

Emmanuel Lévinas:

Das skeptische Sprechen

PASCAL DELHOM

1. Wie nicht sprechen?

Wie nicht sprechen? Wie nicht sprechen angesichts der Ungerechtigkeit, die andere erleiden? Wie wäre es möglich, zu schweigen, wenn andere die Gewalt des Unrechts erleiden?

Philosophie fängt für Lévinas mit dem Gewicht und dem Ernst von Fragen an, die allesamt Fragen des Rechts, des von anderen erlittenen Unrechts und der Gerechtigkeit sind.

»Die zuvor kommenden oder vorgängigen Fragen sind gewiß nicht die ersten, die gestellt werden: Die Menschen handeln, sprechen, denken sogar, ohne sich um Prinzipien zu kümmern, wohingegen das Vorgängige, das Vor-ursprüngliche, das Diesseits nicht einmal einem Anfang gleichkommt, nicht den Status des Prinzips hat, vielmehr aus der – vom Ewigen zu unterscheidenden – Dimension des Anarchischen kommt.«¹

Aber auch, wenn sie nicht zuerst gestellt werden, sind die ›vorgängigen‹ Fragen diejenigen, auf die Lévinas' Philosophie verweist wie auf ihre Quelle. Sie unterbrechen den Fluss des Handelns, des Denkens und des Sprechens und setzen sie in Frage, hinterfragen sie, lassen sie dadurch zu Fragen werden.

1 Emmanuel Lévinas: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, aus dem Französischen von Thomas Wiemer, Freiburg/München: Alber 1992, S. 67, Fn. 2.

Diese Fragen betreffen zuerst den Fragenden selbst, der durch sein Handeln und sogar durch seine bloße Existenz den anderen vielleicht Gewalt antut. »Sind mein In-der-Welt-Sein oder mein ›Platz an der Sonne‹, mein Zuhause,« fragt Lévinas in ausdrücklichem Anschluss an Pascal,

»nicht bereits Usurpation der Orte gewesen, die anderen gehören, die von mir schon unterdrückt oder ausgehungert, in eine Dritte-Welt vertrieben worden sind: ein Zurückstoßen, ein Ausschließen, ein Verbanen, ein Der-Kleider-berauben, ein Töten?«²

Auf Grund der Schwere dieses Verdachts über die Gewaltsamkeit meines Seins betrifft die erste Frage der Philosophie mein Recht auf dieses Sein. »Die Frage par excellence oder die erste Frage lautet nicht: ›Warum gibt es Sein und nicht vielmehr nichts?‹, sondern: ›Habe ich ein Recht auf das Sein?‹«³ Das Wissen, das aus dieser Frage hervorquillt, ist das unruhige Wissen der Kritik, die von sich aus immer hinter ihren Ursprung zurückgeht und sich schuldig erfährt.

Die Kritik betrifft allerdings nicht nur das eigene Sein, sondern auch die eigenen Handlungen und die Freiheit, die ihnen zugrunde liegt. Denn meine Freiheit entdeckt sich vor dem Anderen als willkürlich. Der Andere widersetzt sich nicht meiner Freiheit, wie eine Kraft einer anderen widersteht, sondern er stellt sie als ungerecht in Frage. Vor ihm, der meiner möglichen Gewalt ausgesetzt ist, entdecke ich mich als unwürdig: Meine Freiheit ist nicht schon als Spontaneität gerechtfertigt, sondern sie wird aufgefordert, sich zu rechtfertigen. Sie wird aufgefordert, denn der Andere entzieht sich meinem Können und übersteigt unendlich mein Vermögen. Nicht ich erreiche ihn zuerst durch mein Handeln und mein Wissen, sondern er spricht mich an. Sein Wort stört noch radikaler als sein Blick die Ordnung der Welt, deren Zentrum ich bin. Es ist zugleich ein Ruf zur Hilfe und ein Gebot (»Du wirst nicht töten«),

-
- 2 Emmanuel Lévinas: Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen, aus dem Französischen von Frank Miething, München/Wien: Hanser 1995, S. 181 (mehrfach veränderte Übersetzung).
 - 3 Emmanuel Lévinas: Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, aus dem Französischen von Thomas Wiemer, Freiburg/München: Alber 1985, S. 228.

das für mich die ethische Unmöglichkeit bedeutet, ihn ohne Gewalt wie einen Gegenstand zu behandeln. Dieses Wort fordert von meiner Freiheit, dass sie sich rechtfertigt, wobei diese Rechtfertigung meiner Freiheit für mich nicht darin bestehen kann, »sie zu begründen, sondern sie gerecht zu machen.«⁴

Für Lévinas besteht die angestrebte Gerechtigkeit der Freiheit nicht bloß in der Befolgung der institutionellen Regeln der verteilenden oder ausgleichenden Gerechtigkeit. Sie geht einher mit einem Innehalten meiner Spontaneität und meines Handelns, in dem sich diese Spontaneität ausdrückt.

»Das berühmte Innehalten des Aktes, von dem es heißt, es mache die Theorie möglich, liegt an einer Zurückhaltung der Freiheit, die sich nicht ihrem Elan, den spontanen Bewegungen hingibt, sondern Abstand hält. Die Theorie, in der die Wahrheit entspringt, ist die Haltung eines Sendenden, das sich selbst mißtraut.«⁵

Dank dieses Innehaltens, das Lévinas besonders in *Totalität und Unendlichkeit* betont, kann das Wissen und besonders die Philosophie als Kritik oder als Rückgang hinter die Freiheit verstanden werden.⁶ Sie verweist demnach auf ihre Quelle in der Unterbrechung einer Spontaneität, die sich vor dem Anderen rechtfertigen muss. Doch die Unterbrechung allein bildet noch keine Philosophie und sie macht nicht die Freiheit gerecht. Es muss gezeigt werden, wie der Rückgang hinter die Freiheit selbst die Notwendigkeit eines Wissens und eines Handelns enthält. Es muss gezeigt werden,⁷ wie dieser Rückgang nicht nur ein Innehalten, son-

4 Emmanuel Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*. Versuch über die Exteriorität, aus dem Französischen von Wolfgang N. Krewani, Freiburg/München: Alber 1987, S. 114.

5 Ebd., S. 113.

6 Vgl. ebd., S. 117.

7 Dieses Zeigen selbst ist ein Teil des kritischen Wissens der Philosophie. In *Jenseits des Seins* wird die Notwendigkeit des Fragens und des Thematisierens in Anwesenheit des Dritten, welche im dritten Absatz des fünften Kapitels thematisiert wird, regelmäßig seit den ersten Seiten des Buches mit ähnlichen Formulierungen angekündigt: »Es wird selbstverständlich zu zeigen sein...« (S. 35, Fn. 5); »Wir werden später zeigen...« (S. 77, Fn. 5); »Es ist nun zu zeigen, daß...« (S. 111); usw.

dern auch die Quelle eines kritischen Wissens, eines Handelns und eben eines Zeigens aus Gerechtigkeit ist.

In *Jenseits des Seins* zeigt Lévinas den Weg von der Verantwortung für den Anderen, die aus der absoluten Passivität meines Angesprochenwerdens entsteht, hin zur Notwendigkeit der Frage, des Wissens und des gerechten Handelns: Auf Grund der Pluralität der Menschen, das heißt auf Grund der Anwesenheit des Dritten neben meinem Nächsten, muss die asymmetrische Bewegung des Handelns für den Anderen unterbrochen werden. Denn ein Handeln ausschließlich für meinen Nächsten wäre eine Form der Gewalt gegen alle anderen, die mit uns in der Welt leben und für die ich auch verantwortlich bin.⁸ Ich muss fragen: »Was also sind sie, der Andere und der Dritte, was sind sie, der-Eine-für-den-Anderen? Was haben sie einander getan? Welcher hat Vortritt vor dem Anderen?«⁹ In Anwesenheit des Dritten beginnt »die Sorge um die Wahrheit, um die Entbergung des Seins. Aber um der Gerechtigkeit willen zeigt sich all das.«¹⁰

Auch in diesem Zusammenhang lässt Lévinas die Philosophie mit einer Frage anfangen. Es ist nicht diejenige meines Rechtes auf das Sein, aber deren notwendige Folge in der Welt: »»Was habe ich gerechterweise zu tun?« Gewissensfrage.«¹¹

Die zuvor kommenden oder vorgängigen Fragen drücken also in der Philosophie Lévinas' zwei Momente des Innehaltens oder der Unterbrechung aus. Der erste ist das Innehalten des Handelns und des Sprechens vor dem Anderen, vor dem sich mein gutes Recht auf das Sein und meine Freiheit in Frage stellen und sich rechtfertigen müssen. Der zweite ist umgekehrt und in Anwesenheit des Dritten die Unterbrechung meiner Verantwortung für den Anderen und die Notwendigkeit eines unruhigen Wissens um der Gerechtigkeit willen.

8 Warum ich nicht nur für meinen Nächsten verantwortlich bin, warum der Dritte auch mein Nächster ist und nicht nur der Ferne, der von der Nähe zum Nächsten immer ausgeschlossen ist, kann nur in Zusammenhang mit einer anderen Darstellung des Dritten in *Totalität und Unendlichkeit* (S. 307 ff.) verstanden werden, auf die Lévinas in einer Fußnote in *Jenseits des Seins* (S. 344, Fn. 23) verweist.

9 E. Lévinas: *Jenseits des Seins*, S. 343.

10 Ebd., S. 351.

11 Ebd., S. 343.

Das Innehalten des Handelns und des Sprechens drückt eine Furcht vor der eigenen Gewalt gegen die anderen und vor ihrer Verletzung, vor ihrem möglichem Tod aus. Diese Furcht kann nie beseitigt werden und nur meine Forderung nach Gerechtigkeit kann auf sie antworten. Wie der Skeptizismus trotz seiner Widerlegung immer wieder aus seiner Asche aufersteht und die Behauptung seiner Niederlage in Frage stellt,¹² so beunruhigt die Furcht vor dem Tod des Anderen immer wieder die in der Welt erreichte Gerechtigkeit und das Wissen, das um deretwillen entsteht.

Aber nichtsdestotrotz fordert die Frage eine Antwort. Sie fordert, dass die Furcht für den Anderen nicht nur das Handeln und das Sprechen unterbricht, sondern zu einem Handeln für die anderen und zu einem Wissen über sie um der Gerechtigkeit willen führt. Die Philosophie ist »Weisheit der Liebe«¹³: Eine Weisheit, die auf ihre Quelle in der Liebe, in der Nähe des Anderen verweist. Aber sie ist auch *Weisheit* der Liebe.

Lévinas betont also die Notwendigkeit eines Denkens und eines Sprechens, aus Verantwortung für die anderen, in denen sich die Welt und die Beziehungen zwischen den Menschen zeigen. Mehr noch: Das Sprechen, in dem etwas über die Welt und die anderen gesagt wird, soll in der Welt durch die allgemeinen Regeln der Logik, durch die Institutionen der Wissenschaft und der Politik gestützt werden, so dass die Gerechtigkeit nicht nur eine ethische Forderung bleibt, sondern eine weltliche, ja eine politische Realität wird.¹⁴ Dies ist eine politische Dimension der Sprache und der Logik, die angesichts des vom Anderen erlittenen Unrechts in der Welt notwendig ist – und dies trotz der immer wieder beteuerten Gewalt der Politik. Schon in Bezug auf *Totalität und Unendlichkeit* hatte Jacques Derrida diese Dimension unterstrichen, die alle Bereiche der Philosophie Lévinas' einbezieht: »Lévinas schleppt also alle klassischen Gedanken, die er befragt, zur *agora*, wo sie aufgefordert werden, sich in einer ethisch-politischen Sprache zu erklären.«¹⁵ Dies gilt auch für *Jenseits des Seins*, in dem die

12 Vgl. ebd., S. 363 ff., S. 391.

13 Ebd., S. 351.

14 Vgl. ebd., S. 368 f.

15 Jacques Derrida: »Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken von Emmanuel Lévinas«, in: Die Schrift und die Differenz, aus dem

Notwendigkeit des Skeptizismus gerade als Folge dieser politischen Dimension der Sprache verstanden wird:

»Die beständige Wiederkehr des Skeptizismus bedeutet nicht so sehr das mögliche Zerbrechen der Strukturen als die Tatsache, daß sie nicht das letztgültige Sinngertüst bilden, daß zur Übereinstimmung mit ihnen schon die Repression nötig sein kann. Die beständige Wiederkehr des Skeptizismus ruft uns den – in einem sehr weiten Sinne – politischen Charakter jedes logischen Rationalismus in Erinnerung, das Bündnis der Logik mit der Politik.«¹⁶

Der Skeptizismus ist notwendig, weil die Strukturen des rationalen Diskurses der repressiven Gewalt des Politischen bedürfen und entsprechend immer wieder in der Nähe des Anderen in Frage gestellt werden müssen. Doch der Skeptizismus ist nicht nur eine notwendige Korrektur dieser Gewalt, die durch das Bündnis der Logik mit der Politik entsteht, sondern ein immer wiederkehrender Verweis auf die Quelle des Diskurses selbst in der Nähe des Anderen und in dem darauf folgenden Verlangen nach Gerechtigkeit. Ein Diskurs, der diese Quelle vergessen würde, wäre nicht nur totalitär, er würde einem Schweigen gleichkommen. Er wäre ein Diskurs, der von niemandem ausgesprochen und an niemanden adressiert wäre, reiner Text ohne Adressat, reines Gesetz ohne Menschen, für die es gilt.

»Die Totalität, die jede Eschatologie und jede Unterbrechung umfaßt, hätte sich schließen können, wenn sie Schweigen wäre, wenn der stille Diskurs möglich wäre, das Geschriebene ein für allemal geschrieben bleiben – auf jede Tradition, von der es getragen und ausgelegt wird, verzichten könnte, ohne seine Bedeutung zu verlieren.«¹⁷

Ein solches Schweigen würde die Schließung der Totalität und das Ende des Diskurses bedeuten. Der Skeptizismus öffnet aber diese Totalität, indem er auf die Quelle des Diskurses und der ihm zugrunde liegenden Fragen hinter ihrer sprachlichen Formulierungen verweist. Er verweist auf eine unausdrückliche Frage hin-

Französischen von Rodolphe Gasché u. Ulrich Köppen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1972, S. 121-235, hier S. 150.

16 E. Lévinas: *Jenseits des Seins*, S. 370.

17 Ebd., S. 370.

ter den Fragen »Was?«, »Wer?« oder »Warum?«, die eine Suche einleiten und ein Sprechen und ein Wissen als Antwort hervorrufen. Er verweist auf eine Frage, die das Fragen selbst betrifft: Warum frage ich? Warum muss ich fragen?

Ist das Fragen nur in Bezug auf das Sein notwendig, weil dieses immer nur partiell erscheint und sich immer hinter seinen Erscheinungen verbirgt, weil es entsprechend unablässig gesucht werden muss? Dies wäre die Antwort einer Philosophie, die sich als Ontologie versteht.

»Aber die Frage der *Frage* ist eine radikalere. Warum wird die Suche zur Frage? Wie kommt es, dass das *Was?*, das schon ganz ins Sein vertieft ist, um es noch weiter zu erschließen, zur bittenden Frage, zum Gebet wird, einer Spezialsprache, die in die ›Kommunikation‹ des *Gegebenen* einen Hilferuf einbringt, einen an den Anderen gerichteten Ruf um Beistand?«¹⁸

Die Frage der Frage geht über die artikulierte Frage im Spiel von Fragen und Antworten hinaus zum Anderen hin, vor dem die Frage ein Fragen und ein Ansprechen ist, und an den sie sich richtet. Sie ist eine Frage im Angesicht der anderen, für die ich verantwortlich bin, für die ich in Anwesenheit des Dritten Gerechtigkeit fordere und für die sich alles zeigen muss, um dieser Gerechtigkeit willen. Deswegen ist sie auch Frage *an* die anderen, ohne die meine Gerechtigkeit der Gefahr ausgesetzt wäre, selbstherrlich und gewaltsam zu sein. Denn für Lévinas ist jede Handlung gewaltsam, »bei der man handelt, als wäre man allein: als wäre der Rest des Universums nur dazu da, die Handlung in Empfang zu nehmen; gewaltsam ist folglich auch jede Handlung, die uns widerfährt, ohne dass wir in allen Punkten an ihr mitwirken.«¹⁹ Dies gilt auch für eine Handlung, deren angestrebte Gerechtigkeit von den anderen nur in Empfang genommen werden soll. Und dies gilt auch für eine Frage, die sich auf die Erscheinungen des Seins konzentriert und hierbei die anderen vergisst.

18 Ebd., S. 67.

19 Emmanuel Lévinas: »Ethik und Geist«, in: Schwierige Freiheit, Versuch über das Judentum, aus dem Französischen von Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag 1992, S. 15.

2. Wie (nicht) sprechen?

Die Philosophie fängt mit einer Frage an die anderen an, aber sie muss auch nach etwas fragen. Sie muss sich in einer artikulierten Sprache ausdrücken, wenn sie nicht nur rätselhaft, wenn sie nicht nur Liebe, sondern Weisheit der Liebe sein will. Gibt es in diesem Sinne eine Sprache der Philosophie? Wie kann der Philosoph sprechen, der es um der Gerechtigkeit willen tut? Und wie sollte er vermeiden, zu sprechen?

Der Skeptizismus, der in *Jenseits des Seins* bekräftigt wird, blickt auf eine lange Tradition des Denkens zurück, die Lévinas verlängert und erneuert, als ob selbst diese Tradition sich selbst kritisch gegenüber stehen müsste. Montaigne hatte seinerzeit die pyrrhonischen Philosophen kritisiert, die behaupteten, sie wüssten nichts oder sie würden zweifeln, denn dies waren noch Aussagen, die sie nicht in Frage stellten. Entsprechend sollte für ihn die skeptische Haltung eher durch eine Frage ausgedrückt werden: »Was weiß ich?«²⁰

Auch Lévinas pflegt die interrogativen Formulierungen, wenn er die wichtigsten Thesen seiner Philosophie anspricht. So fragt er nach den bereits zitierten Überlegungen über einen stillen oder schweigsamen Diskurs, der niemanden ansprechen würde: »Der stille Diskurs mit sich selbst, ist er wirklich möglich?«²¹ Solche Formulierungen sind bei Lévinas nicht nur sehr häufig, sie sind entscheidend als Ausdruck seines kritischen oder skeptischen Philosophierens. Viel seltener, aber nicht weniger entscheidend, sind indirekte Formulierungen von Fragen, die Lévinas ausdrücklich mit einem bestimmten Wissen verbindet. Dieses Wissen wird jedes Mal als wichtig dargestellt, aber der Gegenstand dieses Wissens wird in einer Frage thematisiert. Der erste Satz von *Totalität und Unendlichkeit* ist eine solche indirekte Frage: »Jeder wird uns ohne weiteres darin zustimmen, dass es höchst wichtig ist zu wissen, ob wir nicht von der Moral zum Narren gehalten werden.«²² Eine ähnliche, mehrmals wiederholte Formulierung betrifft den

20 Michel de Montaigne: »Apologie für Raymond Sebond«, in: Essais, Erste moderne Gesamtübersetzung von Hans Stilett, Frankfurt a. M.: btb 1998, Bd. II, Zweites Buch, Essai 12, S. 165-416, hier S. 300.

21 E. Lévinas: *Jenseits des Seins*, S. 370.

22 E. Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 19.

Ursprung der Gesellschaft und das Verhältnis zwischen Moral und Politik: »Es ist äußerst wichtig zu erkennen, ob die Gesellschaft im üblichen Sinn das Ergebnis einer Beschränkung des Prinzips, dass der Mensch des Menschen Wolf ist, darstellt oder ob sie im Gegensatz dazu aus der Beschränkung des Prinzips, dass der Mensch *für* den Menschen da ist, hervorgeht.«²³ Und nach einer ähnlichen Formulierung in *Jenseits des Seins* schreibt Lévinas über die Philosophie selbst:

»Es ist, was die Philosophie betrifft, auch nicht ganz unwichtig zu wissen, ob die rationale Notwendigkeit, die durch die kohärente Rede zu Wissenschaft verwandelt wird und deren Prinzip die Philosophie zu erfassen sucht, den Status eines Ursprungs [...] oder der Manifestation des Seins, hat; oder ob diese Notwendigkeit nicht ein Diesseits, ein Vorursprüngliches, ein Unvorstellbares, ein Unsichtbares voraussetzt, und also ein Diesseits, das anders vorausgesetzt wird als ein Prinzip durch seine Folge vorausgesetzt wird, mit der es in einer Synchronie steht. Anarchisches *Diesseits*, das – gewiß, auf rätselhafte Weise – in der Verantwortung für die Anderen bezeugt ist.«²⁴

Es gibt auf diese Fragen keine Antworten im Text von Lévinas, auch wenn der Leser sehr genau weiß, welches Glied der Alternative in seinem Denken bevorzugt wird. Und man vermutet, dass es keine Antworten geben darf, dass im Gegenteil das wichtige Wissen nur in der Form einer Frage ausgedrückt werden kann. Dafür gibt es, so scheint mir, zwei Gründe.

Erstens drückt die Frage auf eine eigenartige Weise die Unterbrechung des Denkens und des Sprechens aus, die das kritische Denken ausmacht. Sie tut es nicht nur inhaltlich, indem sie nach der Beziehung der politischen oder diskursiven Ordnung zu ihrem Ursprung oder zu ihrer Quelle jenseits jedes Ursprungs fragt, sondern auch durch ihre interrogative Form. Sie unterbricht die Darstellung von Thesen und Argumenten, ohne sie jedoch zu negieren oder aufzuheben. Sie drückt eine Störung aus, die keine neue Ordnung hervorbringt und die bestehende Ordnung nicht ernsthaft verwirrt. Diese Störung

23 Emmanuel Lévinas: Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo, aus dem Französischen von Dorothea Schmidt, Graz/Wien: Passagen 1986, S. 62.

24 E. Lévinas: *Jenseits des Seins*, S. 348.

»tritt auf so subtile Weise ein, daß sie sich schon zurückgezogen hat, es sei denn, wir hielten sie fest. Sie schleicht sich ein – sie zieht sich zurück, bevor sie eintritt. Sie bleibt nur bei dem, der bereit ist, ihr zu entsprechen. Andernfalls hat sie die Ordnung wiederhergestellt, die sie störte: Es hat geklingelt, und niemand ist an der Tür. Hat es geklingelt?«²⁵

Dieses »Hat es geklingelt?« behauptet nicht die Realität der Störung und sie negiert sie auch nicht. Sie lässt eine Möglichkeit offen, die beunruhigen, aber auch sofort vergessen werden kann. Dank der Frage ohne Antwort tritt die Störung in die Sprache im Modus eines Rätsels ein, das sich durch seine Zurückhaltung vom Erscheinen eines Phänomens unterscheidet. Und sie verweist auch in der Gegenwart der Phänomene und der Ordnung auf die Vergangenheit einer Transzendenz – der Transzendenz des Anderen –, die sich nie gezeigt hat, die sich in dem Moment, in dem sie in der Frage rätselhaft ausgedrückt wird, schon zurückgezogen hat, auf die aber die Frage – rätselhaft – als auf ihre Quelle verweist. Zwischen der Gegenwart des Bewusstseins, in der sich alles zeigt, und der Vergangenheit dieser Transzendenz, die nicht vergegenwärtigt werden kann, ist keine zeitliche Einheit möglich. Das, was Lévinas in *Rätsel und Phänomen* über die Ausdrücke »vielleicht« und »wenn man so will« als privilegierte Ausdrucksweisen der Modalität des Rätsels sagt,²⁶ könnte auch in Bezug auf die Frage gesagt werden:

»Das Bedeuten des Rätsels kommt aus einer unumkehrbaren, nicht wiederzubringenden Vergangenheit, die es *vielleicht* nicht verlassen hat (>vielleicht<, Modalität des Rätsels, nicht zurückführbar auf die Modalitäten des Seins und der Gewißheit), da es von den Termini selbst, in denen es sich ankündigte, schon abwesend war.«²⁷

25 Emmanuel Lévinas: »Rätsel und Phänomen«, in: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, aus dem Französischen von Wolfgang N. Krewani, Freiburg/München: Alber 1983, S. 236-260, hier S. 245.

26 Vgl. ebd., S. 247. Ich danke Peter Zeillinger, der mich darauf aufmerksam gemacht hat.

27 Ebd., S. 255. Unmittelbar nach seiner Bemerkung über das »Vielleicht« verweist Lévinas, in einer Fußnote, auf einen Text von Jeanne Delhomme, »La pensée interrogative« (Das fragende Denken), in dem er viele Überschneidungen mit seinem eigenen Denken findet.

Doch es wäre falsch, in diesen Wendungen der konstituierten Sprache einen angemessenen Ausdruck der Transzendenz zu sehen. Der Andere hat sich auch von diesen Worten zurückgezogen und ihnen droht die Gefahr, als bloße Rhetorik missbraucht zu werden. So werden in *Rätsel und Phänomen* die Diplomatie, die Liebeserklärung und die Offenbarung Gottes, sei es in einem Busch oder in Büchern, als Figuren der rätselhaften Zweideutigkeit eines Wortes dargestellt, das sich zurückzieht und, wenn man will, nicht ausgesprochen worden ist. Diplomatie wird aber auch in *Totalität und Unendlichkeit* neben Propaganda und Schmeichelei als eine Form der Rhetorik angeprangert, die darin besteht, die Freiheit des Anderen zu korrumpieren.²⁸ Es gibt eine mögliche Gewalt und Ungerechtigkeit der Sprache, die versucht, ihre Unterbrechungen zu vereinnahmen und in Formeln auszudrücken, die wie rhetorische Spiele benutzt werden könnten. Das »Vielleicht«, das »Wenn man so will« und auch die Frage sind nicht als solche rätselhaft. In einem Text, der nur um seiner Kohärenz willen gelesen wird, schweigen sie genau so wie alle anderen Wörter und Sätze. Sie sind nur dann Zeichen eines Rätsels, wenn sie Adresse an die anderen sind und schon Beunruhigung durch sie, bevor diese Beunruhigung in Worten gefasst werden kann.²⁹

Und dies ist der zweite Grund, warum das wichtige Wissen der Philosophie in der Form einer Frage ausgedrückt werden muss: Die philosophische Frage, wie sie Lévinas versteht, ist nicht rhetorisch. Sie ist adressiert. Sie ist nur deswegen eine Frage, weil sie vor den anderen, die mein Recht auf das Sein in Frage stellen, einen Hilferuf ausdrückt, einen an den Anderen gerichteten Ruf um Beistand. Sie ist deswegen Frage, weil sie ohne diesen Beistand und ohne diese Hilfe nur Ausdruck der eigenen Spontaneität des

28 Vgl. E. Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit*, S. 95.

29 Nur ein einziges Wort entzieht sich nach Lévinas der Möglichkeit, in die artikulierte Sprache einzugehen: Gott. Wie das ewige Du bei Martin Buber als einziges nicht zum Es werden kann, so ist das Wort »Gott« für Lévinas ein »semantisches Ereignis« (Jenseits des Seins, S. 331), in dem jemand spricht, ohne in eine Sprache über jemanden eingehen zu können (Vgl. auch den letzten Absatz von: »Sprache und Nähe«, in: *Die Spur des Anderen*, S.260-294, hier S. 294). Die Frage, inwiefern für Lévinas Gott als irreduzierbare Transzendenz das erste Wort jeder Philosophie sein muss, müsste in einem anderen Rahmen gestellt werden.

Sprechers sein könnte und als solche den anderen schon Gewalt antun würde.

Der Unterschied zwischen der formulierten Frage und der Adresse oder dem Ruf, der ihr vorangeht, wird in *Jenseits des Seins* als Unterschied zwischen dem Gesagten und dem Sagen beschrieben. Das Gesagte ist das, was thematisiert wird, was in der Gegenwart des Bewusstseins erscheint, was Gegenstand der Sprache ist und was die Sprache selbst ist, insofern sie auf einen Gegenstand gerichtet ist. Dagegen ist das Sagen einerseits das Korrelat dieses Gesagten, wie die *Noesis* bei Husserl das Korrelat eines *Noema* ist. Als solches geht das Sagen in die Gegenwart des Gesagten ein. Es ist ein Akt des Sagens, ein weltliches Sagen.

Aber das Sagen ist auch, jenseits des Sagens eines Gesagten, Annäherung des Anderen. Es ist kein Akt im Sinne der Ausübung der eigenen Spontaneität, sondern »höchste Passivität der Ausgesetztheit dem Anderen gegenüber«. ³⁰ Dieses Sagen ist das Gegenteil und, vielleicht, die Unmöglichkeit einer Sprache, die sich jeder Unterbrechung verschließen, das heißt, die schweigen würde. ³¹ Es ist ein Sagen »vor« jedem Gesagten. Für Lévinas heißt dieses Sagen,

»Zeichengeben von nichts Anderem als von ebenjener Zeichenhaftigkeit, jener Bedeutsamkeit der Ausgesetztheit; es heißt die Ausgesetztheit aussetzen, anstatt sich in ihr aufzuhalten wie in einem Akt des Aussetzens; es heißt sich darin erschöpfen, sich auszusetzen, es heißt Zeichen geben, indem man sich zum Zeichen macht, ohne *sich auszuruhen* in der eigenen Zeichengestalt. [...] Ausspruch des ›hier, sieh mich‹, das sich mit nichts identifizieren läßt außer ebender Stimme, die so spricht und sich ausliefert, der Stimme, die bedeutet.« ³²

Dieses Sagen ist es, was diesseits oder jenseits der Freiheit mein Recht auf das Sein in Frage stellt. Es ist das Sagen meiner Verantwortung für den Anderen, die als Verantwortung für *die* anderen Gerechtigkeit fordert. Doch es zeigt sich nicht in der Welt. Es hinterläßt nur eine Spur in dem Gesagten, insofern sich alles um der Gerechtigkeit willen zeigt. Und diese Spur ruht sich in keiner Formulierung des Gesagten aus. Sie hat es gestört und sich immer schon zurückgezogen, wenn sich die Sprache bemüht, sie einzu-

30 E. Lévinas: *Jenseits des Seins*, S. 115.

31 Auch in diesem Sinne ist es ein Verbot der Gewalt.

32 E. Lévinas: *Jenseits des Seins*, S. 313.

fangen und sie zu ihrem Gegenstand zu machen oder in einer Ausdruckweise einzusperren.

Für die Philosophie als Kritik oder als Skeptizismus, als Weisheit der Liebe, gilt es aber, von dem Gesagten aus zu dem Sagen zurückzugehen, ohne jedoch dieses Sagen als Thema eines Gesagten betrachten zu können. Denn dadurch würde das Sagen zu einem Idol, das nicht mehr sprechen würde, das kein Adressat eines Sagens, eines Rufes um Beistand sein könnte. Diesen Rückgang zum Sagen nennt Lévinas Reduktion. Er denkt hierbei an die phänomenologische Reduktion und distanziert sich jedoch von ihr als Akt des Bewusstseins. Die Reduktion, an die er denkt, ist eine Lockerung der Herrschaft des Seins durch die Verantwortung. Sie ist eine »Reduktion, die nicht durch Einklammerung erfolgen kann, ist diese doch Schriftarbeit; Reduktion, die aus der Kraft der ethischen Unterbrechung des *sein* lebt.«³³

Wie kann aber die Philosophie vermeiden, das Sagen und das Gesagte, von dem aus es in der Reduktion erreicht wird, zusammenzubringen und dadurch das Sagen zu vergegenwärtigen? Die Reduktion besteht darin, das Gesagte zu verneinen, um das Sagen jenseits dieses Gesagten bejahen zu können. Das Gesagte muss in der Reduktion verneint werden, aber nicht, weil es falsch wäre und auch nicht, um etwas Neues zu sagen, sondern um das Sagen jenseits dieses Gesagten bejahen zu können. Und dies ist nur möglich durch den Skeptizismus als

»Weigerung, die im Sagen implizit enthaltene Bejahung und im Gesagten dieser Bejahung ausgedrückte *Verneinung* zu synchronisieren. Der Widerspruch ist für die Reflexion, die ihn widerlegt, sichtbar,³⁴ der Skeptizismus läßt ihn jedoch außer Acht, als erklingen die Bejahung und die Verneinung nicht zugleich.«³⁵

Die philosophische oder kritische Reduktion, die der Skeptizismus ermöglicht, bejaht die nie Gegenwart gewesene Vergangenheit

33 Ebd., S. 107 f.

34 Manche würden hier nicht von einem logischen, sondern von einem performativen Widerspruch sprechen. Doch beide beziehen sich auf das Gesagte bzw. auf das Sagen als Korrelat des Gesagten. Sie erreichen nicht das Sagen der Verantwortung als Störung oder Unterbrechung der Ordnung des Gesagten.

35 Ebd., S. 363.

heit des Sagens in der Ambiguität eines Rätsels, das heißt in der Ambiguität einer Exposition von Gesagtem, die etwas sagt und zugleich, wenn auch nicht in derselben Zeit, widerrufen.

»Dieses Sagen (*dire*) und dieses Ent-Sagen (*dédire*), lassen sie sich versammeln, können sie zur selben Zeit sein? Eine solche Gleichzeitigkeit fordern, hieße in Wirklichkeit, schon das *Andere* des Seins auf das *Sein* und auf das *Nichtsein* zurückzuführen. Wir müssen uns mit der Extremsituation eines diachronen Denkens begnügen.«³⁶

Die Diachronie des Denkens darf nicht als das Nacheinander eines Sagens und eines Ent-Sagens bzw. des Sagens eines Gesagten und des Sagens eines neuen Gesagten verstanden werden, in dem das frühere Gesagte aufgehoben wäre. Sie ist viel eher ein Moment des Zögerns im Sagen eines Gesagten, das sich selber in eben dem Moment dieses Sagens in Frage stellt und sich dem Anderen, der sich von diesem Moment immer schon zurückgezogen hat, diachronisch in einem Sagen ohne Gesagtes aussetzt. Dieses Zögern muss jede Formulierung der konstituierten Sprache in Frage stellen, die sich ausschließlich auf die Kohärenz des philosophischen Textes bezieht und den Anderen nicht um Hilfe ruft.

Die philosophische Darlegung (*exposition*) eines Gesagten um der Gerechtigkeit willen zögert nicht trotz, sondern gerade auf Grund dieser Gerechtigkeit und setzt sich dem Anderen aus (*s'expose à l'autre*). Der ganze Hauptteil von *Jenseits des Seins*, der auf Französisch »*Exposition*« genannt wird, verweist durch diesen Titel auf den Moment des Zögerns und erklärt sich als skeptisch, als »hätte der Skeptizismus ein Gespür für die *Differenz* zwischen *meiner* - rückhaltlosen - *Ausgesetztheit* gegenüber dem Anderen, die das Sagen ist, und der Exposition oder der Aussage des Gesagten, in ihrer Ausgewogenheit und ihrer Gerechtigkeit.«³⁷

In Bezug auf das Zögern spricht Lévinas auch von einer gewissen Schwäche der Philosophie, die keine Zurückhaltung und keine Weichheit bedeutet, sondern eher ihre Furcht vor dem Tod

36 Ebd., S. 34 (leicht veränderte Übersetzung).

37 Ebd., S. 364. Vgl. dazu Elisabeth Weber: *Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Lévinas' Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Wien: Passagen 1990, besonders das zweite Kapitel: »*Exposition*«. Zur Methode von *Autrement*«.

des Anderen und vor der Unendlichkeit des Anspruchs bekundet, auf den sie zu antworten hat, bis in dem Diskurs des Rechts und der Gerechtigkeit und in den Institutionen, die diese Gerechtigkeit sichern sollen:

»Für das bißchen Menschlichkeit, das die Erde ziert, braucht es eine Seinsschwäche zweiten Grades: *im gerechten Krieg, der gegen den Krieg geführt wird, unablässig zittern – ja schaudern – gerade um dieser Gerechtigkeit willen*. Es braucht diese Schwäche. Es brauchte dieses Schwachwerden des Mannhaften, das nicht Feigheit ist, für das bißchen Grausamkeit, das unsere Hände verweigert haben.«³⁸

Das Innehalten des (kriegerischen) Aktes, das Zögern im Namen selbst der Gerechtigkeit, um deretwillen der Akt vollzogen wird, die Infragestellung der Rationalität, in der sich alles um der Gerechtigkeit willen zeigt, diese Schwäche, die die Philosophie als Weisheit der Liebe ausmacht, verweist auf ein Jenseits des Politischen und des Diskurses, weil das Maß der Gerechtigkeit des Aktes und des Gesagten und der Institutionen immer das Wort des Anderen ist, dem ich in meinem Urteil und in meinem Handeln ausgesetzt bin. Der Andere ist für mich ein Meister, der mir die Welt zeigt, weil sich mir alles um der Gerechtigkeit willen zeigt. Und an seinem Gebot misst sich meine Gerechtigkeit. Das ist meine Schwäche und zugleich meine ganze Kraft.

In einem Aufsatz über Jean Wahl fragt Lévinas: »Wie sprechen?«³⁹ Und er beschreibt die Art und Weise, wie er über Gedichte von Jean Wahl sprechen sollte, auch wenn dies sein Vermögen übersteigt:

»Ich lege Wert darauf, aus Jean Wahls Denken eine Bedeutung darzustellen, die sich nicht auf die Kohärenz – oder auf die Inkohärenz – der Signifikanten reduziert, die sie tragen, noch auf deren psychologische Entstehung. Man muß sich diesen Sinn anhören, ohne sich über Spuren zu *beugen*, um deren Logik zu prüfen oder deren Psychologie zu erfin-

38 E. Lévinas: *Jenseits des Seins*, S. 394 f. (Hervorhebung im Text).

39 So der (nicht übersetzte) Untertitel des ersten Abschnitts des Aufsatzes. Emmanuel Lévinas: »Ohne Sein, ohne Haben – Jean Wahl«, in: *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie*, aus dem Französischen von Frank Miething, München/Wien: Hanser 1991, S. 143-160, hier S. 143.

den. Man muß im Gegenteil so darüber sprechen, als *hebe* man *die Augen* zu einer Unterweisung, die von sich aus den psychologischen Besonderheiten des Meisters in ihrer Empirie oder in ihrem Schicksal vorausgeht und gebietet, die sogar den Zufälligkeiten seines Temperamentes vorausgeht. Höchste Naivität oder höchste Aufmerksamkeit? [...] Ich persönlich glaube, daß in einem solchen Hinhören das gehört wird, was sich in einem Denken an Kraft des Anstoßgebens und Wachrüttelns zusammenballt.«⁴⁰

Ist aber der Andere nicht immer der Meister und ist sein Wort nicht immer Unterweisung? Und muss man nicht immer so sprechen, so fragen, so vergleichen, als *hebe* man *die Augen* zu einer Unterweisung, anstatt nur über einen Gegenstand zu sprechen? Ist das philosophische Sprechen nicht immer ein hinhörendes Sprechen? Ist nicht gerade dies der Sinn des Skeptizismus und der Diachronie als Unterbrechung des philosophischen Diskurses? Ist nicht gerade dies die Art und Weise, wie die Philosophie zu sprechen hat, um der Gerechtigkeit willen?

Literatur

- Derrida, Jacques: »Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken von Emmanuel Lévinas«, in: *Die Schrift und die Differenz*, aus dem Französischen v. Rodolphe Gasché u. Ulrich Köppen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1972, S. 121-235.
- Lévinas, Emmanuel: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, aus dem Französischen v. Wolfgang N. Krewani, Freiburg/München: Alber 1983.
- Lévinas, Emmanuel: *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, aus dem Französischen v. Thomas Wiemer, Freiburg/München: Alber 1985.
- Lévinas, Emmanuel: *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*, aus dem Französischen v. Dorothea Schmidt, Graz/Wien: Passagen 1986.

40 Ebd., S. 144 (fast vollständig veränderte und ergänzte Übersetzung).

- Lévinas, Emmanuel: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, aus dem Französischen v. Wolfgang N. Krewani, Freiburg/München: Alber 1987.
- Lévinas, Emmanuel: »Ohne Sein, ohne Haben – Jean Wahl«, in: Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie, aus dem Französischen v. Frank Miething, München/Wien: Hanser 1991, S. 143-160.
- Lévinas, Emmanuel: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, aus dem Französischen v. Thomas Wiemer, Freiburg/München: Alber 1992.
- Lévinas, Emmanuel: »Ethik und Geist«, in: Schwierige Freiheit, Versuch über das Judentum, aus dem Französischen v. Eva Moldenhauer, Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag 1992.
- Lévinas, Emmanuel: Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen, aus dem Französischen v. Frank Miething, München/Wien: Hanser 1995.
- Montaigne, Michel de: Essais. Erste moderne Gesamtübers. v. Hans Stilett, Frankfurt a. M.: btb 1998.
- Weber, Elisabeth: Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Lévinas' *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Wien: Passagen 1990.

