levinas' zweideutiger Messianismus

Der Staat Israel ist für Levinas kein Staat unter anderen, sondern einer mit dem besonderen Entwurf, „eine der Möglichkeiten der schwierigen Menschlichkeit des Menschen“ (Levinas 2006) darzustellen. In dem 1967 verfassten Text „L’espace n’est pas à une dimension“ reflektiert Levinas explizit ausgehend von dem „Verhalten der französischen Juden im Jahre 1967“ (Levinas 2007e, 221). Er befasst sich mit dem Vorwurf, jüdische Franzosen pflegten eine „doppelte Gefolgschaft“², samt dem Verdacht, dadurch werde die Treue zum französischen Staat und seinen

² Levinas 2007d, 221. Levinas' Beitrag reagiert auf diesen Vorwurf, der im gleichen Heft der Zeitschrift *Esprit* von verschiedener Seite diskutiert wurde. Vgl. Derczansky et al. 1968 sowie Derczansky 1968.

republikanischen Werten ebenfalls halbiert. Die „eine Dimension“ im Titel des Aufsatzes bezieht sich auf die Eindeutigkeit der französischen Staatsbürgerschaft. Die Frage ist dann - wie Levinas formuliert - ob es „seit 1967 in Frankreich eine neue Art und Weise, Jude zu sein“ (Levinas 2007e, 221f.) gebe. Was Levinas gegen den Vorwurf einer doppelten Loyalität anführt, ist zunächst die Erinnerung an die Selbstverständlichkeit, dass man in einem liberalen Staat nicht die politische Linie der Staatsregierung teilen muss, ohne dadurch schon zu einem unzuverlässigen Staatsbürger zu werden. Die „Möglichkeit von Meinungsverschiedenheiten“ (Levinas 2007e, 222) ist ja gerade das, was eine grundrechtlich verfasste liberale Ordnung garantieren soll. Darin besteht jedoch nicht der Vorwurf. Die Juden stehen vielmehr unter dem Verdacht, dass sie zwar die Gesetze Frankreichs befolgen, aber „dem Geiste nach“ auf eine „widersprüchliche Art und Weise Franzosen“ (Levinas 2007e, 223) seien. Levinas erinnert an die Emanzipation der Juden, die sich in Frankreich früher als in anderen Staaten vollzog sowie an die intellektuelle und affektive Bindung an die Republik, die die universalen Werte von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit allen ihren Bürgern versprach, so dass die „Zugehörigkeit zu Frankreich als metaphysischer Akt“ (Levinas 2007e, 223) erfahren werden konnte. Die „metaphysische“, d.h. diesseits empirischer Besonderheiten liegende Verbundenheit war derart selbstverständlich, dass Levinas formulieren kann, die Juden hätten das Französisch-Sein so natürlich empfunden, „wie die Wiesen grün sind und die Blumen blühen“ (Levinas 2007e, 224). Aus dieser Selbstverständlichkeit heraus lässt sich dann auch die „Liebe zur Existenz des Staates Israel“ (Levinas 2007e, 224) als eine private Meinung in der Vielfalt der in Frankreich möglichen Meinungen begreifen. So weit, so unproblematisch.³

Es war – so diagnostiziert Levinas weiter – die Dreyfus-Affäre, die zwar einerseits (von ihrem Ende her gesehen) erneut das universale Gleichheitsversprechen der französischen Republik bekräftigte, aber andererseits zugleich die „Fragilität der Vernunft, die Möglichkeit ihres Scheiterns und der Macht des Nihilismus, seines abscheulichsten Widerhalls in der antisemitischen Schmähung“ (Levinas 2007e, 225) erfahrbar machte. Die erforderliche neue Wachsamkeit habe eben dadurch auch das „Wiederfinden einer alten religiösen Erfahrung“ (Levinas 2007e, 225f.) befördert. Schließlich zählt Levinas die „Verfolgung durch die Nazis und (...) die außergewöhnliche Erfüllung des zionistischen Traums“ (Levinas 2007e, 227) zu jenen „religiösen Ereignissen“, die „außerhalb jeder Offenbarung, jeder Kirche,

³ Zumindest für Levinas. Améry wird seine Situiertheit als österreichischer Jude anders beschreiben, da er als „gelernter Heimatloser“ nur „Gastrecht auf Widerruf“ hat (z.B. hier: Améry 2008a, 105 u. 107).

jeder Geistlichkeit“ stehen. Es sind kuriose Ereignisse: „religiös“, aber nicht religiös in irgendeinem herkömmlichen Sinne. Das religiös-areligiöse Ereignis ist „Zeichen ein und derselben Auserwähltheit oder ein und desselben Fluchs“ (Levinas 2007e, 227) der Juden. „Fluch“ und „Auserwähltheit“ zeigen sich in der historischen Folge von der Vernichtung der europäischen Juden und der Gründung des Staates Israel als einem Zeichen von Hoffnung und Selbsterhalt.

Das „religiöse“ Moment macht Levinas darin aus, dass der Staat Israel „die Lehren der Propheten für sich beansprucht“ und seine „messianische Institutionen“ das Verlangen nach dem Absoluten in uns wecken“ (Levinas 2007e, 228). Kann man dieses Gründungs- und Legitimierungsnarrativ des Staates Israel nun noch „areligiös“ nennen, fern „jeder Offenbarung, jeder Kirche, jeder Geistlichkeit“, wie es oben hieß? Levinas vertritt hier offenbar ein sehr deutungsbedürftiges Verständnis der Aufgabe und Rolle des Staates Israel. Und wenn er damit schließt, dass „nach Israel aufzubrechen“ für französische Juden bedeutet, „einer Berufung zu folgen“ (Levinas 2007e, 228), wird der eingangs besprochene Vorwurf einer „doppelten Gefolgschaft“ eher bestätigt als widerlegt.

3 Interpretationen: Säkular-universalistisch vs. partikular-talmudisch

Wie soll man diesen Text nun interpretieren? Die Frage, wie wir Levinas' Positionierung zu Israel verstehen sollen, stellt sich über diesen Text hinaus durch sein Werk hindurch, da er sich in zahlreichen Texten (Essays und Talmud-Studien) wiederholt intensiv mit dem Thema befasst hat. Die Frage ist zu komplex, um hier eingehend behandelt zu werden. Ohne auf Einzelheiten einzugehen, lassen sich zwei Deutungsalternativen unterscheiden: eine säkular-universalistische und eine partikular-talmudische Interpretation.⁴

Die erste und unproblematischere Lesart wäre die formale: Wenn Levinas davon spricht, dass Israel „eine der Möglichkeiten der schwierigen Menschlichkeit des Menschen“ darstellt, so wäre damit die Aufgabe ausgesprochen, die Legitimierung staatlicher Ordnung nicht allein auf die realpolitischen oder vertragstheoretischen Prinzipien abzustellen, sondern eine Dimension einzutragen, die darüber hinausgeht: Eine ethische Dimension der Transzendenz über die politische Immanenz. Diese Transzendenz ethisch, statt religiös zu verstehen, würde an Levinas

⁴ Die Frage, welche der beiden Interpretationen sich aus Levinas' Werk selbst nahelegt, wird seit langem intensiv diskutiert. Ich folge der These von Sarah Hammerschlag, dass die Ambivalenz diachron wie synchron Levinas' Werk selbst kennzeichnet: vgl. Hammerschlag 2008.

Auffassung der Ordnung des Dritten anschließen, wie er sie am Ende von *„Jenseits des Seins“* entwirft. Dort ist die Pointe, dass es einen Unterschied macht, ob die Ordnung des Staates auf einem Krieg aller gegen alle (und einer vertragstheoretischen Sicherung gegen diesen Krieg) beruht, oder auf einer unendlichen Verantwortung gegenüber dem Anderen, die notwendigerweise immer mit konkreten (wenn auch unzureichenden) institutionellen Arrangements beantwortet werden muss.

Dann würde die Besonderheit Israels darin bestehen, vorzuführen, dass eine politische Ordnung sich genau dann nicht auf eine vertragsgemäße Befriedigung der Egoismen von Individuen zur Bewahrung des Schadens voreinander beschränkt, wenn eine andere Dimension hinzukommt, die sich dem Egoismus der vielen entzieht. Ein Stehen unter einem Gesetz, das das Hören auf das absolut Andere verlangt. Durch diese Dimension würde dem Egoismus die Selbstverständlichkeit genommen und der Gesellschaftsvertrag bezogen auf eine Dimension ethischer Gerechtigkeit, die nicht in institutionellen Ordnungen aufgeht. Israel wäre ein historisches Beispiel für eine Artikulation zwischen Politik und Ethik, die kein Nullsummenspiel ist. In *„La Bible et le Grecs“* formuliert Levinas diese Option als eine Übersetzungsaufgabe. Die Begegnung mit der unendlichen Andersheit, die für die jüdische Erfahrung kennzeichnend ist, gilt strukturanalog für das Verhältnis von Sozialität und Ethik überhaupt. Damit die partikulare historische Erfahrung eines Volkes (einer Kultur, einer Religion) aber für Nicht-Angehörige kommunikabel gemacht werden kann, muss sie in philosophische Termini übersetzt werden („die Griechen“). Mit gutem Grund hatte Levinas seine talmudischen und seine philosophischen Schriften getrennt gehalten (argumentativ und editorisch). „Man muß aus der Liebe zum einzigen auf den einzigen verzichten. Die Menschlichkeit des Menschen muß ihre Stelle im Horizont des Universalen zurückfinden. O willkommene Botschaften aus Griechenland!“ (Levinas 2007b, 153). „Messianische Politik“ kann dann der „Laizismus“ genannt werden, der die „Grundlage“ bildet „für eine bedingungslose Ethik“ (Levinas 2007c, 186).

Daraus entstünden Herausforderungen, insbes. eine Skepsis gegenüber der Selbstzufriedenheit liberaler Ordnungen des Rechts. Diagnostisch äußert sich diese Skepsis im „schlechten Gewissen Europas“ (Levinas 2007a, 138), dessen Selbstgewissheit und Verslossenheit gegenüber dem Appell des Anderen schließlich in Gewalt, Terror und Genozide geführt hat.

Dieser formal-universalistischen und daher einfachen Lesart (einfach, weil philosophisch problemlos anschlussfähig) steht eine zweite, partikular-talmudische Lesart entgegen, für die es bei Levinas ebenfalls zahlreiche Belege gibt. Zwar bekannt er in *„Politique après!“*, „Israels unbequeme Freiheit“ nicht als

„ethnographische Kuriosität“ (Levinas 2005, 155) verstehen zu wollen. Doch fährt er im Anschluss daran fort, den Zionismus nicht als bloß „politische Doktrin“ verstehen zu wollen, sondern als „eine extreme Möglichkeit des Menschseins“, der „im Tiefsten seines Seins das umgekehrte Abbild einer bestimmten Universalität und (...) daher auch deren Berichtigung“ trägt. Diese Partikularität, die „die Universalität bedingt“ (Levinas 1996, 35), lässt sich weniger gut begründen und erst recht nicht übertragen auf kulturell und historisch anders situierte politische Ordnungen. Zwar wird die Auserwählung stets auch als Last und Aufgabe beschrieben, aber dennoch bleibt die Auffassung, dass das jüdische Volk „das einzige Volk“ sei, „das sich durch eine Lehre der Gerechtigkeit definiert“ (Levinas 2007d, 208), historisch-kulturell gebunden und damit partikularistisch.

So aber bleibt die Rolle Israels im Denken Levinas' ambivalent: sie changiert zwischen partikularistischer Geschichte der Auserwählung, die nicht zur Begründung philosophischer Theorien taugt; und formalem Exempel, das als Form leitend ist für das Verhältnis von Politik und Ethik. Simon Critchley ist daher Recht zu geben, wenn er feststellt, dass der Name Israel auf eine unbefriedigende Weise „in der Schwebelage gehalten [wird] zwischen Idealität und Realität, zwischen heiliger Geschichte und politischer Geschichte“ (Critchley 2005, 64).

4 Postkoloniale Kritik am Universalismus der radikalen Alterität

Wir befinden uns als Leser Levinas' insofern in einer unbequemen Situation, als die Lesarten unbefriedigend sind, die beide sowohl von Levinas selbst als auch von der Forschung nahegelegt werden. Unbequem ist die Situation, weil die zuletzt thematisierte Lesart die Theorie Levinas' aus der Philosophie auszuschließen scheint. Schließlich lässt sich eine Erfahrung, eine Überzeugung oder eine Perspektive auf die Welt, die sich einer bestimmten kulturellen Gruppe verdankt, nicht zu einem philosophischen Argument machen. Denn diese will schließlich vernünftigerweise für alle gelten (wie immer man das wiederum verstehen mag).

Die erste, formal-universalistische Lesart ist ihrerseits ebenso wenig unproblematisch. So ist aus verschiedenen Perspektiven vorgebracht worden, dass dabei zwar eine universale philosophische These formuliert worden sei, aber eben doch aufgrund einer partikularen Genealogie. Levinas' Philosophie der Alterität als unvordenklichem und unendlichem Anspruch versteht sich selbst als Erste Philosophie, d.h. als Philosophie, die der Ontologie aber erst recht jeder politisch oder kulturell situierten Theorie und Praxis vorausgeht. Dem Anderen zu begegnen,

bedeutet „nicht einmal seine Augenfarbe zu bemerken.“ (Levinas 1992, 64) Die Quelle dieses anderen Denkens des Anderen, das die Geschichte der Philosophie nicht (oder: bis auf Ausnahmen kaum) zu denken vermochte, ist aber eben die jüdische Tradition („die Bibel“). Wenn aber nun ein philosophischer Gehalt, namentlich das Denken des ganz Anderen, aus einer bestimmten Geistestradition gewonnen und behauptet wird, dies sei nun systematisch das der Ersten Philosophie zugrundeliegende Moment oder Prinzip, dann kann das zu Recht als Universalisierung eines Partikularismus bezeichnet werden. Es wird in Levinas' Ethik eine partikulare, kulturelle Erfahrung von Transzendenz für alle Erfahrung überhaupt verallgemeinert. Diese gemeinsame Form der Kritik kann ihrerseits unterschiedliche Akzentuierungen haben.

Elad Lapidot hat eine universalistische, eine postkoloniale sowie eine postkolonial-jüdische Kritik unterschieden. Gemeinsam ist diesen drei Richtungen der Kritik, dass das Jüdische als „paradigmatischer Agent des Imperialismus“ (Lapidot 2023, 109) erscheinen muss, insofern das jüdische Verhältnis zur transzendenten Andersheit nicht nur alle anderen alternativen kulturellen Varianten außer Kraft setzt, sondern sie als systematisch unter- und eingeordnet integriert. Andersheit im jüdischen Sinne wäre das Masternarrativ, dem sich die Alternativen unterordnen müssen.

Lapidot vertritt dabei eine eigene, höchst interessante These, der ich hier nicht en détail nachgehen kann, die ich aber dennoch in aller Kürze erwähnen will. Er macht in Levinas' Äußerungen zu Israel, die sich vor allem in seinen talmudischen Schriften finden, einen Wandel von der ersten (formal-universalistischen) zur zweiten (partikular-talmudischen) aus. Während in früheren Texten Israel als idealer Repräsentant des europäischen Humanismus fungiert, erscheint es später als Land des Martyriums, das für eine besondere Aufgabe auserwählt wurde, die es sich selbst aber nicht ausgesucht hat. Dieser Wandel in der Deutung der Funktion Israels stehe seinerseits im Zusammenhang mit der historischen Zäsur 1967: Der Bedrohung Israels durch seine arabischen Nachbarn, der Festigung der Identität durch den raschen Sieg sowie der Entsolidarisierung durch die internationalistische Linke. Levinas habe – so Lapidot – darauf reagiert, indem er das Vorhaben aufgibt, die jüdischen Quellen als Prinzipien der Philosophie ausweisen zu wollen. Stattdessen müsse das Judentum sich der hegemonialen Episteme (samt ihrem Widerstand) entziehen, d.h. sich selbst als das ganz Andere der europäischen Wissensordnung situieren. Levinas' Werk dürfe nicht gemäß einer „intra-epistemischen“ Differenz gelesen werden (so also, dass er der andersheitsvergessenen hegemonialen Geschichte der Philosophie die subversive Strömung einer Philosophie radikaler

Alterität entgegensetzt), sondern praktiziere eine „inter-epistemische“ Differenz, die die jüdische Formulierung alteritärer Transzendenz als außerhalb der Philosophie überhaupt positioniere. Der Bezug auf die historische Realität der jüdischen Tradition „unterbricht die Phänomenologie“ (Lapidot 2023, 118). Die jüdische Religion wäre dann ein anderes epistemisches Register, weil das Studium des Talmud sich überhaupt nicht in philosophische Argumentation übersetzen lasse (Lapidot 2023, 118; vgl. Lapidot 2024). – Das scheint mir eine sehr vielversprechende Lesart zu sein, die an Levinas‘ Texten zu Israel zu überprüfen wäre.

Ich will gleichwohl nicht verschweigen, dass ich – als nicht-jüdischer Philosoph – einer anderen Deutung zuneige: Eine alternative Interpretation von Levinas‘ elementarer Ethik wäre eine säkular-phänomenologische. Sie würde die genealogische Herkunft der alteritären Transzendenz aus der Erfahrung des Jüdischen aus philosophischen Gründen vollständig außer Acht lassen. Es ginge dann vielmehr – innerphilosophisch – um den Aufweis von unhintergehbaren Momenten der Andersheit und der Fremdheit in jeder Erfahrung. Diese Lesart hat B. Waldenfels zu einer responsiven Sozialphänomenologie ausgebaut, indem er in der Zeitstruktur der Erfahrung je ein Moment des Pathischen aufweist („Widerfahrnis“), auf das verantwortlich zu antworten ist. – So sehr ich von der Anschlussfähigkeit einer solchen Lesart überzeugt bin, muss man doch zugestehen, dass sie für Levinas‘ Positionierung zu Israel keine Bedeutung hat – und daher hier außer Betracht bleibt.

5 Jean Améry's Israelsolidarität und die Kritik an der internationalistischen Linken

Jean Améry, geboren Hans Mayer, war Schriftsteller, Philosoph und Publizist. Sechs Jahre nach Levinas als Sohn jüdischer Eltern in Wien geboren, wächst er nach dem Tod des Vaters im Ersten Weltkrieg in einem katholischen Milieu auf, wo er als Jude früh Fremdheitserfahrungen macht. Als Autodidakt hört er an der Universität Wien Musil und Canetti, ist aber v.a. von der aufklärerischen Programmatik des Wiener logischen Positivismus beeinflusst. Er emigriert Ende 1938 nach Belgien, wo er 1940 nach dem Einmarsch der Deutschen verhaftet und in das Lager Gurs in den Pyrenäen verbracht wird. Nachdem ihm 1941 die Flucht aus dem Lager gelingt, schließt er sich dem Widerstand in Belgien an, bevor er 1943 erneut verhaftet, von der SS gefoltert und nach Auschwitz-Monowitz deportiert wird. Er überlebt und erlebt im KZ Bergen-Belsen am 15. April 1945 die Befreiung durch die britische Armee. Er lebt, nachdem er erst 1966 als Schriftsteller mit seinem Werk *Jenseits von Schuld*

und Sühne Bekanntheit erlangt hat, zeitlebens in Belgien (wo er auch seinen Namen französisiert hat), bis er auf einer Lesereise in Salzburg 1978 Suizid begeht.

Auch wenn sich die Philosophie Jean Améry's einer eindeutigen Zuordnung zu einer philosophischen Tradition entzieht, ergibt sich der Bezug zur Phänomenologie aus einer Nähe zur Existentialphilosophie Sartres, aus der er eine Zeit lang Einsichten und Begriffe schöpft. Insbesondere für die Analyse der Erfahrung des Jüdischseins ist dieser Bezug instruktiv, sind doch die *Reflexions sur la question juive* die zeitgenössisch prominenteste Rekonstruktion der Erfahrungen von antisemitischer Diskriminierung, auf die Améry auch selbst wiederholt Bezug nimmt (Améry 2008b, 155).⁵

Améry erfährt sich als Jude *malgré lui* gemäß jener Struktur, die Sartre beschrieben hatte: Der Antisemit macht den Juden. Nach Améry's eigener Aussage hat er, der jüdische Kultur und Religiosität nie als praktizierte erlebt und nie selbst praktiziert hat, sein Jude-Sein weder gewählt, noch gelehnt. Eine authentische Verkörperung jüdischer Existenz steht ihm nicht zur Verfügung, weil seine Biographie und der erworbene Habitus keine gewachsenen Erinnerungen an ein So-Sein zur Verfügung stellen. „Meint also Jude sein einen kulturellen Besitz, eine religiöse Verbundenheit, dann war ich keiner und kann niemals einer werden. [...] So ist es mir denn nicht erlaubt, Jude zu sein.“ (Améry 2008b, 151) Er kann auf nichts zurückgreifen, worauf eine Existenz als Jude bauen könnte.

Diese individuelle Unmöglichkeit, Jude zu sein, ist historisch jedoch mit dem Zwang zum Jude-Sein verbunden, den die Nazis ihm und allen anderen, die im Sinne der Nürnberger Gesetze zu Juden erklärt wurden, auferlegten. Es sind die historischen Bedingungen, die ihn dazu zwangen, als Jude angesehen und behandelt zu werden. Die Nazis wussten immer sehr gut, wer als Jude zu gelten hatte. Oder, wie Améry selbst bitter-lakonisch formuliert:

„Ich war, als ich die Nürnberger Gesetze gelesen hatte, nicht jüdischer als eine halbe Stunde zuvor. [...] Aber ich bin sicher, daß ich in der Tat [...] das Todesurteil schon vernahm.“ (Améry 2008b, 153)

⁵ Interessanterweise ist Améry auch einer der ersten, die die Schriften Frantz Fanons im deutschsprachigen Raum zur Kenntnis nehmen, bspw. in der geteilten Erfahrung der „physisch-metaphysischen Würde“, die in der körperlichen Gegengewalt stecken kann (Améry 2008b, 162).

Diese Erfahrung entspricht jener Projektionsperspektive, die sowohl Sartre als auch Horkheimer und Adorno als Struktur des Antisemitismus identifiziert hatten.⁶

So sehr das Judentum ihm fremd geblieben sein mochte, wurde Améry doch sein Jude-Sein schmerzhaft und zwangsweise zum Merkmal gemacht.⁷ Die Erfahrung, nicht irgendwie und irgendwo, sondern von den Nazis als Jude identifiziert zu sein, impliziert das Gewaltmoment, das mehr oder minder aktualisierte Wissen, im Visier der Verfolgung zu stehen. Jude sein heißt dann, wie Améry es in einer berühmt gewordenen drastischen Formel ausgedrückt hat, „ein Toter auf Urlaub“ (Améry 2008b, 154) zu sein.

Die Lektüre von Amérys kurzen Texten, die er in den Jahren 1969 bis 1978 zum Antisemitismus und zu Israel geschrieben hatte, ist beeindruckend zeitgenössisch. Als sie im Jahre 2024 als Auszug aus den Werken separat unter dem Titel *Der neue Antisemitismus* erneut veröffentlicht wurden, gewann man als Leser den Eindruck höchster Aktualität, obwohl viele älter als ein halbes Jahrhundert sind. Würde man einige Ausdrücke ersetzen, die auf marxistische Rhetoriken und Diskurse jener Zeit hinweisen, könnten die Texte unmittelbar als Kommentare auf die Situation der europäischen „Linken“ nach dem 7/10/23 gelesen werden. Die Parallelen der politischen Lage vor einem halben Jahrhundert zu der heutigen sind so frappierend, dass die Texte Améry den Eindruck erwecken, wie die Herausgeberin schreibt, „als seien sie eigens für den heutigen Tag geschrieben worden.“ (Heidelberg-Leonard 2024, 8)

Nach dem Sechstagekrieg ändert sich die politische Haltung der sozialistischen Linken gegenüber Israel, das nunmehr – und so wieder heute – als Unterdrücker erscheint, der „friedliches palästinensisches Land zerstampft“. Der Antisraelismus der sozialistischen Linken ist nicht realpolitisch oder taktisch motiviert, wie derjenige der realsozialistischen Staaten und der UdSSR, sondern von anderer Art. Er aktualisiert den Antisemitismus in antizionistischem Gewand.

„Einst war das [der Antisemitismus, Th.B.] der Sozialismus der dummen Kerle. Heute steht er im Begriff, ein integrierender Bestandteil des Sozialismus schlechthin zu werden, und so macht jeder Sozialist sich selber freien Willens zum dummen Kerl.“ (Améry 2024, 40)

⁶ „[E]xistierte der Jude nicht, der Antisemit würde ihn erfinden.“ (Sartre 1994, 12). „Der faschistische Antisemitismus muß sein Objekt gewissermaßen erst erfinden.“ (Horkheimer u. Adorno 1990, 216)

⁷ Der eher ungebräuchliche Ausdruck „Jude-sein“ signalisiert bereits sprachlich sowohl die erfahrene Distanz zum „Jüdischen“ oder „Judentum“ als auch den Projektionscharakter durch den antisemitischen Blick.

Der Antisemitismus der internationalistischen Linken hat allerdings eine Geschichte, die sie selbst nicht wahrhaben will. Denn in der Aversion gegen Israels Existenz erkennt Améry „die Aktualisierung des uralten, offensichtlich unausrottbaren, ganz und gar irrationalen Judenhasses von eh und je“ (Améry 2024, 83).

In ihrer Geschichtsvergessenheit übergeht die Linke dabei sogar den Imperativ, von dem Adorno sagte, dass Hitler ihn der Menschheit aufgedrängt habe: „dass Auschwitz nicht sich wiederhole“ (Adorno 1997, 358), was impliziert, dass die Negation jüdischer Existenz, die in Israel Zuflucht gefunden hatte, durch diesen Imperativ ausgeschlossen ist. Doch diesen historischen Imperativ ignoriert die Linke in ihrer Fixierung auf eine anti-imperialistische Dichotomie:

„Die Millionen jüdischer Brandopfer [...] sind abbezahlt. Nun mögen diese ewigen Störenfriede sich doch ruhig verhalten, man hat andere Sorgen [...] und die Welt wird, gleich Pontius Pilatus, ihre Hände in Unschuld waschen. Der Antisemitismus im Kleide des Anti-Zionismus wurde ehrbar.“ (Améry 2024, 101).

„Ehrbaren Antisemitismus“ nennt Améry polemisch jene politische verkleidete Gegnerschaft gegen Israel, die historische Verantwortung nicht kennen will. Er ist quasi „ehrbar“, da der blanke Antisemitismus nach 1945 in den europäischen Gesellschaften der gesellschaftlichen Ächtung verfallen ist. Im Gewande dessen, was man heute „Israelkritik“ nennt, worunter jede:r etwas anderes verstehen kann und darf, kann er gleichwohl weiterleben und lebt er weiter. Améry operiert dabei als ein polemischer Diagnostiker einer Tendenz. Er zitiert weder seine Gegner, noch macht er sich die Mühe, genauer zu spezifizieren, welche Kritik wie worauf zielt – und also: wie sich Kritik an brutaler Machtpolitik eines Staates (z.B. Israel) von einem „ehrbar“ verkleideten Antisemitismus unterscheiden ließe.

Entscheidend ist für Améry, dass Israel für Jüdinnen und Juden weltweit eine existenzielle Bedeutung hat. Das „Bestehen dieses Staatswesens [ist] mir wichtiger als das irgendeines anderen“ (Améry 2024, 43), weil Israel „ein virtuelles Asyl“ ist, ein „Schutzbunker für Juden“ (Améry 2024, 58). „Jeder Jude hat durch das Bestehen dieses Staates eine neue Identität gewonnen, und zwar auch dann, wenn er sich überhaupt nicht wesentlich jüdisch bestimmt fühlt.“ (Améry 2024, 67f.) Denn er weiß, „dass, wenn immer es ihm, wo immer, an den Kragen ginge, ein Fleck Erde da ist, der ihn aufnähme, unter allen Umständen.“ (Améry 2024, 68) Die „theokratische Besessenheit“ der religiösen Israelis dagegen ist ihm vollkommen fremd, ja zuwider. Mit Levinas' Überlegungen zur Aufgabe Israels hätte er sicher nichts anfangen können.

Für Améry ist Israel der Zufluchtsort für Jüdinnen und Juden, die potentiell oder real stets und wiederholt von Verfolgung bedroht sind. Israels Existenz ist somit durch seine bloße Existenz die Garantie darauf, dass ein Leben ohne antisemitische Bedrohungen denkbar und real ist. Damit hat dessen Existenz Effekte auch für Jüdinnen und Juden, die sich selbst nicht religiös oder kulturell zugehörig empfinden oder erklären. Denn für das lebensweltliche Situiertsein und für politische Positionierungen gibt es materielle Bedingungen, da diese nicht im leeren Raum stattfinden, da schließlich „in Israel [...] die Juden [...] den ‚aufrechten Gang‘ gelernt“ haben. (Améry 2023, 60) Das historische Faktum „Israel“ hat existenzielle Wirkungen für alle jene, die es als Zuflucht betrachten wollen, können oder müssen. Mit diesem historischem Faktum ist – das macht Améry indes wiederholt unmissverständlich klar – weder eine außerordentliche Legitimation des Staates Israel verbunden noch eine Leugnung der realen Macht- und Besatzungspolitik Israels. Améry macht sich über Israels Realpolitik keine Illusionen. Israel spielt „objektiv die unerfreuliche Rolle der Besatzungsmacht“ (Améry 2024, 43), „Israel hat angegriffen [...] Israel spielt heute im Gaza-Streifen, in Cis-Jordanien, auf der Sinai-Halbinsel die Rolle des Besatzers.“ Und dass ein „Besatzer, jeder Besatzer, zugleich auch Oppressor ist, muss nicht erst diskutiert werden.“ (Améry 2024, 56) Im Übrigen weist er zurecht darauf hin, dass Nationengründungen in allen Fällen – in Israel wie anderswo – kaum je ohne Gewalt abgelaufen sind (Améry 2024, 76).

So aber ist die Existenz Israels Bestandteil der Situiertheit von Jüdinnen und Juden – auch und gerade außerhalb Israels. Das ist die bittere Lehre aus der Erfahrung des faschistischen Antisemitismus, „mit aller Deutlichkeit zum Juden gemacht“ (Améry 2008b, 153) worden zu sein, die Améry so eindrücklich geschildert hatte. Wird der „Zwergstaat Israel“ (Améry 2023, 59) in seiner Existenz bedroht, betrifft dies alle Jüdinnen und Juden, auch diejenigen, die sich nicht als Zionisten verstehen, und „keine Absicht haben, Israel auch nur zu einem Ferienaufenthalt zu besuchen.“ (Améry 2023, 61) Den „mühsam erlernten aufrechten Gang“ (Améry 2023, 62) droht der jüdische Mensch in dem Augenblick zu verlieren, wo die Zuflucht vor dem stets drohenden Pogrom zu verschwinden und Israel sich in ein „Auschwitz II am Mittelmeer“ zu verwandeln droht.

6 Schluss: Situative Differenz: Positionierungen ohne identitäre Politik

Levinas wie Améry positionieren sich bruchlos affirmativ zu Israel und seiner Funktion für Jüdinnen und Juden. Zweifelsfrei bejahen sie nicht nur die Existenz Israels,

sondern auch dessen Notwendigkeit für jüdische Überlebensmöglichkeiten. Gleichwohl trennen Levinas und Améry Welten sowohl in ihren jeweiligen Begründungsfiguren als auch in ihrer jeweiligen Situiertheit – also dem Ort, von dem aus sie auf Israel blicken.

Nimmt man dieses Verhältnis zwischen Améry und Levinas als Beispiel lässt sich daran demonstrieren, inwiefern jede Identitätspolitik auf einem Kategorienfehler beruht. Denn aus einer spezifischen Situiertheit folgt nicht zwingend eine bestimmte politische Positionierung. Die „situative Differenz“ (Bedorf 2025, Kap. 1), d.h. die Unterscheidung zwischen Situiertheit und politischer Positionierung lässt sich mit den Mitteln der politischen Phänomenologie ausgehend von der Unterscheidung zwischen Situationsräumlichkeit und Positionsräumlichkeit erläutern. In Situationen als „organisierter Totalität des Daseins“ (Sartre 1993, 944) erfahren wir leiblich den Raum ausgehend von einem situierten Ort, von dem die sinnhafte Orientierung in der Welt ihren Ausgangspunkt nimmt. Positionen hingegen sind beobachtbare Punkte in einem objektiven Raum, in denen wir als Körper lokalisiert sind. Da Situationen nun keine individuellen Gegebenheiten, sondern kulturell vermittelte und sozial geteilte Erfahrungsräume sind, können wir von Situiertheiten sprechen, die das „historische Apriori“ (Foucault 1974, 204) unserer Situationen darstellen: Jener sozialen Strukturen, Machtverhältnisse und Diskurse, die die Möglichkeiten unserer Situationen erzeugen, gestalten und begrenzen. Situationen sind je meine, Situiertheiten teile ich mit anderen.

Politisch lässt sich darauf Bezug nehmen, indem ich mich zu ihnen verhalte: Distanz zu meiner eigenen Situation und die Bedingungen der Möglichkeit meiner Situation in den Blick nehme. Zu diesen Situiertheiten kann ich Stellung beziehen, Haltungen einnehmen, mit denen ich im politischen Raum sichtbar werde und die Situiertheit als Situiertheit thematisierbar mache. Doch in welcher Weise ich mich zu meiner Situiertheit positioniere, folgt nicht zwingend aus der Situation selbst. Die Positionierung hat Bezüge zu meiner Situation (sie ist also nicht beliebig), sie bleibt aber ihr gegenüber kontingent (sie ist also nicht notwendig). Die situative Differenz zwischen existenzialer Situiertheit und politischer Haltung (Positionierung) ist Ausdruck der Möglichkeit, Verantwortung für meine Situation zu übernehmen und eine Antwort zu erfinden, die auf die Situation „passt“.

In Bezug auf die beiden rekonstruierten Beispiele einer Positionierung europäischer Juden gegenüber Israel in den Jahren nach 1967 wird damit deutlich, dass es Optionen gibt und gab, sich eindeutig zur Existenz Israels zu positionieren (also: eine politische Haltung einzunehmen und für sie öffentlich einzustehen), auch wenn die Situiertheiten, von denen die Sprecher ausgehen, nicht zur Deckung kommen.

Levinas und Améry teilen eine Reihe von Erfahrungen und kulturellen Dispositiven: Emigration (Litauen-Frankreich & Österreich-Belgien), Flucht vor dem Antisemitismus, Erfahrung in den Lagern der Nationalsozialisten (Stalag & Gurs, Brüssel, Auschwitz), existenziale Phänomenologie (Heidegger & Sartre). Doch zugleich trennt sie sehr grundlegend ihr diametral entgegengesetztes Verhältnis zum Judentum: der Talmud-Gelehrte und -Lehrende hier; der Agnostiker und Atheist dort. Ein gelebtes, affirmatives Jude-Sein hier und die Erfahrung eines Oktroy dort.

Angesichts des „instant 1967“ kommen sie dennoch zu vergleichbaren Positionierungen: Einem bedingungslosen Eintreten für Israel gegenüber den Zweifeln und Angriffen auf seine Existenz, die in der Studentenbewegung und der internationalistischen Linken hörbar werden (und sich heute unter anderen historischen Umständen intensiviert haben). Ihre Gleichzeitigkeit kann so ein Beispiel für die Beweglichkeit des Denkens und die fundierte Begründung der eigenen Positionierung sein, die uns in unseren zeitgenössischen Polarisierungen so fehlen.

Literatur

- Adorno, Theodor W. 1997. *Negative Dialektik*. Gesammelte Schriften Bd. 6. Suhrkamp.
- Améry, Jean. 2008a. „Wie viel Heimat braucht der Mensch?“. In *Jenseits von Schuld und Sühne*, Werke, hrsg. v. Irene Heidelberger-Leonhard, Bd. 2, hrsg. v. Gerhard Scheit. Klett-Cotta.
- Améry, Jean. 2008b. „Über Zwang und Unmöglichkeit, Jude zu sein.“ In *Jenseits von Schuld und Sühne*, Werke, hrsg. v. Irene Heidelberger-Leonhard, Bd. 2, hrsg. v. Gerhard Scheit. Klett-Cotta.
- Améry, Jean. 2023. „Zwischen Vietnam und Israel. Das Dilemma des Engagements.“ *sans phrase. Zeitschrift für Ideologiekritik* 23: 57-62.
- Améry, Jean. 2024. *Der neue Antisemitismus*. Klett-Cotta.
- Bedorf, Thomas. 2025. *Bodenlos situiert. Eine politische Phänomenologie*. Suhrkamp.
- Critchley, Simon. 2005. „Fünf Probleme in Levinas' Sicht der Politik und die Skizze ihrer Lösung“, übers. v. Tobias Nikolaus Klass. In *Im Angesicht des Anderen. Levinas und das Denken des Politischen*, hrsg. v. Pascal Delhom u. Alfred Hirsch. Diaphanes.
- Derczansky, Alex et al. 1968. „Les Juifs de France ont-ils changés?“. *Esprit* 370 (4): 581-608.
- Derczansky, Alex. 1968. „La coexistence judéo-française (aperçus)“. *Esprit* 370 (4): 609-616.

-
- Foucault, Michel. 1974. *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Übers. v. Ulrich Köppen. Suhrkamp.
- Hammerschlag, Sarah. 2008. "Reading May '68 through a Levinasian Lens: Alain Finkielkraut, Maurice Blanchot, and the Politics of Identity." *The Jewish Quarterly Review* 98 (4): 522-551.
- Heidelberger-Leonard, Irene. 2024. „Vorwort.“ In *Jean Améry, Der neue Antisemitismus*,. Klett-Cotta.
- Horkheimer, Max u. Theodor W. Adorno. 1990. *Dialektik der Aufklärung*. Fischer-Taschenbuch.
- Lapidot, Elad. 2023. „Levinas and Decolonial Israel.“ *Levinas Studies* 17: 107-129.
- Lapidot, Elad. 2024. „Decolonizing epistemic justice: on Inter-Epistemology.“ *Inquiry*, <https://doi.org/10.1080/0020174X.2024.2383255>
- Levinas, Emmanuel. 1992. *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*. Übers. v. Dorothe Schmidt. Passagen.
- Levinas, Emmanuel. 1996. „Eine Religion für Erwachsene.“ In *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, übers. v. Eva Moldenhauer. Jüdischer Verlag.
- Levinas, Emmanuel. 2005. „Politik hinten!“ In *Anspruchsvolles Judentum. Talmudische Diskurse*, übers. v. Frank Miething. Neue Kritik.
- Levinas, Emmanuel. 2006. „Eine uns vertraute Sprache“, übers. v. Alwin Letzkus. In *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*. Alber.
- Levinas, Emmanuel. 2007a. „Frieden und Nähe“, übers. v. Pascal Delhom. In *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, hrsg. u. m. e. Einltg. v. Pascal Delhom u. Alfred Hirsch. Diaphanes.
- Levinas, Emmanuel. 2007b. „Die Bibel und die Griechen“, übers. v. Pascal Delhom. In *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, hrsg. u. m. e. Einltg. v. Pascal Delhom u. Alfred Hirsch. Diaphanes.
- Levinas, Emmanuel. 2007c. „Der Laizismus und das Denken Israels“, übers. v. Alwin Letzkus. In: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, hrsg. u. m. e. Einltg. v. Pascal Delhom u. Alfred Hirsch. Diaphanes.
- Levinas, Emmanuel. 2007d. „Der Staat Israel und die Religion Israels“, übers. v. Eva Moldenhauer. In *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, hrsg. u. m. e. Einltg. v. Pascal Delhom u. Alfred Hirsch. Diaphanes.
- Levinas, Emmanuel. 2007e. „Der Raum ist nicht eindimensional“, übers. v. Eva Moldenhauer. In *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, hrsg. u. m. e. Einltg. v. Pascal Delhom u. Alfred Hirsch. Diaphanes.

-
- Sartre, Jean-Paul. 1993. *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Übers. v. Hans Schöneberg u. Traugott König. Rowohlt.
- Sartre, Jean-Paul. 1994. *Überlegungen zur Judenfrage*. Übers. v. Vincent Wroblewsky. Rowohlt.