

1 Die:Der Andere und der Dialog

Im Sprechen im Dialog, im Ansprechen eines Du durch das Ich geschieht ein außerordentlicher und unmittelbarer Übergang, der stärker ist als jedes ideale Band und als jede Synthese, die das *Ich denke* in seinem Angleichen- und Begreifen-Wollen verwirklichte. Ein Übergang, wo es keinen Übergang mehr gibt. Gerade weil das Du absolut anders ist als das Ich, gibt es, von einem zum anderen, Dialog.¹

Müsste der Dialog – statt als positiver Begriff – nicht vom unsicheren Standpunkt eines Denkens der Negativität entwickelt werden? Und was bedeutet das für die folgende Untersuchung und die Schwerpunktlegung im ersten Kapitel dieser Studie? Ein solches Unternehmen steht im Widerspruch mit einem Dialog, der alltäglichen wie überlieferten Vorstellungen zufolge einen argumentativ belastbaren Austausch von Gleich zu Gleich verspricht. Den Dialog ausgehend von der Infragestellung seiner Tragfähigkeit als Denkbild für eine symmetrische Gegen- und Wechselseitigkeit wie auch seiner Kohärenz und Identität als Geschehen und Begriff zu verstehen, stellt zunächst einmal eine Herausforderung dar. Auch wenn das Ideal nicht vollkommen in Abrede gestellt werden soll, weil die Favorisierung des Negativs – selbst wenn sie zurecht gegen eine Ideologie der Äquivalenz aufgeboten wird – der Ungerechtigkeit die Hintertür offenlässt: Der Anspruch des positiven Ideals kann nur mehr angeführt werden, wenn seine Unerfülltheit und seine missglückte Verwirklichung unter dem Gesichtspunkt ihrer Geschichtlichkeit aufgezeigt werden. Wenn der Dialog nicht sicher vor dem Scheitern der mit ihm aufgerufenen Versprechen ist, dann ist das negative Moment ein für ihn konstitutiver Bestandteil.

1 Levinas, Emmanuel: »Dialog«, 61–85, in: Böckle, Franz/Kaufmann, Franz-Xaver/Rahner, Karl/Welte, Bernhard (Hg.): *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilband 1*. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden, Freiburg: Herder 1981, 76.

Dabei sind zunächst Gershom Scholems Überlegungen zum »Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch«² der Ausgangspunkt für eine Auseinandersetzung mit dem Denken Martin Bubers. (1.1) Wenn das »dialogische Prinzip« als Vorstellung einer unmittelbar zwischenmenschlichen Begegnung und Kritik der Moderne einem jüdischen Denken und einer Reflexion auf die Geschichte des Judentums entspringt,³ (1.2) kann es von dem Einschnitt⁴, dem mit dem Massenmord an den europäischen Juden ein historisches Datum zugewiesen werden kann, nicht unberührt bleiben. Dieser Anspruch ist bei Scholem mit dem Verweis auf eine »Anstrengung des Begriffs« und die Notwendigkeit einer »geschichtsphilosophischen Beleuchtung« angedeutet, aber nicht ausgeführt. Der Dialog, so soll in einer daran anschließenden Perspektive auf Walter Benjamins *Thesen über den Begriff der Geschichte* und Theodor W. Adornos *Negative Dialektik* erörtert werden,⁵ kann nach der Shoah nicht länger als Ideal oder Faktum propagiert werden, sondern muss als Überforderung und als Problemstellung verhandelt, das heißt »gegen den Strich gebürstet« werden. (1.3)

Dass der Dialog vor dem Hintergrund einer Überanstrengung des Denkens verstanden werden muss, wird im letzten Abschnitt des Kapitels ausgearbeitet. (1.4) Wie von Werner Hamacher gezeigt wurde, hat die philosophische Theoriebildung in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg dem Anspruch an das Denken nicht nachkommen können, der mit der Hervorhebung einer der Philosophie und dem Philosophieren eigenen »Unversöhnlichkeit« und einer Zäsur »nach der Shoah« deutlich geworden ist. Wie zu zeigen sein wird, wurde der Dialog in diesem intellektuellen Klima – im Zeichen des Wunsches nach Aufarbeitung, Wiedergutmachung und Rehabilitierung einer ruinierten philosophischen Tradition – als gelingens- und verstandesorientiert konzipiert. Eine »Insistenz des Fragens nach der Möglichkeit des Denkens«,⁶ mit der seine Widersprüchlichkeit, seine sprachliche Verfasstheit und das Selbst im Verhältnis zu einem Anderen verhandelt wird, der oder das in diesem Denken nicht aufgeht und sich dem Verstehen entzieht, ist im Gegensatz zu einer tendenziell restaurativen Stimmung im Deutschland der Nachkriegszeit in einem französischen Denken der »Heterologie«⁷ zu beobachten. Die in diesem Kapitel vorgeschlagene Linie führt deswegen von Buber zu Emmanuel

- 2 Scholem, Gershom: »Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen ›Gespräch‹ [1964]«, 7–11, in: Ders. *Judaica II*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970; Scholem, Gershom: »Noch einmal: das deutsch-jüdische Gespräch [1965]«, 12–19, in: Ders.: *Judaica II*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970.
- 3 Buber, Martin: »Zur Geschichte des dialogischen Prinzips«, 299–320, in: Ders.: *Das dialogische Prinzip*, Gerlingen: Schneider 1997.
- 4 Vgl. zur Shoah als Zäsur des Denkens in der Einleitung der vorliegenden Studie, 21ff.
- 5 Adorno: *Negative Dialektik*. Benjamin, Walter: »Über den Begriff der Geschichte«, 691–706, in: Ders.: *Gesammelte Schriften I.2*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991.
- 6 Hamacher: »Reparationen«, 16.
- 7 Dastur, Françoise: »Das Denken des Anderen. Eine französische Besonderheit?«, übers. v. Thomas Bedorf, 29–50, in: Bedorf, Thomas/Bertram, Georg W./Gaillard, Nicolas/Skrandies, Timo (Hg.): *Undarstellbares im Dialog. Facetten einer deutsch-französischen Auseinandersetzung*, Amsterdam: Rodopi 1997, 30. Im Denken Derridas ist die »falsche (endliche) Heterologie« (Hegels) bei Levinas die Bedingung für alle in *Totalité et Infini* getroffenen Überlegungen (vgl. Derrida: »Gewalt und Metaphysik«, 144). Der Begriff geht auf Batailles Auseinandersetzung mit der psychologischen Struktur des Faschismus zurück. In einem 1933 erschienenen Aufsatz führt er die Anziehungskraft des Faschismus auf die Verdrängung des Heterogenen in der Gesellschaft zurück (vgl. Bataille, Georges: »La

Levinas, in dessen prominentesten Schriften der Dialog eher selten auftaucht. In einigen kürzeren Texten jedoch setzt sich Levinas explizit mit einem »neuen Typus des Dialogs« auseinander,⁸ welcher der Charakterisierung des Dialogs in *Totalité et Infini* grundlegend widerspricht.⁹ Levinas spricht von Gefolgschaft und Divergenzen gegenüber Buber. Sie verbindet die Kritik des totalisierenden griechisch-abendländischen und einer Hinwendung zum jüdisch-dialogischen Denken,¹⁰ die sie zu Überlegungen zu einer ursprünglichen Sozialität führen. Andererseits wird die symmetrische Anlage von Bubers dialogischem Prinzip bei Levinas durch eine Dissymmetrie – ein konstitutiv ungleiches Verhältnis zwischen Selbst und Anderem – ersetzt. So lässt sich seine Infragestellung der »überlieferten Philosophie«¹¹ und die Reflexion einer sich entziehenden Unerreichbarkeit des Anderen – eine mit Negativität angereicherte Alterität – auf die Frage nach dem Möglichkeitshorizont eines *anderen* Dialogs bringen. Dabei steht weniger eine ethische Programmatik im Zentrum der Untersuchung als vielmehr Levinas' erkenntniskritischer Ansatz sowie die bei ihm diskutierten subjekttheoretischen Problemstellungen und sprachphilosophischen Überlegungen.

1.1 Der »Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch«

In den Jahren 1964 und 1965 erschienen zwei kurze Texte des Religionshistorikers Gershom Scholem. »Noch einmal: das deutsch-jüdische Gespräch« folgte auf »Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch«. Der erste der beiden Texte wurde in einer Margarete Susman zum neunzigsten Geburtstag gewidmeten Festschrift veröffentlicht. Das zweite Schreiben wurde im darauffolgenden Jahr im Bulletin des Leo Baeck Instituts publiziert.¹² Während dieser zweite Text als Antwort auf kritische Reaktionen zu verstehen ist, weist der erste – wie es der Titel nahelegt – einen Charakter des Widerspruchs auf. Scholem schildert darin, dass er eine Einladung erhalten habe, einen Beitrag für die Festschrift zu verfassen. Der in der Einladung formulierten Ankündigung der Veröffentlichung zufolge, sei diese Festschrift »nicht nur als Huldigung, sondern auch als Dokument eines im Kern unzerstörbaren deutsch-jüdischen Gespräches zu verstehen«. Diese Wortwahl bezeichnet Scholem unabhängig von seinem eigenen Verhältnis zu Margarete Susman und ihrem Wirken als »unfassbare Illusion« und trägt im

structure psychologique du fascisme«, 339–371, in: Ders.: *Œuvres complètes I. Premiers Écrits 1922–1940*, hg. v. Hollier, Denis, Paris: Gallimard 1970).

8 Levinas, Emmanuel: »Martin Buber et la Théorie de la Connaissance«, 27–50, in: Ders.: *Noms Propres*, Montpellier: fata morgana 1976, 49. Die weiteren einschlägigen Texte sind: »Dialogue avec Martin Buber«, 51–55, in: *Noms Propres*; »À propos de Buber. Quelques Notes«, 57–65, in: *Hors sujet*, Montpellier: fata morgana 1987; Ders.: »Dialog«.

9 Hier heißt es, dass die in der Reziprozität des Dialogs anvisierte Kommunikation von Ideen das abgründige Wesen der Sprache verberge (vgl. Ders.: *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Paris: Hachette 1990 [1961], 104).

10 Vgl. dazu auch Derrida: »Gewalt und Metaphysik«, 234.

11 Levinas: »Dialog«, 65.

12 Vgl. Scholem, Gershom: *Judaica II*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970, 228.

Folgenden ein Schreiben bei, mit dem er zu erklären sucht, warum er diesem Trugbild keine Nahrung liefern wolle.

Scholem schreibt in seinem als Brief an den Herausgeber Manfred Schlösser formulierten Text, dass er die Existenz eines deutsch-jüdischen Gesprächs – das noch zu dem als »im Kern unzerstörbar« dargestellt wird – als »historisches Phänomen« bestreitet. Denn: »Zu einem Gespräch gehören zwei, die aufeinander hören, die bereit sind, den anderen in dem, was er ist und darstellt, wahrzunehmen und ihm zu erwidern.«¹³ Der Bezug auf die jüdische »Philosophie des Dialogs«¹⁴ exponiert dabei zwar einen auf starren Identitäten beruhenden Dualismus zwischen einem antwortenden Judentum gegenüber einem internalisierenden Christentum,¹⁵ und verweist auf ein substantielles Subjektivitätsverständnis. Es geht um den »andere[n], in dem, was er ist und darstellt«. Es soll jedoch zunächst die fehlende Erwidern gegenüber einem Anderen hervorgehoben werden. Denn die Voraussetzung einer Erwidern, so Scholem, war in den Auseinandersetzungen zwischen Deutschen und Juden in den letzten 200 Jahren nicht gegeben und »deutsch-jüdische Symbiose« sei – wie das Beispiel Moses Mendelssohns zeige – nur vor dem Hintergrund jüdischer Selbstaufgabe möglich gewesen:

Wo Deutsche sich auf eine Auseinandersetzung mit den Juden in humanem Geiste eingelassen haben, beruhte solche Auseinandersetzung stets [...] auf der ausgesprochenen und unausgesprochenen Voraussetzung der Selbstaufgabe der Juden, auf der fortschreitenden Atomisierung der Juden als einer in Auflösung befindlichen Gemeinschaft [...].¹⁶

Juden, so Scholem, haben zu Deutschen zu sprechen gedacht, sich dabei aber lediglich an sich selbst gewandt, wobei er als Beispiele für die jüdische Assimilation Georg Simmel und Hermann Cohen nennt. Dass Juden und Deutsche eine geistige Gemeinsamkeit geteilt hätten, bezeichnet Scholem als Fiktion, der sich auch Juden hingegeben hätten, denen jedoch nur »Verlegenheit und Grinsen« entgegengeschlagen seien.¹⁷ Er beschreibt die im Zusammenhang der Festschrift für Susman aufgestellte Behauptung eines deutsch-jüdischen Gesprächs als verzweifelte Versuch, jüdische Produktivität anzuerkennen, nachdem alles vorbei sei.¹⁸ Damit weist er der historischen Zäsur der Shoah eine entscheidende Rolle in seiner Beschreibung dieser unfassbaren Illusion zu: »Aber das ändert nichts an der Tatsache, daß mit den Toten kein Gespräch mehr möglich ist, und von einer »Unzerstörbarkeit dieses Gesprächs« zu sprechen, scheint mir Blasphemie.«¹⁹

13 Vgl. Scholem: »Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen ›Gespräch‹ [1964]«, 7f.

14 Vgl. Scholem: »Noch einmal: das deutsch-jüdische Gespräch [1965]«, 13.

15 Thomas Macho zufolge (»On the Price of Messianism. The Intellectual Rift between Gershom Scholem and Jacob Taubes«, 28–42, in: Glazova, Anna/North, Paul (Hg.): *Messianic Thought outside Theology*, New York: Fordham Univ. Press 2014, bes. 33) spricht Scholem dem messianischen Denken im Judentum eine Internalisierung insgesamt ab.

16 Scholem: »Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen ›Gespräch‹ [1964]«, 9.

17 Vgl. ebd., 10.

18 Vgl. ebd., 11.

19 Ebd.

In den *Judaica* folgt auf den Beitrag zur Anthologie der etwas längere zweite Text, in welchem Scholem auf Einwände gegenüber seinen Ausführungen eingeht. Anlass ist ein Widerspruch Rudolf Kallners, den Scholem seinerseits als Beispiel für ein ausgebliebenes Gespräch anführt. Während einer »klaren Definition« zugestimmt oder widersprochen werden könne, habe Kallner seinen »wohldefinierten Sinn« des Gesprächs mit einem »verwaschenen und wesenlosen journalistischen Gebrauch« ersetzt und auf dieser Grundlage seine Ausführungen zu widerlegen versucht.²⁰ Die historische Entwicklung rechtlicher Emanzipation und Gleichberechtigung als an sich bereits schlüssige Beweise für ein deutsch-jüdisches Gespräch anzuführen, hält Scholem für in der Sache gegenstandslos,²¹ weil er das Wort

in jenem erhöhten und auch vom Adressaten [Schlösser] meines Briefes benutzten, leidlich präzisen Sinn verwendet, wie ihn die Philosophen des ›Dialogs‹ für bestimmte geistige Auseinandersetzungen eingeführt haben.²²

Während Scholem durchaus auf die Anerkennung von Identität im Dialog beharrt, spielt er in seinen Überlegungen auch auf etwas an, das Rainer Nägele als das Nicht-Aufgehen des »jüdischen Anderen« im dialektisch-dialogischen Denken gefasst hat, und das ein Umdenken des als spiegelbildlich vorgestellten Dialogs erforderlich macht.²³ Die von ihm in beiden Texten vorgetragenen Überlegungen orientieren sich an dialogphilosophischen Voraussetzungen. Hiermit setzt er sich kritisch mit dem wohl prominentesten Autor in einer Linie teils jüdischer Denker und Schriftsteller auseinander, deren Verbindung darin besteht, dass sie von jenem einer »Bewegung«²⁴ zugeordnet wurden. Die Rede ist von dem Religionsphilosophen Martin Buber.

1.2 Die Begegnung zwischen *Ich und Du*: Martin Bubers dialogisches Prinzip

Buber wird von Scholem als »Philosoph des Dialogs«²⁵ bezeichnet. Der 1957 erschienenen Sammlung einiger seiner Schriften mit dem Titel *Das dialogische Prinzip* ist das Nachwort »Zur Geschichte des dialogischen Prinzips« angefügt. Er legt darin eine mit zahlreichen Referenzen versehene literatur- und philosophiegeschichtliche Ausführung der überhistorischen Ahnung vor, »daß die gegenseitige Wesensbeziehung zwischen zwei Wesen eine Urchance des Seins bedeutet, die dadurch in Erscheinung trat, daß es den Menschen gibt«.²⁶ Seine Überlegungen in dem 1923 erschienenen *Ich und Du*²⁷ stellt Buber in den

20 Vgl. Scholem: »Noch einmal: das deutsch-jüdische Gespräch [1965]«, 12.

21 Vgl. ebd., 13.

22 Ebd.

23 Vgl. Nägele: »Dialogik im Diskurs der Moderne«, 83.

24 Buber: »Zur Geschichte des dialogischen Prinzips«, 304.

25 Scholem, Gershom: »Martin Bubers Auffassung des Judentums [1967]«, 133–192, in: Ders.: *Judaica II*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970, 191.

26 Buber: »Zur Geschichte des dialogischen Prinzips«, 301.

27 Buber, Martin: *Ich und Du. Mit einem Nachwort von 1957*, 5–136, in Ders.: *Das dialogische Prinzip*, Gerlingen: Schneider 1997.

Kontext einer humanistischen Kritik der Moderne, als deren *spiritus rector* er selbst auftritt.

Philosophie des Dialogs und Erneuerung des Judentums

Auch wenn Buber an anderer Stelle auf Sokrates und die platonischen Dialoge verweist,²⁸ beginnt seine Geschichte des dialogischen Prinzips im 18. Jahrhundert. Sie stellt Bezüge zu den in konfessioneller und weltanschaulicher Hinsicht unterschiedlichsten Autoren her und gibt sich somit weitläufig anschlussfähig. Seine erste Referenz ist Friedrich Heinrich Jacobi. In der Aphorismensammlung *Fliegende Blätter* habe dieser von einer »Quelle aller Gewißheit: Du bist und Ich bin!« gesprochen und später in einem Brief an Moses Mendelssohn von 1785 mit einer Buber zufolge reiferen Formulierung festgehalten: »Ohne Du ist das Ich unmöglich.« Buber führt weiterhin Ludwig Feuerbach und Sören Kierkegaard als Beispiele für Denker des Dialogs vor der »vesuvischen Stunde« an, als die ihm der Erste Weltkrieg gilt. Für die beiden wiederum mobilisiert Buber die Kritik, dass ihre Entdeckung von Du und Ich »von einem scheinmystischen Atheismus« (Feuerbach) oder von einer »monadisch intendierten theistischen Frömmigkeit« (Kierkegaard) ausgehend auf eine Anrufung Gottes hinauslaufe. Bei Feuerbach liege in der Einheitsvorstellung von Ich und Du ein anthropologischer Gottersatz. Bei Kierkegaard sei das Du und Ich auf das Verhältnis zwischen Gott und Einzelnem reduziert.²⁹

Für die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg führt Buber Hermann Cohens *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* und Ferdinand Ebners *Das Wort und die geistigen Realitäten* an. Während für Ebner der Vorrang einer Beziehung zu Gott zur Vorstellung eines »zwar weltschauenden, aber letztlich akosmisch, dem zwar menschenliebenden, aber letztlich ananthropisch sich verhaltenden Einzelnen« führe, sei bei Cohen die Weiterführung der Linie Jacobis zu der Erkenntnis gereift, dass die Beziehung zu Gott an der Korrelation von Mensch und Mensch in Vollzug trete. »[V]on der dichten Konkretheit seines Sprachdenkens befeuert« habe Rosenzweig einen theologischen Beitrag zum Dialog-Denken geleistet.³⁰ Karl Jaspers' Beschreibung einer der Kommunikation unter Menschen bedürftigen Gottheit sowie ihrer »Tendenz, die Kommunikation unter Menschen zu hemmen«,³¹ sind für Buber trotz Affinitäten Anlass genug, bei ihm den »Abschluß einer Entwicklungsphase« zu erkennen, »in der die freie Philosophie sich der neuen Entdeckung reduzierend bemächtigt«.³² Die Reduzierung besteht trotz der Kritik an Feuerbach und Kierkegaard in einer Verabschiedung der Verankerung des dialogischen Prinzips in einem göttlichen Ursprung. Für Buber ist das als freie Philosophie bezeichnete Denken in »keinem Wurzelgrund einer Glaubenswirklichkeit mehr verhaftet«³³. Währenddessen ist bei ihm um die Zeit des Ersten Weltkriegs

28 Vgl. ebd., 68.

29 Vgl. Buber: »Zur Geschichte des dialogischen Prinzips«, 301–304.

30 Vgl. ebd., 304ff. Vgl. zur Linie Buber-Rosenzweig auch Levinas, Emmanuel: »Franz Rosenzweig. Une pensée juive moderne«, 67–89, in: *Hors sujet*, Montpellier: fata morgana 1987.

31 Buber: »Zur Geschichte des dialogischen Prinzips«, 316.

32 Vgl. ebd., 313f.

33 Ebd., 313.

herum die Überzeugung einer fundamentalen, zwar aus einer menschlichen Situation stammenden, aber dennoch spirituellen Gemeinsamkeit gereift:

Wir hatten erkannt, daß eben dasselbe Du, das von Mensch zu Mensch geht, eben dasselbe es ist, das vom Göttlichen her zu uns niederfährt und von uns her zu ihm aufsteigt. Um dieses Gemeinsame in der Ungemeinsamkeit ging es und geht es.³⁴

Einem Vortrag Scholems über »Martin Bubers Auffassung des Judentums« zufolge, ist bei diesem die Entdeckung eines dialogischen Lebens in der Grundauffassung des jüdischen Monotheismus angelegt: »Die Einzigkeit des Monotheismus ist die des Du und der Ich-Du Beziehung.«³⁵ Während eine dialogische Situation ausgehend von einem Verhältnis des Einzelnen zu Gott keine Besonderheit des Judentums bleibt, ist sie ein für die jüdische Tradition konstitutives Element. Die Bibel sei für Buber ein Dokument für die dialogische Situation und das dialogische Leben, weil sie die »schöpferische Begegnung zwischen dem Ich und dem ewigen Du in Anruf und Antwort« zum Ausdruck bringe, so Scholem.³⁶ Vor dem Hintergrund einer »urjüdische[n] Religiosität« und eines »innersten Judentum[s]« ziele Bubers Denken auf die Erneuerung des jüdischen Glaubens in einer »Philosophie des Erlebnisses«.³⁷

Das dialogische Prinzip Bubers stellt das Vorhaben einer »schöpferischen Verwandlung des Judentums« dar. Dabei sei es auf eine gegenseitige Durchdringung jüdischer Tradition und deutscher Aufklärung in der Atmosphäre des europäischen *Fin de Siècle* zurückzuführen.³⁸ Dieses Klima sorgte für einen Reformismus im Judentum, der »die Universalität einer allgemeinen, vernunftgemäßen Gottesidee« angestrebt und in Entsprechung zu »zeitgenössischen Deutungen des Christentums« gebracht habe.³⁹ Buber gehe es dabei, wie auch die Formulierung einer »Philosophie des Erlebnisses« und des »dialogischen Lebens«⁴⁰ bei Scholem nahelegt, um ein Kerndogma der »Verwirklichung«. Dieses bringe er gegen eine »Entfremdung« durch »Ritualismus« und »Tempelkult« in Stellung.⁴¹ Der im Gegensatz zu Scholem bei Buber vorhandene Glaube an eine deutsch-jüdische Symbiose beruhe demnach auf einem »doppelten Missverständnis«: Erstens, eines Judentums nach christlichem Geschmack, mit dem Juden selbst wenig anfangen konnten, so Grözinger, und zweitens, der Vorstellung, dass christliche Deutsche in dem »zu sich selbst gekommenen Juden« einen wahrhaften Bruder gefunden hät-

34 Ebd.

35 Vgl. Scholem: »Martin Bubers Auffassung des Judentums [1967]«, 169f.

36 Vgl. ebd., 172/176.

37 Ebd., 142/152/163.

38 Vgl. ebd., 136/139.

39 Vgl. Grözinger, Karl E.: »Martin Bubers Deutung der jüdischen Geschichte als der Versuch einer Modernisierung des Judentums oder Das doppelte Missverständnis«, 190–223, in: Heuer, Renate/Wuthenow, Ralph-Rainer (Hg.): *Konfrontation und Koexistenz. Zur Geschichte des deutschen Judentums*, Frankfurt a.M.: Campus 1996, 193ff./205.

40 Scholem: »Martin Bubers Auffassung des Judentums [1967]«, 163.

41 Vgl. Grözinger: »Martin Bubers Deutung der jüdischen Geschichte«, 201f.

ten.⁴² In der Interpretation des dialogischen Prinzips als tolerantem Pluralismus – etwa als »interreligiöse Dialogik«⁴³ – bleiben solche Aspekte weitgehend außen vor.

Bubers Überlegungen können als kritische Auseinandersetzung mit dem bei Kant angelegten transzendentalen Subjekt- und Vernunftbegriff angesehen werden, ohne dass er die damit aufgeworfene Frage einer problematisch gewordenen Konstruktion von Wirklichkeit und ihrer Kommunikabilität einbezieht.⁴⁴ Der Dialog ist gegen ein einsames *cogito* gewandt und darin verwandt mit Überlegungen Husserls zur Intentionalität und Heideggers zum Mitsein, weil Buber damit eine Reflexion anstellt, wie das Sein nicht lediglich als Objekt gedacht werden könne.⁴⁵ Der kritische Ansatzpunkt scheint dabei insbesondere mit dem von Heidegger zu konvergieren: In »Zeit des Weltbildes«⁴⁶ schlägt dieser ein Verständnis der Neuzeit als einem Zeitalter vor, welches sich, vom vereinheitlichten Zentrum des Menschen als Subjekt ausgehend, ein umfassendes, (natur-)wissenschaftlich informiertes Bild seiner Welt macht. Natur sei in der Neuzeit als Schon-Bekanntes antizipiert und damit vorweggenommen, was im Erkennen der Natur als Natur gelten solle: »Dieser Entwurf der Natur erhält dadurch seine Sicherung, daß die physikalische Forschung für jeden ihrer fragenden Schritte im vorhinein an ihn sich bindet.«⁴⁷ Die Forschung verfüge über das Seiende, wenn es dieses entweder in seinem künftigen Verlauf vorausrechne oder bemüht sei, es als Vergangenes nachzurechnen. Die herausragende Stellung des Einzelnen wurzelt Heidegger zufolge in einem instrumentell-technischen Verständnis dessen, was für den Menschen die Hervorbringung von Wahrheit sei, wie er in »Die Frage nach der Technik« anhand des Begriffs des Gestells weiter ausführt: »Das Wort ›stellen‹ meint im Titel Ge-stell nicht nur das Herausfordern, es soll zugleich den Anklang an ein anderes ›Stellen‹ bewahren, aus dem es abstammt, nämlich an jenes Her- und Dar-stellen, das im Sinne der *poiesis* das Anwesende in die Unverborgenheit hervorkommen läßt.«⁴⁸ Buber kommt mit Heidegger darin überein,⁴⁹ dass auch er sich kritisch mit einem instrumentellen

42 Vgl. ebd., 206.

43 Vgl. Wiese, Christian: »Dialogical Turn? Pluralitäts- und Dialogkonzepte in der jüdischen Religionsphilosophie des 20. Jahrhunderts«, 142–172, in: Ders./Alkier, Stefan/Schneider, Michael (Hg.): *Diversität – Differenz – Dialogizität. Religion in Pluralen Kontexten*, Berlin u.a.: De Gruyter 2017, 173.

44 Vgl. zu dieser Überlegung im vorliegenden Band, 123ff.

45 Vgl. Levinas: »Martin Buber et la Théorie de la Connaissance«, 33. Zum Verhältnis von Buber, Heidegger und Levinas vgl. Auch Cohen, Richard A.: »Buber and Levinas – and Heidegger«, 235–249, in: Atterton, Peter/Calarco, Matthew/Friedman, Maurice (Hg.): *Levinas and Buber. Dialogue and Difference*, Pittsburgh: Duquesne Univ. Press 2004. Während auf die Phänomenologie Husserls im weiteren Verlauf nicht ausführlich eingegangen wird, vgl. zur Frage des Mitseins als existenziellem Begleiter des Daseins (Heidegger: *Sein und Zeit*, § 26, 156ff.) und zur Kritik am heideggerschen Solipsismus in der vorliegenden Untersuchung das Arendt-Kapitel, bes. 164ff.

46 Heidegger, Martin: »Zeit des Weltbildes«, 75–113, in: Ders.: *Holzwege. Gesamtausgabe Bd. 5*, hg. v. Herrmann, Friedrich-Wilhelm, Frankfurt a.M.: Klostermann 1977.

47 Ebd., 79.

48 Heidegger, Martin: »Die Frage nach der Technik«, 5–36, in: Ders.: *Vorträge und Aufsätze. Gesamtausgabe Bd. 7*, hg. v. Herrmann, Friedrich-Wilhelm von, Frankfurt a.M.: Klostermann 2000, 21f.

49 Während auf die stilistische Nähe von Buber und Heidegger hier nicht näher eingegangen werden kann, sei auf die inhaltlichen Affinitäten hingewiesen, die die Forschung thematisiert hat. Meike Siegfrieds Studie (*Abkehr vom Subjekt. Zum Sprachdenken bei Heidegger und Buber*, Freiburg: Alber 2010) identifiziert Berührungspunkte der Fundamentalontologie und des dialogischen Denkens

Verständnis dessen auseinandersetzt, was insbesondere nach Descartes und in einer metaphysischen Tradition die Hervorbringung von Wahrheit ist.

Wie Matthew Calarco hervorgehoben hat, arbeitet Buber an einem Humanismus, der sich der klassischen Vorstellung von Metaphysik zwar entzieht, aber die spekulative Metaphysik Hegels aufgreift.⁵⁰ Entscheidender Bezugspunkt ist für Buber aber weniger Hegel selbst, der in seinen Schriften selten auftaucht. Er bezieht sich vielmehr auf die anthropologisierende Hegel-Lesart Feuerbachs, deren »Du-Entdeckung« Buber als »die ›kopernikanische Tat‹ des modernen Denkens« beschrieben hat und die als »elementares Ereignis« zu einem »Neuanfang des europäischen Denkens führen muss«.⁵¹ Feuerbach ersetzt das tragische Selbstverhältnis in der Herausbildung des Bewusstseins bei Hegel durch eine zwischenmenschliche Augenhöhe: »Die wahre Dialektik ist kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst, sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du.« Feuerbachs berühmter Satz beruht auf der Überlegung, dass reziprok-symmetrische Wesen sich *an sich* Gegenstand sein können, wobei dabei der »konkrete, der wirkliche Mensch als Wahrheit« gemeint ist.⁵² Bubers Auseinandersetzung mit Feuerbach ist auch Beleg für den außerhalb des Religiösen angesiedelten, anthropologischen Zug seines Denkens, der sich in der Rede vom Menschen *als Menschen* äußert.

Die Vorstellung eines Rückbezugs auf die dialogischen Wurzeln des Judentums zum Zweck einer anthropologisch begriffenen Erneuerung muss noch aus einer weiteren Perspektive beleuchtet werden. Wie die Formulierung des »Gemeinsame[n] in der äußersten Ungemeinsamkeit« in der zuvor zitierten Passage nahelegt, und welche dem Tenor der ersten von ihm eigens angeführten Schrift zum dialogischen Prinzip *Ich und Du* nahekommt, wirft seine Philosophie des dialogischen Lebens ein kritisches Licht auf ein

in der Kritik an der neuzeitlichen Konzeption des Vernunftssubjekts. Der Kritik des Monologismus bei Heidegger begegnet Siegfried mit seinen späteren Arbeiten zu Hölderlin, der Kunst und der Sprache. Während die Möglichkeit einer Begegnung im Denken dabei offenbleibt, hat Paul Mendes-Flohr bezüglich des Aufeinandertreffens von Heidegger und Buber mit dem Verweis auf einen buberschen Begriff von einer »Vergegnung« gesprochen. Das gilt nicht nur für eine trotz der Nähe zu Heidegger seitens Buber geäußerten Kritik, der zufolge die ontologische Struktur der Sprache die intersubjektive Dimension des gesprochenen Wortes vernachlässige (vgl. Mendes-Flohr, Paul: »Martin Buber and Martin Heidegger in Dialogue«, in: *The Journal of Religion*, 1/94 (2014), 2–25, 21). Flohr geht es auch um das Treffen am Konstanzer See von 1957, wo eine Konferenz zum Thema Sprache geplant war, die jedoch nicht stattfinden konnte. Eine Einladung Heideggers auf die Hütte am Todtnauberg schlug Buber aus, genauso wie die Bitte um einen Beitrag zu Heideggers Festschrift. Mendes-Flohr thematisiert Heideggers Ringen um eine öffentliche Anerkennung Bubers, die er ihm jedoch nicht gewährte (vgl. ebd.).

50 Vgl. Calarco, Matthew: »The Retrieval of Humanism in Buber and Levinas«, 250–261, in: Ders./Atterton, Peter//Friedman, Maurice (Hg.): *Levinas and Buber. Dialogue and Difference*, Pittsburgh: Duquesne Univ. Press 2004, 256.

51 Vgl. Buber, Martin: »Das Problem des Menschen«, 315–459, in: Ders.: *Dialogisches Leben*, Zürich: Gregor Müller 1947, 365f.

52 Vgl. Hegel: *PhdG*, 145ff., vgl. Feuerbach, Ludwig: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Zürich u.a.: Verlag des Literarischen Comptoirs 1843, § 62, § 7, § 29. Vgl. zum Versuch Feuerbachs Denken als Auseinandersetzung mit der abendländischen Subjektphilosophie zu begreifen, die sich mit dekolonialen Ansätzen ins Gespräch bringen lässt die Untersuchung von Hölischer, Stefan: *Von der Sinnlichkeit des Menschen. Mit Ludwig Feuerbach im postkolonialen Anthropozän der Gegenwartskunst*, Bielefeld: transcript 2024.

spätestens seit Beginn des 20. Jahrhunderts vielfältig beschriebenes Gegenwartsgefühl. Buber verbindet eine Kritik der Moderne mit dem Versprechen eines Dialogs, dessen Betrachtung vom Ausgangspunkt der kritischen Stimme Scholems – aber keineswegs ausschließlich von seiner Warte aus – für diese Studie vielversprechend ist.

Eine Kritik der Moderne durch die Begegnung

Während ein »Bewusstseins- und Erfahrungswandel« und eine »veränderte Bestimmung der Menschen zu Geschichte und Natur, zu ihrer Umwelt und zur Zeit« mit der von Reinhart Koselleck beschriebenen »Sattelzeit« bereits um 1800 anzusiedeln ist,⁵³ und mit dem Beginn der historischen Bezugspunkte Bubers nicht zufällig in etwa zusammenfällt, tragen im Verlauf des 19. Jahrhunderts die unterschiedlichsten Faktoren zu dem bei, was sich als Modernitätserfahrung fassen lässt.⁵⁴ Eine sich schnell verändernde Ökonomie, neue Technologien, Nationalstaatlichkeit, die Veränderung von Produktion und Arbeit, eine explosive Urbanisierung, und schließlich der auch von Buber erwähnte Erste Weltkrieg sind Teil der Erfahrung einer Moderne, welche sich unter dem Begriff »Entfremdung« fassen lässt. Dieser wurde etwa in Marx' Analyse der Verhältnisse entfremdeter Arbeit in kapitalistischen Verhältnissen,⁵⁵ Georg Simmels Studie zur Auswirkung der Großstadt auf das Geistesleben⁵⁶ und Max Webers Untersuchungen zu Bürokratie, Herrschaft und Zweckrationalität⁵⁷ beschrieben. Darüber hinaus ließen sich Benjamins Ausführungen zu einer modernen »Erfahrungsarmut«⁵⁸ oder der von Adorno und Horkheimer formulierte »Verblendungszusammenhang«⁵⁹ als Referenzen anführen, um die bubersche Ausgangssituation zu fassen. Auf Heidegger und Husserl wurde bereits verwiesen.

Entscheidend für die Beschreibung des »dialogischen Prinzips« ist Bubers Glaube an die Möglichkeit einer Umkehrung und Rückbesinnung angesichts einer Entfremdung in

-
- 53 Koselleck, Reinhart: »Einleitung«, XIII–XXVII, in: Ders./Brunner, Otto/Conze, Werner/Koselleck (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* Bd. 1, Stuttgart: Klett-Cotta 1972, XV.
 - 54 Vgl. zu einer unter diesen Voraussetzungen beschriebenen Verschiebung des Verständnisses von Zeit um die Jahrhundertwende und ihre Auswirkungen auf Fragen der Darstellung die Studie von Schade, Julia: *Unzeit. Widerständige Performance nach dem Eurozentrismus*, Berlin: Neofelis 2024.
 - 55 Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Der Produktionsprozess des Kapitals*, Berlin: Dietz 1962, etwa 790: »Das selbsterarbeitete, sozusagen auf Verwachsung des einzelnen, unabhängigen Arbeitsindividuums mit seinen Arbeitsbedingungen beruhende Privateigentum wird verdrängt durch das kapitalistische Privateigentum, welches auf Exploitation fremder, aber formell freier Arbeit beruht.«
 - 56 Vgl. Simmel, Georg: »Die Großstädte und das Geistesleben«, 116–131, in: Ders.: *Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908. Bd. 1. Gesamtausgabe* Bd. 7, hg. v. Rammstedt, Otthein, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995.
 - 57 Vgl. Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, hg. v. Winckelmann, Johannes, Tübingen: Mohr 1972.
 - 58 Vgl. Benjamin, Walter: »Erfahrung und Armut«, 213–219, in: Ders.: *Gesammelte Schriften* II.1, hg. v. Tiedemann, Rolf/Schweppenhäuser, Hermann, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991.
 - 59 Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* 2011, Frankfurt a.M.: Fischer, 48.

der Moderne. Diese Umkehrung begründet er zunächst damit, dass ihm nichts an einer kulturkonservativen »Verhängnis«-Erzählung liege. Mit solchen »historiosophischen« Überlegungen hat er wohl Oswald Spenglers *Untergang des Abendlandes* im Sinn, was die Charakterisierungen einer »Besessenheit vom Ablauf« und des »Kultugesetz[es]« eines unabänderlich gleichmäßigen Werdens und Vergehens der Geschichtsgebilde« nahelegen.⁶⁰ Buber macht dahingegen stark: »Das einzige, was dem Menschen zum Verhängnis werden kann, ist der Glaube an das Verhängnis: er hält die Bewegung der Umkehr nieder.«⁶¹ Die bei Buber anvisierte Hoffnung auf die Umkehrung einer Erstarrung der »Kultur« zu einer »Eswelt« wird deutlich, wenn er in *Ich und Du* seine grundlegende Gedanken zusammenfasst:

Jede große völkerumfassende Kultur ruht auf einem ursprünglichen Begegnungsergebnis, auf einer einmal an ihrem Quellpunkt erfolgten Antwort an das Du, auf einem Wesensakt des Geistes. Dieser, verstärkt durch die gleichgerichtete Kraft der nachfolgenden Geschlechter, schafft eine eigentümliche Fassung des Kosmos im Geist – erst durch ihn wird Kosmos des Menschen immer wieder möglich; nun erst immer wieder kann der Mensch aus getroster Seele in einer eigentümlichen Fassung des Raums Gotteshäuser und Menschenhäuser bauen, kann die schwingende Zeit mit neuen Hymnen und Liedern füllen und die Gemeinschaft der Menschen selber zur Gestalt bilden. Aber eben nur, solange er jenen Wesensakt im eigenen Leben tuend und leidend besitzt, solange er selbst in die Beziehung eingeht: so lang ist er frei und somit schöpferisch. Zentriert eine Kultur nicht mehr im lebendigen, unablässig erneuerten Beziehungsvorgang, dann erstarrt sie zur Eswelt, die nur noch eruptiv von Weile zu Weile die glühenden Taten vereinsamer Geister durchbrechen.⁶²

Das formal eigentümlich aufgebaute *Ich und Du* ist keine klassische Abhandlung. Es besteht aus drei längeren Teilen ohne thematische Überschriften, die fragmentarisch wirkende Texte unterschiedlicher Länge versammeln. Diese sind durch Asterisken voneinander getrennt und verhandeln kleinere und größere gedankliche Zusammenhänge in einem meditativ-essayistischen und teilweise spiritualistischen⁶³ Stil. Die Begründung einer Philosophie der Begegnung im Dialog mit ihrer »zweifältigen Haltung des Menschen«, die in einer »Zweifalt der Grundworte« »Ich-Du« und »Ich-Es« wurzelt,⁶⁴ erinnert mit der Rede von Hymnen und Liedern und einer zur Gestalt gebildeten Gemeinschaft an Friedrich Hölderlin.⁶⁵

Buber bezieht sich mit der »Zweifalt der Grundworte« auf Wilhelm von Humboldt, der in »Über den Dualis« einen »unabänderlichen Dualismus im ursprünglichen Wesen der Sprache« beschreibt – eine »Einheit der Zweiheit«. Sprache ist für Humboldt nicht

60 Vgl. Buber: *Ich und Du*, 58f.

61 Ebd., 60.

62 Ebd., 56f.

63 Vgl. Levinas: »Martin Buber et la Théorie de la Connaissance«, 47.

64 Vgl. Buber: *Ich und Du*, 7.

65 Bubers Ausführungen scheinen sich unter anderem auf »Friedensfeier« zu beziehen: »Viel hat von Morgen an,/Seit ein Gespräch wir sind und hören können von einander,/Erfahren der Mensch; bald sind wir aber Gesang.« (Hölderlin, Friedrich: »Friedensfeier«, 338–343, in: Ders.: *Sämtliche Gedichte und Hyperion*, hg. v. Schmidt, Jochen, Frankfurt a.M.: Insel 2001, 338)

bloßes Verständigungsmittel, sondern Ausdruck des Geistes und der Weltansicht. Weil der Dualis als grammatische Flexionsform neben Singular und Plural in vielen Sprachen existiert habe, erhebt er ihn – auch wenn er in Europa ausgestorben sei – zu einer Wurzel der Organisation des Geistes, »bis hin zur Dichotomie der Ich-Welt«: »Erst durch die, vermittelt der Sprache bewirkte Verbindung eines Anderen mit dem Ich entstehen nun alle, den Menschen anregenden, tieferen und edleren Gefühle [...].« Der Dualis ist dabei als grammatisches Symptom einer Rückbindung des Begriffs der Zweierheit auf *den einen* Menschen begriffen: »Nur durch das Zurückstrahlen fremder Denkkraft kommt der Mensch zu seiner Bestimmtheit und Gewißheit.«⁶⁶

Tiefere und edlere Gefühle erachtet Buber als verschüttet. Dem die Welt der Beziehung stiftenden Ich-Du ist bei ihm das Ich-Es der Welt der Erfahrungen gegenübergestellt. Wahrnehmung, Empfindung, Vorstellung, Wille, Gefühl, Denken bezeichnet Buber als gegenstandsbezogene Tätigkeiten und ordnet sie dem »Reich des Es« zu.⁶⁷ Als die bei einem transzendentalen Subjekt angesiedelten Verstandesoperationen sind sie Vorstellungs- und gleichsam Unterwerfungsoperationen. Die Geschichte der Kultur ist bei Buber – auch wenn er keine Verfallsgeschichte zu schreiben vorgibt – von der Beobachtung geprägt, dass die Ausbildung gebrauchender Fähigkeiten mit einer Minderung der Beziehungskraft des Menschen einhergeht.⁶⁸ Aufgrund des »Draußen« der »Einrichtungen«, »in dem man sich zu allerlei Zwecken aufhält, in dem man arbeitet, verhandelt, beeinflusst, unternimmt, konkurriert, organisiert, wirtschaftet, amtet, predigt«,⁶⁹ bestehe die »Not des Zeitalters« im Verfall des Gemeinlebens des modernen Menschen in die Eswelt.⁷⁰ Ein Bei-sich-Sein scheint unmöglich geworden. Auch wenn ohne das Ich-Es ein Leben nicht vorstellbar wäre, weil es die »Grundwahrnehmung der menschlichen Welt« ausmache: die »geordnete Welt« ist Buber zufolge nicht die »Weltordnung« und wer ausschließlich darin lebe, sei nicht der Mensch. Der »fortschreitenden Zunahme der Eswelt«⁷¹ könne jedoch nicht eine »Freiheit des Gefühls« entgegengesetzt werden, die von den Einrichtungen eines »automatisierten Staates« aufgenommen würden:

Die wahre Gemeinde entsteht nicht dadurch, daß Leute Gefühle füreinander haben (wiewohl freilich auch nicht ohne das), sondern durch diese zwei Dinge: daß sie alle zu einer lebendigen Mitte in lebendig gegenseitiger Beziehung stehen und daß sie untereinander in lebendig gegenseitiger Beziehung stehen.⁷²

Die Beziehung zu einer lebendigen Mitte, die sich durch eine lebendig-gegenseitige Beziehung unter den Menschen herstellt, ereignet sich weder im geordneten Reich des Es noch auf Grundlage eines Gefühls. Dem Vorstellungs- und Unterwerfungsverhältnis des

66 Humboldt, Wilhelm von: »Über den Dualis«, 4–30, in: Ders.: *Werke. Bd. 6*, hg. v. Leitzmann, Albert, Berlin: Behr 1907.

67 Vgl. Buber: *Ich und Du*, 10/8.

68 Vgl. ebd., 41.

69 Ebd., 45.

70 Vgl. ebd., 49.

71 Ebd., 33/39.

72 Ebd., 47.

Ich-Es ist eine symmetrisch und reziprok gefasste Beziehung zwischen Ich und Du gegenübergestellt. Dass das »Es« eine Entfremdung von einem natürlichen Zustand bedeutet – Buber spricht von einem »Apriori der Beziehung«, von einem »eingeborenen Du« und einer »wortlose[n] Vorgestalt des Dusagens«⁷³ –, macht er durch einen aus heutiger Perspektive problematischen Verweis auf primitive Beziehungsereignisse bei »Naturmenschen« und »Kindern« deutlich.⁷⁴ Der in die Eswelt führenden Geschichte der Kultur setzt er eine überhistorische Konstante der unmittelbar-menschlichen Begegnung im Dialog und durch eine Anrufung entgegen. Die hyperbolische Inszenierung des Anthropologischen – Buber spricht überaus häufig »vom Menschen« – baut auf eine religiös-spirituellen Rechtfertigung mit dem beschriebenen transkonfessionellen Universalitätsanspruch der Gottesidee. Die mit dem Du gestiftete lebendige Beziehung ist trotz der oben angeführten Kritik an Kierkegaard und Feuerbach auch als göttliche Instanz gefasst. Wer sich von der Eswelt zeitweise abwende, sei in der Lage, die Beziehung zu einem Gegenüber nicht mit den Maßstäben einer vergegenständlichenden Erfahrung zu begreifen sowie von einer Kategorisierung, Beschreibung und Verortung abzusehen.⁷⁵ Hierdurch werde ersichtlich, dass wir »unerforschlich einbegriffen [...] in der strömenden All-Gegenseitigkeit«⁷⁶ leben, womit Buber die Vorstellung der Reziprozität der Menschen unterm Himmel verdeutlicht. Gott ist diesem Verhältnis enthoben und sein gleichzeitiger Garant: »Die verlängerten Linien der Beziehungen schneiden sich im ewigen Du. Jedes geeinzelte Du ist ein Durchblick zu ihm. Durch jedes geeinzelte Du spricht das Grundwort das ewige an.«⁷⁷

Weil das ewige Du von den Menschen mit verschiedenen Namen angesprochen werde und für Buber explizit »alle Gottesnamen [...] geheiligt« bleiben,⁷⁸ ist einerseits der Spielraum für interreligiös-gleichberechtigte Begegnungen gegeben. Der Religionsphilosoph und Judaist Christian Wiese hat davon gesprochen, dass das Verständnis der Toleranz bei Buber in der Begegnung von Menschen unterschiedlichen Glaubens »im Fragmentarischen des Göttlichen Wortes in der Sphäre der Geschichte begründet« liegt.⁷⁹ Weil wenig konkret ausbuchstabiert wird, bleiben Bubers Schriften trotz ihrer idiomatischen Art und einer kaum zu leugnenden Idiosynkrasie weitläufig anschlussfähig. Andererseits fällt vor dem Hintergrund der beschriebenen Modernisierung des Judentums, die sich in die Universalität einer allgemeinen, vernunftgemäßen Gottesidee einzuschreiben scheint, an der »strömenden All-Gegenseitigkeit« und dem »Durchblick zum ewigen Du« eine Unmittelbarkeitsvorstellung ins Auge. Wie es Adorno in *Jargon der Eigentlichkeit* im Hinblick auf Buber kritisch beschrieben hat, werde mit der Beziehung vom Du zum Ich die Metaphysik eines immanent-ontologischen Gehalts – ein »Ort der Wahrheit« – vorgestellt.⁸⁰ Eine der dazu passendsten Stellen bei Buber lautet:

73 Vgl. ebd., 31.

74 Vgl. ebd., 20ff.

75 Vgl. ebd., 13.

76 Ebd., 20.

77 Ebd., 76.

78 Ebd.

79 Wiese: »Dialogical Turn?«, 172.

80 Vgl. Adorno: *Negative Dialektik*, 423f.

Die Beziehung zum Du ist unmittelbar. Zwischen Ich und Du steht keine Begrifflichkeit, kein Vorwissen und keine Phantasie; und das Gedächtnis selbst verwandelt sich, da es aus der Einzelung in die Ganzheit stürzt. Zwischen Ich und Du steht kein Zweck, keine Gier und keine Vorwegnahme; und die Sehnsucht selber verwandelt sich, da sie aus dem Traum in die Erscheinung stürzt. Alles Mittel ist Hindernis. Nur wo alles Mittel zerfallen ist, geschieht die Begegnung.⁸¹

Während die Voraussetzung des oben eingeführten Grundwortes nicht in Abrede gestellt werden kann, so lässt sich dennoch festhalten, dass für Buber die Sprache das Mittel ihrer Aufhebung in die unmittelbare Beziehung zwischen Ich und Du ist. Wenn alles Mittel für diese Beziehung Hindernis ist, dann zielen seine Überlegungen auf eine Transparentmachung der Sprache: nur wo sie als Sprache und als Mittel zerfallen ist, sei die Unmittelbarkeit der Beziehung möglich, die Buber als Begegnung fasst. Er steht damit in der Tradition einer im ästhetischen Denken des 18. Jahrhunderts situierten »transparency theory« – einer Phantasie des aufklärerischen Denkens, das Zeichen vor dem Hintergrund einer anthropozentrischen Wende zwar nicht eliminiert, aber als Vehikel eines idealen Gehalts begreift und ein Streben nach De-Semiotisierung aufweist.⁸²

Die Erscheinung der Beziehung zum Du hat einen unmittelbar-existenziellen und auf die erlebte Erkenntnis des Menschen gerichteten Wert: »Wer Du spricht, hat kein Etwas, hat nichts. Aber er steht in der Beziehung.«⁸³ Die Beziehung jenseits des Besitzens, der Buber auch eine »Präsenz«⁸⁴ zuschreibt, wird durch die primäre Präsenz einer in jede menschliche Beziehung eingeschriebenen Beziehung mit dem Göttlichen gewährleistet. Scholem hat deswegen von einer »verschwiegenen *petitio principii*«⁸⁵ – einem Zirkelschluss – gesprochen: Das Ich-Du, in welchem sich das ewige Du verwirklicht, ist durch dieses zuvor bereits gestiftet worden. Adorno moniert bei Buber – ungleich abschätziger als Scholem – eine zur Haltung kristallisierte Vorstellung des Existenziellen sowie eine, auf der Überpsychologisierung von Kommunikation beruhende, uneingeschränkte Abweisung von Objektivität. In der Beziehung eine Transzendenz zu lokalisieren, ist für Adorno eine unverhältnismäßige Wendung der Überlegung, dass die Verhältnisse der Menschen untereinander nicht »auf dingeht Pole zu bringen sind.«⁸⁶ Er verweist nicht

81 Buber: *Ich und Du*, 15f.

82 Vgl. Danto, Arthur C.: *The Transfiguration of the Commonplace. A Philosophy of Art*, Cambridge.: Harvard Univ. Press 1981, 159; vgl. Wellbery: *Lessing's Laocoon*, 35. Vgl. außerdem Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, 100f. und, zitiert nach Wellbery: Lotman, Yuri M.: »Das Problem des Zeichens und des Zeichensystems und die Typologie der russischen Kulture des 11.-19. Jahrhunderts«, übers. v. Adelheid Schramm, 378–411, in: Ders.: *Aufsätze zur Theorie und Methodologie der Literatur und Kultur*, hg. v. Eimermacher, Karl, Kronberg: Scriptor 1974, 401. Zur anthropozentrischen Wende vgl. Taylor, Charles: *A Secular Age*, Cambridge: Harvard Univ. Press 2007, 281. Vgl. zur Vorgeschichte des Dialogs als Begegnung das Lessing-Kapitel der vorliegenden Studie. Die *Hamburgische Dramaturgie* prägt die Idee des Dialogs im Theater als geschlossenen Vorstellungsraum für das Zwischenmenschliche, als Interaktionsraum mit sich selbst identischer, zur Einfühlung fähiger Subjekte in einer bürgerlichen Öffentlichkeit.

83 Buber: *Ich und Du*, 8.

84 Ebd., 16.

85 Scholem: »Martin Bubers Auffassung des Judentums [1967]«, 166.

86 Adorno: *Negative Dialektik*, 423f.

zuletzt auf einen autoritären Zug der Überlegungen Bubers, die mit »eingepanter Ergriffenheit« auf »Schnittmuster des Menschseins« in einer Zeit vor der »unfreien Arbeit« rekurrieren. Seine Rede von einer Predigt scheint zutreffend, weil Buber von »Männern des Geistes« spricht, die das »Volk« inspirieren, was nicht zuletzt auch Scholem dazu veranlasst hat, von einer »pathetischen Rhetorik« zu sprechen, die er als eine der »Hauptschwächen von Bubers Schriften« ansieht.⁸⁷ So sieht dies zuweilen bei Buber aus:

Und von den Männern des Geistes strömt in den Zeiten gesunden Lebens die Zuversicht zu allem Volk; allen, auch den Dumpfsten, ist da ja irgendwie, naturhaft, triebhaft, dämmerhaft, die Begegnung, die Gegenwart widerfahren, alle haben irgendwo das Du verspürt; nun deutet ihnen der Geist die Bürgschaft.⁸⁸

Auch wenn Buber mit derlei Formulierungen einen Anspruch als *spiritus rector* des dialogischen Denkens geltend zu machen scheint und man ihm unterstellen könnte, sich als Guru einer Restituierung authentischer Beziehungen entgegen der Diagnose einer zwischenmenschlich und spirituell kalten Moderne zu inszenieren⁸⁹ – Adornos Kritik ist in gewisser Hinsicht überzogen. Denn die von Buber ins Spiel gebrachte »Erlösung«, mit der sein Text schließt, ist bei ihm explizit von einer »Lösung« abgesetzt und behält damit einen eschatologischen Charakter.⁹⁰ Was jedoch im Anschluss an Adorno als Kritik an Buber aufgegriffen werden muss, ist die bei ihm anvisierte Aufhebung der Entfremdung von Modernitätserfahrung, die an die Möglichkeit der unmittelbaren Beziehung geknüpft wird. Auch wenn die Offenbarung des »in der Gegenwart empfangenen zentralen Du«⁹¹ bei Buber nicht etwas ist, das erlebt oder besessen werden könnte, ist mit ihr die Empfängnis der Gegenwart einer Kraft⁹² als »Hypostasierung des Erlebnisbegriffes ins Ontologische«⁹³ konzipiert, wie auch Scholem anmerkt. Wenn die authentische Begegnung einer Offenbarung im Hier und Jetzt nach dem dialogischen Prinzip sich ontologischen und anthropologisch-überhistorischen Vorstellungen verdankt, können ihr Scholem und Adorno, insbesondere nach der Zäsur, die der Massenmord an den Juden durch die Nationalsozialisten für die europäische Tradition nach der Aufklärung bedeutet hat, nicht beipflichten. Daraus sind Konsequenzen für das Denken des Dialogs zu ziehen.

87 Vgl. Scholem: »Martin Bubers Auffassung des Judentums [1967]«, 151.

88 Buber: *Ich und Du*, 56.

89 Dieser Eindruck lässt sich anhand einer Passage im dritten Teil veranschaulichen, in der die eigentümliche Ansprache des Textes auf einen Höhepunkt gebracht wird: »Ja, du hast dich in der reinen Beziehung schlechthin abhängig gefühlt, wie du dich in keiner andern irgend zu fühlen vermögend bist, – und schlechthin frei auch, wie nie und nirgends sonst; kreaturhaft – er und kreatürlich. Da hattest du nicht mehr das eine vom andern eingeschränkt, sondern beides schrankenlos, und beides mitsammen. Daß du Gott brauchst, mehr als alles, weißt du allzeit in deinem Herzen; aber nicht auch, daß Gott dich braucht, in der Fülle seiner Ewigkeit dich? Wie gäbe es den Menschen, wenn Gott ihn nicht brauchte, und wie gäbe es dich? Du brauchst Gott, um zu sein, und Gott braucht dich – zu eben dem, was der Sinn deines Lebens ist.« (ebd., 83.)

90 Vgl. ebd., 113/121.

91 Ebd., 48.

92 Ebd., 111.

93 Scholem: »Martin Bubers Auffassung des Judentums [1967]«, 165.

1.3 Geschichtsphilosophie und Dialog-Begriff – Walter Benjamin und Theodor W. Adorno

Wie bereits ausgeführt, ist für Buber die Bibel das klassische Dokument der dialogischen Situation und des dialogischen Lebens. Unter dem Eindruck der Machtergreifung der Nationalsozialisten in Deutschland 1933 habe er mit einer Rede vom »biblischen Humanismus« die Wiedergeburt normativer Urkräfte – die Besinnung auf eine lebendige und symmetrische Beziehung – eingefordert, damit aber der großen Katastrophe für das Judentum nur eine leise verhallende Stimme entgegensetzen können, so Scholem.⁹⁴ Während auch seiner, im Gegensatz zu Adorno, milderen Kritik zufolge eine »Hypostasierung des Erlebnisbegriffes ins Ontologische« bei Buber zu beobachten sei,⁹⁵ erscheint vor allem die Verwunderung Scholems über eine bestimmte Leerstelle bei Buber gewichtig: Er habe nie thematisiert, dass der erste Dialog unter Menschen in der Bibel bei Kain und Abel zu Gewalt geführt habe.⁹⁶ Dieser von Buber ausgelassene Verweis auf die Möglichkeit eines gewaltsamen Dialogs steht in einem Verhältnis mit der Auslassung der Shoah in dem 1957 erschienenen Nachwort zu *Ich und Du*. Buber hält an einem der Geschichte enthobenem Entwurf des dialogischen Prinzips fest.

Trotz der interessanten Ansätze und literatur- sowie philosophiegeschichtlichen Zusammenhänge der Arbeit Bubers und des verlockenden ethischen Impetus' des »dialogischen Prinzips«, ist somit Vorsicht geboten. Weil Scholem *in puncto* Buber von einer »Offenbarung als Dialog im gewaltig überhöhtem Sinn«⁹⁷ spricht, die als »leise verhallende Stimme im Moment des Einsetzens der großen Katastrophe für das Judentum« zu verstehen ist,⁹⁸ ist sein Dialog-Verständnis nicht für eine Auseinandersetzung mit den »gangbaren Mythen« des Verhältnisses zwischen Deutschen und Juden geeignet. Zukunftsträchtige Hoffnungen sind Scholem zufolge nur vor dem Hintergrund einer »Erkenntnis des Vergangenen« denkbar,⁹⁹ und insbesondere mit einer nachträglichen Begeisterung für die Epoche jüdischer Assimilation in Deutschland¹⁰⁰ unvereinbar. Bubers dialogisches Prinzip weist in seiner anthropologischen und metaphysisch-ontologischen Ausrichtung einen optimistisch-idealistischen Grundton auf: Er entfaltet das dialogische Prinzip vor dem Hintergrund einer Modernisierung des Judentums sowie im Zeichen eines Anthropozentrismus in der Folge der Aufklärung, mit der die Möglichkeit einer unentfremdeten, mit sich versöhnten Menschheit heraufbeschworen wird. Seine idealisierte Perspektive auf den Dialog als einer unmittelbar zwischenmenschlichen Begegnung bleibt von historischen Begebenheiten unbeeindruckt. Dies gilt es ausgehend von zwei Bemerkungen Scholems zu diskutieren, die das Denken der Geschichte von Walter Benjamin und das Verständnis von Philosophie und Begriff »nach der Shoah« bei

94 Vgl. ebd., 191.

95 Ebd., 165.

96 Vgl. ebd., 177.

97 Ebd., 177.

98 Vgl. ebd., 191.

99 Scholem: »Noch einmal: das deutsch-jüdische Gespräch [1965]«, 18.

100 Vgl. ebd., 15.

Adorno ins Spiel bringen. Beide tragen Überlegungen vor, welche sich mit dem Erkennen eines Anderen auseinandersetzen, dieses Erkennen als Infragestellung des Denkens weiterzudenken suchen und damit Anhaltspunkte für einen anderen Dialog geben.

... »gegen den Strich gebürstet« ...

Scholem räumt ein, dass sein Protest gegen die Formulierung eines »im Kern unzerstörbaren deutsch-jüdischen Gesprächs« eine Arbeit nicht ersetzen könne, welche »die Verhältnisse historisch-faktisch und geschichtsphilosophisch zu durchleuchten habe«.¹⁰¹ Während die historisch-faktische Ebene hier nicht behandelt werden kann, liegt auf der Hand, dass Scholem mit der Notwendigkeit einer geschichtsphilosophischen Betrachtung auf die *Thesen über den Begriff der Geschichte* von Walter Benjamin verweist. Es sollen einige Momente an den viel diskutierten *Geschichtsphilosophischen Thesen* Benjamins hervorgehoben werden, die für die Betrachtung des Dialogs in der von Scholem eröffneten Perspektive gewinnbringend sind. Dabei geht es nicht um eine Rekonstruktion von Scholems Auffassung der *Thesen*, wie er sie etwa in »Walter Benjamin« und »Benjamin und sein Engel« ausführt und in denen er die Bedeutung marxistisch-materialistischer Einflüsse zugunsten einer theologischen Lesart herunterspielt.¹⁰² Dass Benjamin den historischen Materialismus im Engel der Geschichte als gescheitert begreift und sich dem Messias der jüdischen Theologie als Erlöser der Geschichte zuwendet – so Scholems Verständnis der *Thesen*¹⁰³ – scheint nicht zuletzt deswegen zu kurz gegriffen, weil der Engel der Vergangenheit zugewandt ist.¹⁰⁴

101 Vgl. ebd., 17.

102 In beiden Aufsätzen ist eine Tendenz erkennbar, auf die in der Benjamin-Forschung hingewiesen wurde: Benjamins Interesse am Kommunismus seit etwa 1929 war für Scholem ein »Verrat an seiner höchsten geistigen Berufung« (vgl. Mosès, Stéphane: »Gershom Scholem«, 59–76, in: Lindner, Burkhardt (Hg.): *Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart: Metzler 2006, 66). Scholem habe Benjamins Arbeiten seit 1933 wegen ihrer materialistischen Orientierung Mißtrauen entgegengebracht und sie auch insgesamt immer weniger kommentierend zur Kenntnis genommen (vgl. ebd., 74f.). Scholem selbst spricht von einem »metaphysischen Genie« Benjamins, das ihn in seiner philosophischen Arbeit zwischen Sprach- und Geschichtsphilosophie zu einer sozialkritischen Analyse geführt habe (vgl. Scholem, Gershom: »Walter Benjamin«, 193–227, in: Ders.: *Judaica II*, 203). Seine »spätere[...] Wendung zum historischen Materialismus« versucht Scholem mit der religiösen Kategorie der Erlösung zusammenzudenken und kommt deswegen zu einer »materialistischen Theologie«. Für Scholem war bedeutsam, dass seine »unter dem Siegel der marxistischen Dialektik« stehenden Arbeiten »ein immer wieder aufklingendes Echo der jüdischen Grundbegriffe« aufweisen (ebd., 222). Dass die *Thesen* auch das »Erwachen aus dem Schock des Hitler-Stalin-Pakts« (vgl. Scholem, Gershom: »Walter Benjamin und sein Engel«, 35–72, in: Ders./Tiedemann, Rolf (Hg.): *Walter Benjamin und sein Engel. Vierzehn Aufsätze und kleine Beiträge*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992, 64) verhandelten, scheint zwar plausibel, rechtfertigt jedoch nicht die Schlussfolgerung, dass damit ein »Sprung in die Transzendenz« (ebd., 67) begangen sei, mit dem der Engel des historischen Materialismus zugunsten der jüdischen Theologie aufgegeben ist (vgl. ebd.).

103 Vgl. ebd., 64.

104 Vgl. Benjamin: »Über den Begriff der Geschichte«, 697.

Benjamins Messianismus widerspricht einer jüdisch-theologischen Auslegung im engeren Sinne.¹⁰⁵

Dennoch geht es Scholem in der Auseinandersetzung mit dem deutsch-jüdischen Gespräch um eine Erkenntnis des Vergangenen, die eine Horizontverschiebung mit sich bringt. Vor diesem Hintergrund, so die im Folgenden zu entwickelnde Überlegung, lässt sich der Dialog in eine geschichtsphilosophische Perspektive stellen: Lässt sich der Dialog als Fortbestehen der Andersheit denken? Diese Möglichkeit lässt sich anhand der sechsten geschichtsphilosophischen These Benjamins diskutieren. Mit ihr wird deutlich, inwiefern Benjamins Vorstellung, dass die Geschichte »gegen den Strich gebürstet«¹⁰⁶ werden muss, für den Dialog, und wie er anders zu begreifen ist, fruchtbar wird:

VI

Vergangenes historisch artikulieren heißt nicht, es erkennen« wie es denn eigentlich gewesen ist». Es heißt, sich einer Erinnerung bemächtigen, wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt. Dem historischen Materialismus geht es darum, ein Bild der Vergangenheit festzuhalten, wie es sich im Augenblick der Gefahr dem historischen Subjekt unversehens einstellt. Die Gefahr droht sowohl dem Bestand der Tradition wie ihren Empfängern. Für beide ist sie ein und dieselbe: sich zum Werkzeug der herrschenden Klasse herzugeben. In jeder Epoche muß versucht werden, die Überlieferung von neuem dem Konformismus abzugewinnen, der im Begriff steht, sie zu überwältigen. Der Messias kommt ja nicht nur als der Erlöser; er kommt als der Überwinder des Antichrist. Nur dem Geschichtsschreiber wohnt die Gabe bei, im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen, der davon durchdrungen ist: auch die Toten werden vor dem Feind, wenn er siegt, nicht sicher sein. Und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört.¹⁰⁷

Die in der VI. These verhandelten Überlegungen geben dem Thema der geschichtsphilosophischen Thesen einen besonderen Schwerpunkt. Benjamin führt eine Auseinandersetzung mit der Vorstellung der Geschichte im Historismus, die den geschichtlich bedingten Standpunkt der Betrachtung hinter dem Ideal der Beschreibung einer »Wahrheit« verschanzt.¹⁰⁸ Diesem Gedanken entgegengesetzt, hat die historische Artikulation eines Vergangenen weder mit der Benennung faktischer Bestände nach der Art einer Chronik etwas zu tun¹⁰⁹ noch mit der Einfühlung in eine vergangene Zeit, die den

105 Sigrid Weigel diagnostiziert, dass Benjamin theologische Begriffe verwendet, um das Profane – in Form der literarischen Sprache und als Asyl für der Theologie entglittene Anliegen – zu retten (vgl. Weigel, Sigrid: *Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*, Frankfurt a.M.: Fischer 2008). Wie Anna Glazova und Paul North festhalten, entnehme Benjamins Denken den dysfunktional gewordenen theologischen Konstrukten die Figuren des Messianischen und verweise damit auf Residuen des Religiösen in einem vermeintlich säkularen Zeitalter (vgl. Glazova, Anna/North, Paul: »Introduction. Saving Hope, the Wager of Messianism«, 1–14, in: Dies. (Hg.): *Messianic Thought outside Theology*, New York: Fordham Univ. Press 2014).

106 Vgl. Benjamin: »Über den Begriff der Geschichte«, VII. These, 697.

107 Ebd., 695.

108 Vgl. ebd., V. These, 695.

109 Vgl. ebd., III. These, 694.

späteren Verlauf der Geschichte ausblendet.¹¹⁰ Auf den Dialog übertragen, fällt die Formulierung Scholems ins Auge, dass es mit faktischen Belehrungen, etwa bezüglich einer rechtlichen Emanzipation und Gleichberechtigung von Juden, nicht getan sei.¹¹¹

Offensiv benennt Benjamin zu Beginn der VI. These, dass ein Erkennen, »wie etwas denn wirklich gewesen sei«, für den historischen Materialismus nicht von Belang ist. Die Geschichte bleibt ein Anderes. Statt in ein Gegenüber mit dieser Andersheit zu treten, geht es Benjamin zufolge um die Bemächtigung einer Erinnerung, der die Andersheit des Beschriebenen eingeschrieben bleibt. Das vorbeiziehende Bild der Vergangenheit, das im Augenblick seiner Erkennbarkeit aufblitzt,¹¹² ist beim »historischen Subjekt« zu verorten – also dem seinerseits in der Geschichte stehenden »Geschichtsschreiber«, der etwas weiter unten in der zitierten Passage auftaucht. »Unversehens« stellt sich beim Geschichtsschreiber das Bild der Vergangenheit ein, weil er schlichtweg nicht anders kann, als den eigenen historischen Standort in sein Erkennen des Vergangenen einzuschreiben. Benjamin rekurriert auf den in Nietzsches *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* anderen Gebrauch der Historie als den eines verwöhnten Müßiggängers im Garten des Wissens,¹¹³ beschreibt das Selbstverständnis der Französischen Revolution als wiedergekehrtes Rom und fasst Robespierres Auffassung von Rom als eine mit Jetztzeit beladene Vergangenheit, die aus dem Kontinuum der Geschichte herausgesprengt ist.¹¹⁴ Aber es geht bei Benjamin nicht nur um die Konstruktion, die Perspektive der Betrachtung und die empirische Nachträglichkeit. Wenn keine Geschichte ohne Geschichtsschreibung existiert und jede Epoche eine spezifische Geschichtsschreibung für die ihr vorangegangene Vergangenheit vorlegt, ist nicht nur eine Differenz zwischen Geschichte und ihrer Beschreibung zu schlussfolgern. Die Geschichte weist dann eine ihr inhärente, nicht auf einen Sinngehalt zu fixierende, je andere Andersheit auf, die stets auf eine weitere Beschreibung wartet und sich dem Augenblick ihrer Erkennbarkeit aussetzen muss. Bar einer Erkenntnis bleibt sie für die Möglichkeit des Erkennens offen.¹¹⁵ Die Geschichte bleibt – während sie weder hier noch dort zu verorten ist – ein Anderes.

Benjamins Kritik gilt besonders einem Kontinuum, das in der VI. These als Überlieferung unter dem Gesichtspunkt des Konformismus beschrieben ist, weil darin ein Blick auf das Ganze der Geschichte in einer ihr enthobenen Perspektive beansprucht wird. Vereinfacht lässt es sich als das Ideal einer objektiven Historie fassen. Von dem darin vorgestellten Kontinuum geht eine überwältigende Gefahr aus. Wer beansprucht, den eigenen Standpunkt aus der Betrachtung der Geschichte herauszuhalten, kann aus der unvermeidlichen Perspektive einer siegreich hervorgegangenen Gegenwart nichts anderes schreiben als die Historie der nun herrschenden Klasse. Der historiographische Verlauf produziert bei Benjamin eine Ordnung, die nicht nur den gegenwärtigen Gewinnern

110 Vgl. ebd., VII. These, 696.

111 Vgl. Scholem: »Noch einmal: das deutsch-jüdische Gespräch [1965]«, 13f.

112 Vgl. Benjamin: »Über den Begriff der Geschichte«, V. These, 695.

113 Vgl. ebd., XII. These, 700.

114 Vgl. ebd., XIV. These, 702.

115 Vgl. Weber, Samuel: *Benjamin's -abilities*, Cambridge: Harvard Univ. Press 2008, 168. Vgl. zu den »barkeiten« auch den kürzeren Aufsatz von Weber, Samuel: »Benjamin's »-abilities«. Mediality and Concept Formation in Benjamin's Early Writings«, 75–89, in: Weidner, Daniel/Weigel, Sigrid (Hg.): *Benjamin-Studien 1*, Paderborn: Fink 2008.

der Geschichte zuarbeitet und die Gegenwart somit rechtfertigt – also der Geschichte keineswegs objektiv gegenübersteht –, sondern darüber hinaus auch der Vergangenheit einen Anspruch darauf versagt, von der Gegenwart als mehr denn nur als »Kausalnexu«¹¹⁶ auf dem Wege zu ihr begriffen zu werden. Die »Tradition der Unterdrückten«¹¹⁷ hat darin keinen Platz.

Für den Dialog heißt das: Führt man Anfang der 1960er-Jahre ein »im Kern unzerstörbares deutsch-jüdisches Gespräch« an und überträgt damit die bubersche Vorstellung einer zwischenmenschlichen Begegnung im Dialog auf eine Vergangenheit und eine Gegenwart, an denen aufgrund des zwischen diesen liegenden Ereignisses nicht festgehalten werden kann – worauf Gershom Scholem völlig zu Recht insistiert – konstruiert man ein Geschichtskontinuum, in dem die Toten aus der VI. These keine Erwähnung finden.¹¹⁸

Den Begriff des Fortschritts »als einer historischen Norm«¹¹⁹ und des »So-Weiter« in der »Idee der Katastrophe« zu fundieren, wie es Benjamin im *Passagen-Werk* formuliert hat,¹²⁰ bedeutet die Infragestellung einer Geschichte der Kontinuitäten und öffnet die jeweilige historische Konstellation zwischen der Gegenwart der Betrachtung und der betrachteten Vergangenheit. Eine Katastrophe ist bei Benjamin nicht mit dem von Scholem beschriebenen Einschnitt durch die Shoah gleichzusetzen, sondern als katastrophal fasst er eine Geschichte, die trotz des Einschnitts fortfahren kann. Die Vorstellung des Dialogs – zumal eines anhand dessen formulierten deutsch-jüdischen Gesprächs – ist mit Benjamin gesprochen »nach der Shoah« nicht ein »Dokument der Kultur, ohne zugleich eines der Barbarei zu sein«.¹²¹ Das bedeutet nicht, dass die Gegenwart der Vergangenheit großzügig eine neue Erkenntnis angedeihen lässt, sondern dass die Gegenwart in der Schuld der Vergangenheit steht. Der Geschichtsschreiber habe in der Vergangenheit einen Funken Hoffnung zu entdecken, so die ihm von Benjamin zugelegte Aufgabe. Die Vergangenheit habe den Anspruch darauf, die ihr eigene »schwache messianische Kraft«¹²² im Moment ihrer Erkennbarkeit zu entfalten, und nicht im historiographischen Kontinuum der in der VI. These erwähnten Feinde aufzugehen, die nicht zu siegen aufgehört haben.¹²³ Die Beschreibung einer anderen Geschichte und der

116 Benjamin: »Über den Begriff der Geschichte«, Anhang A, 704.

117 Ebd., VIII. These, 697.

118 Zum »Dialog mit den Toten« vgl. in diesem Band das Kapitel zu Heiner Müllers *Philoktet*, bes. 347ff.

119 Benjamin: »Über den Begriff der Geschichte«, VIII. These, 697.

120 Benjamin, Walter: *Das Passagen-Werk*, in: Ders.: *Gesammelte Schriften V.1./V.2.*, hg. v. Tiedemann, Rolf/Schweppenhäuser, Hermann, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, 592.

121 Benjamin: »Über den Begriff der Geschichte«, VII. These, 696.

122 Ebd., II. These, 694.

123 Den Topos des Messianischen führt Benjamin in der II. These als einen »heimlichen Index« der Vergangenheit ein, durch den sie auf eine Erlösung verwiesen wird (vgl. ebd., II. These, 693). Glazova und North halten fest: »The historical materialist cannot reawaken an entire past, or even part of it, since there is no entirety of the past, and thus also no parts. First, in direction, hope is reversed. Hope points from the past toward us, and we must train ourselves to become receptive to it. Second, hope disintegrates; it breaks the continuum down into particles that collide. As recipients of hope, we can at most strike up a continuum, a juxtaposition-and-a transient and interested one at that. Historians are potentially messiahs, »weak« in that they do not end history but only disturb its apparent flow.« (Glazova/North: »Introduction. Saving Hope, the Wager of Messianism«, 9f.) Vgl.

»schwachen messianischen Kraft« wurde von Derrida im Anschluss an Benjamin, aber ausgehend von einem Wechsel der Blickrichtung, als Struktur einer Messianizität der Existenz gefasst, die er nicht auf einen religiösen Messianismus reduziert und die auf die Ankunft eines irreduzibel heterogenen Anderen verweist.¹²⁴

Aufgabe der Betrachtung aus der Gegenwart ist, so ließe sich hieraus ableiten, die Vergangenheit des Dialogs auf das hin zu untersuchen, was mit ihm an Hoffnung unter dem Geschichtsverlauf der Sieger begraben wurde und somit den Fortgang der Katastrophe zu unterbrechen. Das – wenn man es so nennen möchte – methodologische Vorgehen Benjamins, einem spezifischen geschichtlichen Horizont in seiner Andersheit Rechnung zu tragen, wirft die entscheidenden Fragen bezüglich des Ideals eines symmetrisch gegenüberstehenden Anderen auf sowie es die Möglichkeit einer Andersheit des Dialogs selbst aufzuwerfen in der Lage ist.

Für den Dialog unter dem Gesichtspunkt der »unfaßbaren Illusion« eines »im Kern unzerstörbaren deutsch-jüdischen Gesprächs« unter dem Eindruck einer Untersuchung der *Geschichtsphilosophischen Thesen* ergeben sich zwei auffällige Konsequenzen. Erstens, muss die Betrachtung des Dialogs aus der Perspektive einer Gegenwart erfolgen, für die sein Möglichkeitshorizont rückwirkend problematisch geworden ist. Dass es jemals ein deutsch-jüdisches Gespräch im wohldefinierten Sinne und als historisches Phänomen gegeben hat, ist durch den Massenmord der Nationalsozialisten an den europäischen Juden widerlegt. Das Nachdenken über den Dialog kann diesen Einschnitt nicht unberücksichtigt lassen, der nicht nur hinsichtlich deutsch-jüdischer Verhältnisse von Bedeutung ist, sondern einen Einschnitt für das Denken überhaupt darstellt. Dieses Denken muss den Dialog und nicht zuletzt auch seine bubersche Fassung auf eine Weise verhandeln, in der die mit ihm besprochenen Implikationen als unhaltbar erkennbar werden. Wenn es aber, zweitens, bei Benjamin heißt, dass im Vergangenen der Funken einer Hoffnung zu entfachen sei, der durch die Geschichte der Sieger begraben wurde, ist eine geschichtsphilosophische Betrachtung des Dialogs mit einer weiteren, vielleicht sogar dringlicheren Aufgabe betraut. Benjamins Geschichtsverständnis ist ausgehend von der Beobachtung zu begreifen, dass das Staunen darüber, was im 20. Jahrhundert passiert, kein philosophisches ist. Es steht nicht am Anfang einer Erkenntnis, »es sei denn der, daß die Vorstellung von Geschichte, aus der es [das Staunen] stammt, nicht zu halten ist.«¹²⁵

zur »weak messianic power« auch die Studie von Levine, Michael G.: *A Weak Messianic Power. Figures of a Time To Come in Benjamin, Derrida, and Celan*, New York: Fordham Univ. Press 2014.

124 Vgl. Derrida, Jacques: *Marx & Sons*, übers. v. Jürgen Schröder, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004, 81f. Weil die Ankunft des Anderen die Geschichte als Erwartungsstruktur zerreißt (vgl. Derrida, Jacques: »Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ›Religion‹ an den Grenzen der bloßen Vernunft«, 9–106, in: Ders./Vattimo, Gianni: *Die Religion*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001), ist sie auch als unmögliche Möglichkeit des »Ereignisses« zu begreifen (vgl. Derrida, Jacques: *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*, übers. v. Susanne Lüdemann, Berlin: Merve 2003). Während den Prämissen der Performativitätstheorien sowie der Alltagssprache zufolge ein Ereignis oder eine Sprachhandlung ins Werk gesetzt werden könne (vgl. ebd., 19), sieht Derridas Verständnis des Ereignisses vor, dass auch nach seinem Eintreten seine Unmöglichkeit fortbesteht (vgl. ebd., 41).

125 Benjamin: »Über den Begriff der Geschichte«, VIII. These, 697.

Geschichte – und das ist entscheidend – wird damit nicht verworfen, sondern muss angesichts dessen grundsätzlich anders begriffen werden, was sich der in ihr überlieferten Form der Erkenntnis entzieht: was ihr Kontinuum sprengt und was als eine ihr inhärente Andersheit unerkennbar geblieben ist. An einer anderen Stelle bringt Benjamin diese Andersheit hinsichtlich des Dialogs zur Sprache indem er auf das »Mysterium« Bezug nimmt:

Im Dialog tritt die reine dramatische Sprache diesseits von Tragik und Komik, ihrer Dialektik, auf. Dies Reindramatische stellt das Mysterium, welches in den Formen des griechischen Dramas sich allmählich verweltlicht hatte, wieder her: seine Sprache ist als die des neuen Dramas zumal die des Trauerspiels.¹²⁶

Der Dialog ist der Ort einer reinen dramatischen Sprache diesseits des dialektischen Spiels von Tragödie und Komödie. Weil das Reindramatische weniger auf Handlung und Geschehen verweist, sondern vielmehr auf einen Widerstreit, einen Konflikt, einen Antagonismus oder eine Auseinandersetzung lassen sich diese Überlegung Benjamins mit Hölderlins Anmerkungen zu den Sophokles-Tragödien zusammenbringen.¹²⁷ Wie bereits in der Einleitung dargelegt, ist für Hölderlin der Dialog die »gefährliche Form«.¹²⁸ Dabei wird andeutungsweise auch das Potenzial zur Gewalt im Dialog betont, worauf auch Scholem mit Kain und Abel als Leerstelle bei Buber aufmerksam macht. Noch wichtiger an dieser Passage aber ist, dass dabei ein Missverhältnis zwischen Verstand und seinem Anderen, dem Mysterium, vorgestellt wird. Ein solches Mysterium scheint auch dem Dialog bei Hölderlin mitgegeben zu sein. Die dialogische Sprache Sophokles' zeichnet sich Hölderlin zufolge dadurch aus, dass sie im Stande sei »des Menschen Verstand als unter Undenkbarem wandelnd, zu objectiviren.«¹²⁹ Mit Blick auf eine Andersheit, die sich nicht in historische Wahrheit oder einen Erkenntnis-Dialog übertragen lässt, hält Nägele fest: »Nicht der unbedingte Wille, alles zu verstehen, sondern die Bereitschaft nicht zu verstehen, wäre die Bedingung von Dialogik, wenn es eine gäbe.«¹³⁰

An diesen Überlegungen orientiert und mit Blick auf Benjamins Verweis auf den Dialog im Trauerspiel-Buch, macht es sich eine »gegen den Strich gebürstete« Betrachtung des Dialogs zur Aufgabe, den Einschnitt am und im Dialog hervorzuheben und als solchen kenntlich zu machen, was die Frage nach dem Anderen im Dialog, einer durch den Dialog entsprochenen Andersheit und einem anderen Dialog aufwirft.

Negative Dialektik und Dialog ›nach der Shoah‹

Bei Scholem fällt eine weitere Formulierung besonders auf. Wenn schon vor der Machtergreifung der Nationalsozialisten, welche keineswegs als »historischer Betriebsunfall«

126 Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, 297.

127 Vgl. Nägele: »Dialogik im Diskurs der Moderne«; vgl. Hölderlin: »Anmerkungen zum Oedipus«; Hölderlin: »Anmerkungen zur Antigona«.

128 Vgl. ebd., 417.

129 Hölderlin: »Anmerkungen zur Antigona«, 413.

130 Nägele: »Dialogik im Diskurs der Moderne«, 87.

zu begreifen sei, »ohne den sich eigentlich alles zwischen Deutschen und Juden auf leidlich gutem Wege befunden hätte«, von einem Dialog »im wohl definierten Sinne« nicht die Rede sein könne, dann verlange die Reflexion des Dialogs »nach der Shoah« eine »beträchtliche« Anstrengung des Begriffs.«.¹³¹ An das zuvor Erläuterte anknüpfend, lässt sich festhalten, dass Scholem mit dem Hegel-Zitat aus der *Phänomenologie des Geistes*¹³² auf eine grundlegende Notwendigkeit verweist, den Dialog anders zu denken, ohne dass er dies selbst ausführt. Weil die beiden Texte Scholems vor dem Hintergrund der im Buber-Vortrag beschriebenen Katastrophe auf eine Leerstelle verweisen, indem Bezeichnungen wie »Auschwitz«, »Shoah« oder »Holocaust« bewusst vermieden werden, scheint mit der »Anstrengung des Begriffs« auf eine Selbstreflexion des Denkens angespielt, welche sich an einem Äußersten zu messen habe, das im Begriff nicht aufgeht.¹³³

Anhand dieser Charakterisierung wird deutlich, warum weniger Hegel als vielmehr Adorno als Pate für die von Scholem eingeforderte Begriffsanstrengung »angesichts der Toten und Ermordeten« anzuführen ist,¹³⁴ denn, so heißt es bei Adorno: »[K]ein vom Hohen getöntes Wort, auch kein theologisches, hat unverwandelt nach Auschwitz ein Recht.«.¹³⁵ Die bei Adorno geschichtsphilosophisch gedachte Frage, ob metaphysische Erfahrung nun überhaupt noch möglich sei,¹³⁶ verweist auf einen bei Buber beschriebenen, und an Kierkegaard anschließenden, philosophischen Personalismus, dem zufolge im Nominalismus eine Chance für die Metaphysik bestehe.¹³⁷ Es geht Adorno um eine Denkweise, die sich in der Geschichte verortet und mithin als geschichtliche Anstrengung begriffen ist, das rückläufige Moment und die Selbstzerstörung der Aufklärung bereits im Begriff dieses Denkens zu beschreiben.¹³⁸ Er spricht in *Negative Dialektik* sogar von einem neuen kategorischen Imperativ, der nach Hitler den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit aufgezwungen worden sei: »[I]hr Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe.«¹³⁹

Was seit der gemeinsam mit Max Horkheimer verfassten *Dialektik der Aufklärung* als immer wieder auftauchende Frage einer Philosophie »nach der Shoah« bei Adorno gefasst werden könnte, verhandelt dieser in der *Negativen Dialektik* auf den ersten Seiten des dritten Teils, welcher mit »Meditationen zur Metaphysik« überschrieben ist, auf spezifische Weise. Aus ungewohnt persönlicher Perspektive beschreibt Adorno eine nicht nur individuelle Zäsur für das Leben und Denken eines Überlebenden. Persönlich an der Passage ist etwa die Erwähnung von Träumen, in denen er selbst »1944 vergast worden wäre, und seine ganze Existenz danach lediglich in der Einbildung führte«. Er begreift diese Träume als die Vergeltung für eine »Schuld des Verschonten«, ¹⁴⁰ wobei ein Weiterleben nur

131 Scholem: »Noch einmal: das deutsch-jüdische Gespräch [1965]«, 15.

132 Hegel: *PhdG*, 56.

133 Vgl. Adorno: *Negative Dialektik*, 358.

134 Scholem: »Noch einmal: das deutsch-jüdische Gespräch [1965]«, 15.

135 Adorno: *Negative Dialektik*, 360.

136 Vgl. ebd., 359.

137 Vgl. ebd., 132.

138 Vgl. Horkheimer/Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, 3.

139 Adorno: *Negative Dialektik*, 358.

140 Vgl. ebd., 356.

durch den Rückzug auf die Kälte jener bürgerlichen Subjektivität denkbar ist, die Auschwitz zuallererst möglich gemacht habe:

Weil aber der Einzelne, in der Welt, deren Gesetz der universale individuelle Vorteil ist, gar nichts anderes hat als dies gleichgültig gewordene Selbst, ist der Vollzug der altvertrauten Tendenz zugleich das Entsetzlichste; daraus führt so wenig etwas hinaus wie aus der elektrisch geladenen Stacheldrahtumfriedung der Lager. Das perennierende Leiden hat soviel Recht auf Ausdruck wie der Gemarterte zu brüllen; darum mag falsch gewesen sein, nach Auschwitz ließe kein Gedicht mehr sich schreiben. Nicht falsch aber ist die minder kulturelle Frage, ob nach Auschwitz noch sich leben lasse, ob vollends es dürfe, wer zufällig entrann und rechtens hätte umgebracht werden müssen.¹⁴¹

Die am Antisemitismus deutlich gewordene »Rückkehr der aufgeklärten Zivilisation zur Barbarei in der Wirklichkeit«¹⁴² stellt für Adorno so wenig einen »Betriebsunfall« der Geschichte dar, wie auch für Scholem. Wie das Zitat zum eigenen Überleben und der Philosophie »nach Auschwitz« nahelegt, ist mit der in der Aufklärung entworfenen bürgerlichen Subjektivität eine Kontinuität zu hinterfragen, die sich über die Zeit vor und nach Auschwitz erstreckt. Was Auschwitz einst ermöglicht hat, ohne einfach als Erklärung dafür herhalten zu können, und auch im Nachhinein das »Weiterleben« beherrscht, ist eine »altvertraute Tendenz«, die Adorno zum »Entsetzlichsten« geworden ist. Wenn er an der zitierten Stelle seinem berühmten Satz widerspricht, dass nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, barbarisch sei,¹⁴³ so bleibt Adorno mit der Frage danach, ob Auschwitz überlebt werden könne, bei einer ablehnenden Haltung gegenüber der bloßen Möglichkeit affirmativen Denkens. Denn von dieser Schwierigkeit, so Adorno an der zitierten Stelle, sei noch die Erkenntnis angefressen, »die ausspricht, warum es unmöglich ward, heute Gedichte zu schreiben.« Dichten und Denken sind gleichermaßen mit der Herausforderung konfrontiert, die Darstellbarkeit und Undarstellbarkeit von beziehungsweise »nach Auschwitz« zu reflektieren, was insbesondere in der Kunst zu einem »Katalysator für Darstellungen«¹⁴⁴ der Shoah geworden sei. Hier kommt wiederum das Denken der Zäsur zum Tragen. Das Grundmotiv der *Negativen Dialektik* – das Denken ausgehend von einem sich der Darstellbarkeit Entziehenden oder einer »Aktivierung der Negativität«¹⁴⁵ zu begreifen – lässt sich auf die »Anstrengung des Begriffs« hinsichtlich des Dialogs übertragen.

Für Adorno ist nach Auschwitz Philosophie im überlieferten metaphysischen Sinne nicht mehr möglich. Was geschehen sei, habe die Basis des spekulativen Gedankens – die Vereinbarkeit mit der Erfahrung – zerschlagen.¹⁴⁶ Dass Vernunftbegriffe fassen könn-

141 Ebd., 355.

142 Horkheimer/Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, 6.

143 Adorno, Theodor W.: *Kulturrkritik und Gesellschaft 1. Prismen. Ohne Leitbild. Gesammelte Schriften Bd. 10.1*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977, 30.

144 Krankenhagen, Stefan: *Auschwitz darstellen. Ästhetische Positionen zwischen Adorno, Spielberg und Walser*, Köln: Böhlau 2001, 16.

145 Hamacher: »Reparationen«, 17.

146 Vgl. Adorno: *Negative Dialektik*, 354.

ten, was sei, ist dem materialistischen Gedanken gewichen, dass begriffliche Identität mit dem ihm nicht-identischen Vorrang des Objekts konfrontiert werden muss.¹⁴⁷ Und dieser Vorrang des Objekts gilt insbesondere bezüglich der geschichtlichen Wirklichkeit von Auschwitz, welche »das Mißlingen der Kultur unwiderleglich bewiesen« hat.¹⁴⁸ Weil, was Auschwitz ist, sich nicht mit den Maßgaben jener gescheiterten Kultur und damit nur als Negativität beschreiben lässt, die in Erfahrung und Begriffe unübersetzbar bleibt und somit auch nicht als Denkmittel für positiv Formulierbares aufgeboten werden kann, ist die Aufgabe der Philosophie »nach Auschwitz« die Befreiung der Dialektik von ihrem affirmativen Wesen, die noch der hegelschen Negation der Negation innewohnt:¹⁴⁹ ein Denken der Widersprüche des Denkens. Eine Aufhebung von Negativität liegt somit streng genommen schon in der Beschreibung einer Idee der Nicht-Identität von Begriff und Negativität.¹⁵⁰ Dass der Spekulation »in einem weiteren Sinn als dem allzu positiv hegelschen« jedoch nicht völlig entsagt werden könne, ist die Grundlage dafür, dass Negation als Anstrengung anerkannt ist, »über den Begriff durch den Begriff hinauszugelangen«.¹⁵¹ Nägele zufolge liegt der entscheidende Unterschied zwischen Hegel und Adorno darin, dass Hegel das Moment der Heterogenität in philosophische Begriffe hat übertragen wollen – und damit den Widerspruch aufhebt –, während die negative Dialektik den Versuch darstellt, das Heterogene als Heterogenes in das Denken einzutragen.¹⁵² Was das Verständnis des Begriffs bei Adorno zum Ausdruck bringe, so Nägele in seinem Aufsatz »The Scene of the Other«, verweist ihn auf eine Szene des Anderen, womit gleichermaßen das Denken eines Anderen und ein anderes Denken aufgeworfen wird: »The scene invoked here by Adorno is that which the discourse of enlightenment wants to exclude.«¹⁵³ Nägele macht damit vor allem den wichtigen theoriegeschichtlichen Punkt, dass die Kritische Theorie Adornos und Ansätze französischen, poststrukturalistischen Denkens im Interesse an einer Szene des Anderen in einen Zusammenhang gestellt werden können.

Was ergibt sich aus diesen Überlegungen für den Dialog? Wenn nicht eine Favorisierung des Nicht-Begrifflichen geschlussfolgert werden darf,¹⁵⁴ dann folgt aus der Kritik an der ontologisierenden Tendenz bei Buber das Erfordernis, den Dialog vor dem Hintergrund einer Negativität zu entwickeln, die zwischen Ich und Du nicht schlichtweg aufgehoben werden kann. Denn der jüdische Andere – mit diesem werde die radikale Andersheit im Dialogs deutlich – gehe in keine Dialektik ein, so Nägele.¹⁵⁵ Während eine Dialektik von Ich und Du, wie sie von Buber vor allem an Feuerbach anschließend als dialogisches Prinzip und »ursprüngliche[s] Begegnungsereignis« beschrieben wird, an der Erkenntnis des Anderen orientiert ist, steht in der vorliegenden Studie ein Dialog-Begriff zur Debatte, der von einer grundsätzlichen Unerkennbarkeit des Anderen

147 Vgl. ebd., 193.

148 Vgl. ebd., 359.

149 Vgl. ebd., 9.

150 Vgl. ebd., 189.

151 Ebd., 27.

152 Vgl. Nägele: »The Scene of the Other«, 68.

153 Ebd., 73.

154 Vgl. Adorno: *Negative Dialektik*, 152.

155 Vgl. Nägele: »Dialogik im Diskurs der Moderne«, 83.

einerseits, aber auch einem unzugänglichen Ort, der verstellten Herkunft und der uneindeutigen Richtung des Sprechens eines seinerseits nicht schlichtweg erkennbaren Selbst andererseits, ausgeht. Die mit Scholem und der Infragestellung eines »im Kern unzerstörbaren deutsch-jüdischen Gesprächs« entwickelte Kritik des dialogischen Prinzips muss die Begegnung mit einem Anderen »in dem, was er ist und darstellt« auf eine Negativitätserfahrung hin überdenken. Eine Negativität im Dialog anzusiedeln, bedeutet, ihn unter Rücksicht darauf zu begreifen, was in ihm als einer zwischenmenschlichen Begegnung nach der Zerstörung einer allgemeingültigen Vernunftgrundlage nicht aufgeht. Hiervon ausgehend zielt die vorliegende Untersuchung nicht darauf, die Unmöglichkeit des Dialogs aufzuzeigen, sondern vielmehr darauf, das Denken des Dialogs vor dem Hintergrund einer Unmöglichkeit des Denkens zu entwickeln.

Dass der Dialog den Idealen von Äquivalenz, Vergleichbarkeit und Identifikationsprinzip nicht gänzlich entzogen werden kann, lässt sich im Anschluss an Adorno verdeutlichen. Er verweist auf die Gefahr einer unmittelbaren und gewaltsamen Aneignung, die aus der radikalen Kritik des freien Tauschs von Gleich zu Gleich gefolgt werden könnte. Wie aus dem nachfolgenden Zitat hervorgeht, bleibt die misslungene Verwirklichung des Ideals und ihre geschichtsphilosophische Aufarbeitung auch dort erkenntnisleitend, wo Adorno offenbar Schwierigkeiten hat, die von ihm angeführte Vorstellung einer Ungleichheit in der Gleichheit präziser zu fassen:

Das Tauschprinzip, die Reduktion menschlicher Arbeit auf den abstrakten Allgemeinbegriff der durchschnittlichen Arbeitszeit, ist urverwandt mit dem Identifikationsprinzip. Am Tausch hat es sein gesellschaftliches Modell, und er wäre nicht ohne es; durch ihn werden nichtidentische Einzelwesen und Leistungen kommensurabel, identisch. Die Ausbreitung des Prinzips verhält die ganze Welt zum Identischen, zur Totalität. Würde indessen das Prinzip abstrakt negiert; würde als Ideal verkündet, es solle, zur höheren Ehre des irreduzibel Qualitativen, nicht mehr nach gleich und gleich zugehen, so schüfe das Ausreden für den Rückfall ins alte Unrecht. Denn der Äquivalententausch bestand von alters her gerade darin, daß in seinem Namen Ungleiches getauscht, der Mehrwert der Arbeit appropriiert wurde. Annullierte man simpel die Maßkategorie der Vergleichbarkeit, so träten anstelle der Rationalität, die ideologisch zwar, doch auch als Versprechen dem Tauschprinzip innewohnt, unmittelbare Aneignung, Gewalt, heutzutage: nacktes Privileg von Monopolen und Cliques. Kritik am Tauschprinzip als dem identifizierenden des Denkens will, daß das Ideal freien Tauschs, bis heute bloß Vorwand, verwirklicht werde. Das allein transzendierte den Tausch. Hat ihn die kritische Theorie als den von Gleichem und doch Ungleichem enthüllt, so zielt die Kritik der Ungleichheit in der Gleichheit auch auf Gleichheit, bei aller Skepsis gegen die Rancune im bürgerlichen Egalitätsideal, das nichts qualitativ Verschiedenes toleriert.¹⁵⁶

Die Kritik am Tauschprinzip, die sich auf die kritische Zurückweisung der Vorstellung eines symmetrischen Dialogs übertragen lässt, und auf die Verwirklichung des Ideals freien Tauschs abzielt, setzt – das hat auch Nägele hervorgehoben – ein Verständnis der Sprache voraus, welches über die auf die marxistische Tradition gestützte Überlegung hinausgehen könne, der zufolge eine Repräsentation des Unsagbaren stets Mystifikation

156 Adorno: *Negative Dialektik*, 149f.

sei. Die Idee, dass ein Subjekt in voller Kontrolle über das von ihm Ausgesagte einem Anderen gegenüber treten könne, sei bei Adorno von einer Dialektik des Sagbaren und des Unsagbaren unterbunden, die auf ein »beyond language« verweise, das ihr nicht äußerlich ist, sondern sie in ihrem öffnenden Charakter ausweist.¹⁵⁷ Sprache, die vor dem Hintergrund eines verabsolutierten Egalitätsideals nicht zur Geltung kommen könne, beruht auf dem Bezug auf ein Unverfügbares. Ein solches Unverfügbares, das sich nicht anders denn als Geheimnis oder Mysterium in den Tauschhandel einbeziehen lässt und seinen Gesetzen damit entzogen bleibt, muss im Hinblick auf eine nicht-mechanistische Funktionsweise des Dialogs zur Kenntnis genommen werden.

Der vorerst lediglich angerissenen Überlegung eines der Sprache inhärenten Anderen als Dialog wird im zweiten Kapitel der vorliegenden Studie weiter nachgegangen. Zuvor soll das »beyond« hinsichtlich der Frage eines Anderen diskutiert werden, das, der oder die sich der Verfügbarkeit für und der Vergleichbarkeit mit einem Selbst verwehrt. Dabei wird deutlich, dass die Idee eines *anderen* Dialogs die Infragestellung tradierter philosophischer Kategorien wie etwa einer sprachlichen, epistemologischen und einer Subjekt-Stabilität einerseits und ethische sowie politische Fragestellungen andererseits nicht als voneinander getrennte Problemlagen behandeln kann.

1.4 Ein anderer Dialog nach Emmanuel Levinas

Hamachers »Reparationen«¹⁵⁸, als Vortrag 1984 vor dem deutsch-französischen Kolloquium des Collège International de Philosophie in Paris gehalten, bietet einen guten Ausgangspunkt für das Nachdenken über einen *anderen* Dialog, auch wenn sein Text nicht ausdrücklich vom Dialog handelt. Hamacher stellt darin die These auf, dass der größte Teil der Philosophie in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg einen spezifisch historischen Anspruch an das Denken nicht nur nicht aufgegriffen, sondern die Notwendigkeit einer gesteigerten Aufmerksamkeit für die Widersprüchlichkeit der Philosophie und die Infragestellung der tradierten Vorstellungen nach der Shoah regelrecht verweigert habe. Auch wenn Hamacher damit eine streitbare und teils polemisch argumentierte These ins Feld führt, lässt sich an seinen Überlegungen ein diagnostischer Ausgangspunkt für die Beschreibung eines blinden Flecks in der Theoriebildung des Dialogs formulieren. Denn die von ihm beschriebene philosophiegeschichtliche Restauration, welche sich auch auf angrenzende Disziplinen ausgewirkt hat, lässt sich besonders für diejenigen theoretischen Entwürfe konstatieren – so die im Folgenden zunächst vertretene Überlegung –, welche den Dialog in Deutschland in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg theoretisiert haben. Umgekehrt hat der restaurative Horizont der Verständigung darüber, was dialogisch sei, in den theoretischen Ansätzen von

157 Vgl. Nägele: »The Scene of the Other«, 73.

158 Hamacher, Werner: »Reparationen«, 11–25, in: Balke, Friedrich/Siegert, Bernhard/Vogl, Joseph (Hg.): *Archiv für Mediengeschichte. Mediengeschichte nach Kittler*, München: Fink 2013.

etwa Derrida oder auch Hamacher für eine Skepsis gegenüber dem Begriff des Dialogs gesorgt.¹⁵⁹

Der zuvor diskutierte Adorno dagegen ist kein Denker des Dialogs, zumindest nicht in der Hinsicht, als dass er sich von einer ihm zugrunde gelegten Vorstellung von Streit um Geltung verabschieden könnte. Ein Dialog wird Adorno zufolge verloren oder gewonnen. In seiner Korrespondenz mit Celan dominiert der Dialog »gegenseitiger Überbietungen« jene Erfahrung, die Celan vielleicht gesucht haben mag, »in der das Gespräch nicht das von Kontrahenten, sondern von sich freisetzenden und einander ihre Andersheit zugestehenden Einzelnen ist.«¹⁶⁰ Dementgegen, so wird nachfolgend erörtert, ist die Negativität der philosophischen Begriffe in Bezug auf das dialogische Geschehen in die Frage nach Alterität umzuformulieren. Deswegen ist die besonders in Frankreich weiterverfolgte »Heterologie« für die vorliegende Studie von Interesse.¹⁶¹ Die Auseinandersetzung mit dem Anderen, so Hamacher, sei in den Arbeiten Georges Batailles, Maurice Blanchots und Emmanuel Levinas' als »Insistenz des Fragens nach der Möglichkeit des Denkens«¹⁶² besonders stark ausgeprägt. Im Folgenden knüpft die Untersuchung eines *anderen* Dialogs besonders an das Denken Levinas' an, weil der Dialog bei ihm ein zwar selten wahrgenommener, aber programmatischer Kristallisationspunkt ist.

159 In einem Aufsatz zu einer von John Milton 1643 vorgelegten Schrift zum Recht auf Scheidung, mit der »the apt and cheerfull conversation of man with woman« als sprachliche Grundlegung sowohl für die Ehe als auch für ihre Auflösung beschrieben ist, spricht Hamacher von einer Sprache ohne Komplementarität, die aus »allen dualen, linearen, logischen und genealogischen Verbindungen herausreißt«. Den Dialog als regulierte, rationale Kommunikation interpretierend, setzt er ihm dem Riss in der Sprache entgegen: »Es ist eine Sprache nicht der dialogischen Arbeitsrationalität, sondern der paidialogischen Feier, die das ausmacht, was er [Milton] *the apt and cheerfull conversation of man and woman* nennt.« (Hamacher, Werner: »Recht auf Scheidung vom Recht (Milton)«, 161–193, in: *Sprachgerechtigkeit*, Frankfurt a.M.: Fischer 2018, 172) Derrida schreibt – in seiner Auseinandersetzung und im Gespräch mit Gadamer –, dass der Dialog seinem Sprachgebrauch fremd bleibe (vgl. Derrida, Jacques: »Der ununterbrochene Dialog. Zwischen zwei Unendlichkeiten, das Gedicht«, übers. v. Martin Gessmann, Christine Ott, Felix Wiesler, 7–50, in: Ders.; Gadamer, Hans-Georg: *Der ununterbrochene Dialog*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004, 8). An anderer Stelle und bezogen auf Emmanuel Levinas jedoch taucht der Dialog im Zusammenhang mit dem Weg zur:m Anderen und einem Verständnis von Sprache als *für* Andere auf (vgl. »Gewalt und Metaphysik«, 150). Das Denken im Bereich des Ursprungs der Sprache, so heißt es später, schneide als Dialog und Differenz sowie als Widerspruch und Unmöglichkeit, das Verhältnis zum Anderen in Gesetz der Logik zu übersetzen, der Kohärenz des Logos den Atem ab (vgl. ebd., 194).

160 Hamacher, Werner: »Versäumnisse. Zwischen Theodor W. Adorno und Paul Celan«, 57–91, in: *Keinmaleins. Texte zu Celan*, Frankfurt a.M.: Klostermann 2019, 64. Vgl. zur dialogischen Dichtung und dem Versäumnis bei Celan in der vorliegenden Studie das Kapitel 2.1.

161 Dustat bezeichnet die »Heterologie« als Denken einer unmöglichen Gemeinschaft und einer Ethik der Trennung und hebt dabei Levinas und Blanchot, den späten Jean-François Lyotard und mit Abstrichen Derrida und Nancy hervor (vgl. Dastur: »Das Denken des Anderen«, 49). Trotz der Problematik einer solchen Aufzählung – neben dem von ihr nicht erwähnten Bataille, auf den der Begriff, wie zuvor erwähnt, zurückgeht, ließen sich dieser Liste weitere Namen hinzufügen: Jean-Luc Marion, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Christophe Bailly, Michel Foucault usw. – ist ihrer These grundsätzlich zuzustimmen.

162 Hamacher: »Reparationen«, 16.

Diesseits des »Konsens-Prinzips der Vernunft«

Während die einflussreichsten philosophischen Impulse unmittelbar nach 1945 in Deutschland zwar auch aus bereits vorher getätigten Überlegungen gespeist gewesen seien, so Hamacher, ergaben sie sich dennoch aus der Erfahrung des Totalitarismus. Die philosophische Arbeit der Exilierten, zu denen insbesondere auch Adorno gehört, habe unter dem Zeichen des Traumas gestanden. Weil die Tradition der Philosophiegeschichte – nicht zuletzt wegen ihres Missbrauchs durch die Nationalsozialisten – auch Hamachers Diagnose zufolge als diskreditiert galt,¹⁶³ sei eine »Akzentuierung von Diskontinuitäten«, ein »intensiviertes Interesse an Desintegrationsphänomen der Gesellschaft«, eine »alarmierte Umsicht für Fragen der Verantwortung, des Anderen und der Veränderung« zu beobachten gewesen. Diese Verschiebungen äußerten die »Frage nicht nur nach einer *anderen* Philosophie, sondern auch *Anderem* als der Philosophie«. Eine Philosophie, die vor diesem Hintergrund und mit diesem historischen Gepäck das Durcharbeiten von Totalitäts- und Ursprungsphilosophie zu ihrer Aufgabe gemacht habe, sei von dem Bewusstsein geprägt gewesen, in ihrem eigenen Feld bereits politisch sein zu können.¹⁶⁴ Einen solchen Anspruch attestiert Hamacher neben den theoretischen Anstrengungen Adornos um Fragen der »Nicht-Identität« auch Heideggers Denken der »Differenz als Differenz«.¹⁶⁵

Nachdem das Denken mit seinem Ende als traditionelle Philosophie und insbesondere dem Ende der Ära der »substanziellen Subjektivität« – diese bezeichnet Hamacher als »in einem kolossalen gesellschaftlichen Wahn als mörderisch und selbstmörderisch«¹⁶⁶ – aufgrund der geschichtlichen Begebenheiten ernst gemacht habe, sei sie wieder zu sich zurückgekehrt. Was soeben noch als »Mauer, Sturz oder Ende wahrgenommen wurde«, sei plötzlich nicht mehr als solches betrachtet worden. Die Erkenntnis, dass Philosophie und das Denken überhaupt nach Auschwitz anders zu sein habe, so

163 Vgl. ebd., 15

164 Vgl. ebd., 16.

165 Vgl. ebd., 14.

166 Vgl. ebd., 16. Die mörderische und selbstmörderische Tendenz der substanziellen Subjektivität sei in Heideggers Rektoratsrede besonders ausgeprägt und stelle eine eklatante Kehrtwende zu den Überlegungen in *Sein und Zeit* dar. Das macht Hamacher anhand des in der Rektoratsrede mit der Arbeit entworfenen werk- und vollendungsorientierten Verständnisses des Daseins deutlich (vgl. Hamacher: »Arbeiten Durcharbeiten«, 168), welches die philosophische Tradition (vgl. ebd., 155), den Faschismus, den Stalinismus und die kapitalistischen Formationen (vgl. ebd., 182) in einer systematischen Kontinuität (vgl. ebd., 157) zusammenbringe. Als »auto-téchné« (ebd., 167) kenne es nicht nur keine Lücke, Leere oder Suspendierung und habe eine ins Werk gesetzte Gestalt zum Ziel (vgl. ebd., 170). Es diktiert auch die Vernichtung alles Inhomogenen, Unassimilierten und Formlosen. (vgl. ebd., 162). Weil diese Arbeit aber nichts als die Gestalt ihres eigenen Seins und nichts als das Selbst produziere, sei sie sowohl Vernichtung der Arbeit als auch Arbeit der Selbstvernichtung (vgl. ebd., 179). Wenn das Nachleben des Faschismus noch zum Faschismus gehöre (vgl. ebd., 157), müsse jede Arbeit gegen ihn am Begriff der Arbeit ansetzen. Mit dem in dieser Untersuchung anvisierten Begriff des Dialogs und dem mit ihm verkoppelten Interesse am Anderen ist auch eine Infragestellung der Verbindung von Dialog und Arbeit als auto-téchné vorgeschlagen, die Hamacher in dem zuvor zitierten Text zu Milton andeutet (»Recht auf Scheidung vom Recht (Milton)«, 172), wo von einer »dialogischen Arbeitsrationalität« die Rede ist.

lässt sich Hamachers Überlegung mit dem bereits Entwickelten verbinden, scheint ihre Gültigkeit mit dem einsetzenden Wirtschaftswunder und der Rückkehr Deutschlands auf den Markt der international zirkulierenden Waren und Ideen verloren zu haben. Statt um eine »Unversöhntheit« im Denken, so Hamacher, gehe es in der folgenden Zeit der »Integrationsförderer und Orientierungsstifter« um die erneute Entwicklung von Idealbildungen und Programmen, die in den 1960er- und 1970er-Jahren durch wachsende Wohlstandsaussichten sanktioniert worden seien,¹⁶⁷ und die sich so in einen sozialen und gesellschaftspolitischen Kontext einbetten lassen. Von »Reparationen« spricht Hamacher deswegen, nicht weil damit eine »Unterwerfung unter eine fremde theoretische Macht, in der Form einer Besatzungsphilosophie oder durch Konzessionen an eine externe Hegemonialkultur gezahlt würden«, sondern weil

aus denk- und verhaltensökonomischen Gründen, die eng mit der Geschichte der spekulativen Philosophie in Deutschland verbunden sein dürften, all diejenigen Probleme zwanghaft geächtet werden, die die semantischen und pragmatischen Normen und Regelsysteme des Philosophierens zu erschüttern und sie einer Bewegung zu öffnen drohen, die sich der Kontrolle des Bewusstseins und seiner gesellschaftlichen Setzungs- und Reproduktionsagenturen entziehen.¹⁶⁸

An die Stelle einer Auseinandersetzung mit der »Unversöhntheit« im Denken ist wieder ein Ganzes getreten. Die Möglichkeit einer Versöhnung im Feld des Denkens ruft das Versprechen einer Erlösung auf, für das Buber so scharfkritisiert worden war. Die höhere Aufgabe der Stiftung eines Zusammenhangs, so lässt sich mit Hamacher folgern, soll die Philosophie von der Inkriminierung entlasten, dass in dieser höheren Aufgabe ihre Beteiligung am Rückfall in die Barbarei anzusiedeln ist und dass jenes Auseinanderklaffen zwischen Barbarei und des »vom Hohen getönte[n] Wort[es]«¹⁶⁹ zu durchdenken wäre. Der »Weltsinn«,¹⁷⁰ wie Hamacher polemisch formuliert, besteht im Zitat in semantischen und pragmatischen – also auf universell gültige Sprachvorstellungen bezogenen – Regelsystemen des Philosophierens. Hamacher erkennt insbesondere in den Entwürfen einer sozialphilosophischen Theorie der Kommunikation, wie sie von Jürgen Habermas entwickelt wurde, einen restaurativen Gestus. Dieser mache das von Adorno beschriebene, rückläufige Element der Aufklärung nicht zum Ausgangspunkt der Reflexion, sondern entwinde es ihr mit den Stichworten des Irrationalen, der Sinnlosigkeit und der Vernunftwidrigkeit.¹⁷¹ Er falle dabei auch hinter die Erkenntnisse Freuds oder die radikale Infragestellung der abendländischen Philosophie bei Nietzsche zurück.¹⁷² Auch

167 Vgl. Hamacher: »Reparationen«, 17f.

168 Ebd., 24.

169 Adorno: *Negative Dialektik*, 360.

170 Hamacher: »Reparationen«, 23.

171 Vgl. ebd., 18f.

172 Hamacher spricht in seiner Beschreibung einer restaurativen Tendenz der Philosophie in der deutschen Nachkriegszeit davon, dass die Entwürfe aus dieser Zeit Theorien vor Adorno und Heidegger, Freud und Marx, Nietzsche und Kierkegaard seien (vgl. ebd., 22). Zumindest zu Freud und Nietzsche sei an dieser Stelle kurz Stellung bezogen: Die psychoanalytische Beschreibung eines dem Bewusstseinszugriff entzogenen Unbewussten und die damit einhergehenden Abgrunds-Effekte für das Ich, auch aber für die Sprache und die Darstellung, haben für das Verständnis des Dialogs

wenn Hamachers Bezugnahme auf Habermas teilweise über das Ziel hinausschießt: Er übt an dieser Stelle eine symptomatische Kritik, die verschiedene Adressaten und weiterreichende Konsequenzen hat.

Hamacher spricht von einer Ersetzung der »philosophischen Trauerarbeit« durch »Sozialanthropologie, Selbstbewußtseinstheorie, Kommunikationspragmatik, Hermeneutik der Verschmelzung und Philosophiegeschichte des Paradigmenwechsels«. ¹⁷³ Mithilfe eines der sozialen Kommunikation zugrunde gelegten, weniger freiheitlichen als vielmehr gesellschaftskontrollierenden »Konsens-Prinzips der Vernunft«, seien etwa die im vorangegangenen Abschnitt verhandelten Aspekte von Negativität und Heterogenität, die in einer Dialektik nicht aufgehen, von der Philosophie der Nachkriegszeit in Deutschland kassiert worden. ¹⁷⁴ Auch Nägele hat Adornos und Habermas' Entwürfe einer kritischen Theorie auf diese Weise gegenübergestellt. Er geht dabei näher auf das ein, was in Hamachers »Reparationen«-Text als »idiomatische Dimension« des Denkens beschrieben ist: Die Sprache des Denkens zeichnet sich durch eine ihr eigene Andersheit aus, welche die Unversöhntheit damit, auf welche Thesen sie gebracht wird, exponiert. Während bei Adorno, vor dem Hintergrund einer mit Auschwitz in das Denken hereingebrochenen Negativität, eine Dialektik des Sagbaren und des Unsagbaren als Teil seiner Reflexion von Sprache begriffen werden müsse, begrabe Habermas diese Problematik unter der Reduzierung der Sprache auf »transparente Kommunikation«, so Nägele. ¹⁷⁵

solch weitreichende Konsequenzen, dass eine Auseinandersetzung damit den Rahmen dieser Studie sprengen würde. Vorarbeiten zu einer solchen Betrachtungsweise hat etwa Judith Kasper in einer Untersuchung vorgelegt, welche die grundsätzliche Unübersetzbarkeit des Unbewussten in Sprache entfaltet (vgl. Kasper, Judith: *Sprachen des Vergessens. Proust, Perec und Barthes zwischen Verlust und Eingedenken*, München: Fink 2003, 195). Der unerinnerbare und unvergessliche Anspruch eines Anderen, das auf die Gegenwart eines Ich-Gedächtnisses prallt, sei die Voraussetzung für eine Sprache des Vergessens, die einzig eine der Erinnerung sein kann, oder wie Kasper in Bezug auf das literarische Verfahren (Michel Prousts, Georges Perecs und Roland Barthes') schreibt: »Sich schreibend dem Vergessen zu überlassen, bedeutet, sich mit der Bodenlosigkeit der Sprache zu konfrontieren, die Unmöglichkeit des Schreibens in das Schreiben selbst hineinzutragen. Vom Vergessen her läßt sich mithin eine Literaturerfahrung denken, die den Blick für das unauslotbare Risiko des Schreibens, insofern es sich auf die Grenzerfahrung des unvordenklich Anderen einläßt, als gleichermaßen existenzielle Aufgabe und Gefährdung eröffnet.« (Ebd., 301). Ein Ansatzpunkt im Hinblick auf das Denken Nietzsches ist ausgehend von dem eigentümlichen Gebrauch zu beschreiben, den er von dem Wort »hinterweltlerisch« macht. Ein dialogisches Denken wird in der Rätselszene mit den Seeleuten in *Also sprach Zarathustra* einem kritischen Ringen um Gewissheiten gegenübergestellt. Mit dem an der »Wahrheit« oder an einer hinter dem Schein liegenden Gewissheit desinteressierten Rätselsprechen und –raten beschreibt Nietzsche eine rückhaltlose Redlichkeit: Zarathustra ist fortlaufend im Dialog. In diesem Dialog ist weder das Selbst noch die:der Andere vorausgesetzt oder jemals erkannt. Im Verhältnis zueinander wird im Sprechen und Antworten – im Hören-Sagen – auf fortlaufend neue Weise ausgelotet, was von Belang ist (vgl. dazu: Weise, Marten: »Diesseits der Kritik. oder Szene auf unsicherem Grund (in Nietzsches *Also sprach Zarathustra*)«, 503–512, in: Ebert, Olivia/Holling, Eva/Müller-Schöll, Nikolaus/Schulte, Philipp/Siebert, Bernhard/Siegmund, Gerald (Hg.): *Theater als Kritik. Theorie, Geschichte und Praktiken der Ent-Unterwerfung*, Bielefeld: transcript 2018).

173 Hamacher: »Reparationen«, 17.

174 Vgl. ebd., 18.

175 Vgl. Nägele: »The Scene of the Other«, 72.

Die transparente Kommunikation taucht bei Hamacher wiederum im Zusammenhang einer »Synthesengeneigtheit«¹⁷⁶ auf, die er als das Mittel der Gewinnung einer einzigen und kohärenten Welt ansieht, die für alle bewohnbar sein soll, dabei jedoch auf einer spezifischen Vorstellung der Vernunft beruht:

Aber vom Anderen und von der Pluralität der Anderen war nicht die Rede – außer dann und nur dann, wenn es das Andere seiner selbst, wenn es ein Anderes, das selbst ein Selbst und somit ein solches Anderes war, an dem sich die Struktur der Selbstheit als universell bestätigen konnte. Kommunikation, das war die Kommutation alles dessen, was anders war oder auch nur sein könnte, in eine Gestalt des eigenen Ich. Einen zaghaften Schritt von dieser Bahn der Selbstvergewisserung wagte da und dort protestantisch inspiriert eine Philosophie des Anderen, die ihn zum ganz Anderen erhob und damit in ihm nur abermals das Prädikat des Selbst, es sei eben dies: ganz es selbst, bestätigt fand. So war noch zwischen einem domestizierten Kierkegaard und einem Hegel ohne die Unruhe des negativen der gemeinsame Nenner – und darauf schien alles anzukommen, auf das Gemeinsame und auf den Nenner – gefunden. Er heißt: Alteregoismus.¹⁷⁷

Die im Alteregoismus zugrunde gelegte Vernunftvorstellung ist eine des Wiedererkennens. Davon ausgehend lässt sich die Frage eines Anderen lediglich mit der Spiegelung und dem Wiedererkennen des Ich beantworten. Eine Pluralität von eigenem und Anderem aber muss dabei notwendig verkannt werden. Denn eine auf den Nenner der Einstimmigkeit zu bringende Subjektivität zielt auf eine Selbstvergewisserung und damit ein Konsensideal von Kommunikation, das sich als Vereinnahmungsgeste nicht zuletzt durch das Distinktionsmerkmal »rational-irrational« auszeichnet. Was dabei systematisch vernachlässigt wird, ist ein anderes Fragen und die Frage eines Anderen, das oder der oder die sich dem Zugriff einer Rationalität beanspruchenden Rede entzieht: Nicht nur eine andere *Philosophie*, sondern auch *anders als Philosophie* und damit jenseits der tradierten Kohärenzanforderungen philosophischer Reflexion.¹⁷⁸

Von Interesse sind diese Überlegungen, weil Hamachers überaus kritische Bestandsaufnahme speziell für solche theoretischen Ansätze geltend gemacht werden kann, die den Dialog in der einen oder anderen Weise aufgegriffen haben. Diese Bestandsaufnahme lässt sich einerseits in Bezug auf Jürgen Habermas' verständigungs- und geltungsorientierten Begriff des kommunikativen Handelns konstatieren.¹⁷⁹ In der *Theorie des kommunikativen Handelns* heißt es hinsichtlich der an einem rational-modernen Weltbild ausgerichteten Verständigungs- und Vergesellschaftungsprozesse:¹⁸⁰

Dieser Begriff kommunikativer Rationalität führt Konnotationen mit sich, die letztlich zurückgehen auf die zentrale Erfahrung der zwanglos einigenden, konsensstiftenden

176 Hamacher: »Reparationen«, 22.

177 Ebd., 19.

178 Vgl. ebd., 14.

179 Vgl. Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1. *Handlungsrationalität und Gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981, 385ff. Vgl. zur Kritik der Diskursethik im Rahmen einer Konsentstheorie der Wahrheit auch Wellmer: *Ethik und Dialog*, bes. 51–113.

180 Vgl. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, 100.

Kraft argumentativer Rede, in der verschiedene Teilnehmer ihre zunächst nur subjektiven Auffassungen überwinden und sich dank der Gemeinsamkeit vernünftig motivierter Überzeugungen gleichzeitig der Einheit der objektiven Welt und der Intersubjektivität ihres Lebenszusammenhangs vergewissern.¹⁸¹

Bei Hans-Georg Gadamer gibt es trotz der Zweifel an der Möglichkeit eines aufgrund des Wesens der Individualität wirklichen Einverständnisses »vom hermeneutischen Standpunkt aus kein Gespräch, das zu Ende ist, bevor wirkliches Einverständnis«¹⁸² hergestellt ist. Der hermeneutische Zirkel ist vom Standpunkt seiner Vollendung her entworfen. In *Wahrheit und Methode* buchstabiert Gadamer seine Hermeneutik insofern als Überwindung von Differenz und Entfaltung eines kontinuierlichen Bezugs aus, als dass »die im Verstehen geschehende Verschmelzung der Horizonte die eigentliche Leistung der Sprache ist.«¹⁸³ Die analytische Sprachphilosophie Kuno Lorenz' beschreibt eine »primär dialogische Situation«, die das »eigentümliche Vermögen der Menschen, sich über die Welt und sich selbst miteinander verständigen zu können«, umfasst und »in der die Verständlichkeit der Handlungen sich erweisen muß«.¹⁸⁴ Die dialogische Situation ist bei ihm das Gegenmittel zu einem »unendlichem Regreß«, weil damit »das Handeln und Reden wirklich hinreichend verlässlich« eingerichtet werden könne und dabei »die Möglichkeit einer neuen Redeweise eröffnet [...] [wird], die bei jedem ihrer Schritte von ihrer eigenen Durchsichtigkeit Rechenschaft ablegen kann«.¹⁸⁵

Was anhand dieser kurzen Darstellung deutlich wird, und den Dialog als Ungedachtes, als blinden Fleck beziehungsweise als Forschungsdesiderat umreißt, lässt sich wie folgt formulieren: Dass der Dialog als Form, Modell und Metapher für gewaltfreie Intersubjektivität, Transparentmachung der Sprache für den Menschen und das rationale Verständnis des Arguments sowie als Horizontverschmelzung begriffen wird, lässt sich als Symptom für den Wunsch nach Aufarbeitung und Wiedergutmachung begreifen. Theoretisch anvisiert wird diese Aufarbeitung mithilfe des Bezugs auf eine – solchen Entwürfen zufolge – vom Nationalsozialismus nur äußerlich beschädigte Geschichte der Philosophie. Das Denken, die Philosophie und die Versprechen der Tradition und insbesondere der Aufklärung in einem weiteren Sinne werden einerseits herangezogen, um die Trauerarbeit im theoretischen Feld gelingensorientiert auszurichten. Zugleich liefert das Gelingen im Nachhinein die Versicherung, dass die Tradition philosophischer Reflexion nicht grundsätzlich in Frage gestellt werden muss. Umgekehrt wird so auch wiederum ersichtlich, warum besonders in Deutschland nach den Überlegungen Bubers zum dialogischen Prinzip kaum wirklich Versuche unternommen worden sind, das Denken des Dialogs weiterzuentwickeln.¹⁸⁶ Ein Dialog-Denken, welches zur Kenntnis nimmt,

181 Ebd., 28.

182 Gadamer, Hans-Georg: *Ästhetik und Poetik 1. Gesammelte Werke Bd. VIII*. Tübingen: Mohr 1993, 359, zitiert nach Derrida: »Der ununterbrochene Dialog«, 24.

183 Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke Bd. 1*, Tübingen: Mohr 1993, 383.

184 Lorenz, Kuno: *Elemente der Sprachkritik. Eine Alternative zum Dogmatismus und Skeptizismus in der Analytischen Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970, 149/156.

185 Ebd., 151f./161.

186 Eine Ausnahme bildet Waldenfels' Studie *Das Zwischenreich des Dialogs*. Für den deutschsprachigen Raum ist zudem Hermann Levin Goldschmidt zu erwähnen. Er hat – gleichwohl mit einem

das ›nach der Shoah‹ das Denken grundsätzlich erschüttert wurde, ist dem restaurativen Gestus zum Opfer gefallen, oder wurde – bei den Kritikern der restaurativen Geste – von vornherein als Teil einer beschädigten Tradition verworfen.

Dementgegen besteht die im Rahmen dieser Untersuchung zum Dialog anvisierte Aufgabe in der Verknüpfung einer »anderen Philosophie« und einem »anderen als Philosophie« mit dem Denken des Anderen. Der Dialog kann sich nicht in einer Gegen- und Wechselseitigkeit abspielen, die in der Sprache als einem kommunikativen Instrument der Vernunft gewährleistet würde, oder die die Kluft zwischen Selbst und Anderem schlichtweg aufzuheben im Stande wäre. Entgegen einer Dialog-Vorstellung, die (auch) im Zeichen von Aufarbeitung, Versöhnung und Wiedergutmachung steht und von den erwähnten restaurativen Theorien auf die eine oder die andere Weise bearbeitet wird, muss ein Nachdenken über den Dialog, das den geschichtsphilosophischen Herausforderungen nicht ausweicht, die nachhaltige Infragestellung einer universell zu beanspruchenden Vernunftgrundlage der abendländischen Philosophie mitdenken. Ein solcher Zugriff auf den Dialog lässt sich mit dem Denken von Levinas entwickeln.

»La tautologie de l'ipséité est un égoïsme.«¹⁸⁷ Levinas stellt das auf dem Vernunftprinzip einer tautologischen Selbstheit aufbauende Verständnis eines symmetrischen Gegenübers von Gleich zu Gleich – der Alteregoismus – zugunsten eines Denkens in Frage, das nicht die Unmittelbarkeit der Begegnung verspricht, sondern Alterität als absolute Andersheit zu denken gibt. Derrida hält entsprechend fest: »Levinas sagt des öfteren: aus dem Andern ein Alter Ego zu machen, heißt seine absolute Andersheit zu neutralisieren.«¹⁸⁸ Weil Levinas – so lautet die Ausgangshypothese der folgenden Überlegungen – ein Denken ›nach der Shoah‹ ausbuchstabiert und die damit einhergehenden philosophischen Anforderungen der Zäsur ernst nimmt,¹⁸⁹ lässt sich mit seiner Hilfe der Dialog als das Verhältnis zum Anderen und die Reflexion auf den Dialog als andere Sprache und einem Anders-als-Sprache – das heißt, anders denn als Kommunikationsmittel einer substanziellen Subjektivität – begreifen.

affirmativeren Bezug auf den Begriff der Philosophie als bei Levinas – im Anschluss an Buber, Rosenzweig, Cohen, Feuerbach und Nietzsche eine Dialogik im Zeichen des Judentums konzipiert, in der das Verhältnis zum Anderen als uneingestandene Voraussetzung für einen verborgenen Grund des Menschseins begriffen ist (vgl. Goldschmidt, Hermann L.: »Philosophie als Dialogik«, 163–282, in: Ders.: *Philosophie als Dialogik. Frühe Schriften. Werke 1*, hg. v. Goetschel, Willi, Wien: Passagen 1993). Zur Einführung in das Denken Goldschmidts vgl. Goetschel, Willi: »Nachwort«, 283–290, in: Goldschmidt: *Philosophie als Dialogik*. Asaf Angermann hat die Dialogik Goldschmidts als Brücke zwischen der jüdisch-dialogischen Theologie und der kritischen Theorie der Frankfurter Schule beschrieben (vgl. Angermann, Asaf: »Dialogische Theologie und negative Dialektik. Buber, Adorno und Goldschmidts Dialogik.« Vortrag beim Lichtenberg-Kolleg der Universität Göttingen 20.–21. April 2012: Alterität und Differenz im Denken Hermann Levin Goldschmidts 2012, <https://dialogik.org/wp/wp-content/uploads/2012/02/Asaf-Angermann-Buber-Adorno-und-Goldschmidts-Dialogik.pdf>, zuletzt abgerufen am 12.07.2023).

187 Levinas, Levinas: »La Trace de L'Autre«, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 3/25 (1963), 605–623, 605.

188 Derrida: »Gewalt und Metaphysik«, 187.

189 Derrida spricht von einer nach Levinas zu durchdenkenden innerweltlichen Transzendenz, weil das Unmögliche, dem sich das Denken bei ihm zuwende, bereits stattgefunden habe (vgl. ebd., 122).

Ausbruch in den Dialog einer ursprünglichen Sozialität

A la réciprocité du Je-Tu, nous réserverions
notre principale critique.¹⁹⁰

Der Bezug zum Anderen ist bei Levinas nicht ausgehend vom Alteregoismus, dem damit einhergehenden Konsens-Prinzip der Vernunft, dem Wiedererkennen und der Selbstvergewisserung begriffen, sondern durch eine absolute Andersheit herausgefordert. Neben den Ansätzen Husserls und Heideggers¹⁹¹ ist für Levinas die bubersche Dialog-Philosophie zwar ein wichtiger Bezugspunkt, er ist von der Philosophie des dialogischen Prinzips durch Auschwitz jedoch epochal getrennt und zielt auf die Offenlegung und Kritik der philosophischen Voraussetzungen des Totalitarismus.¹⁹² Auch wenn man Levinas als einen Denker der »Dialektik der Aufklärung« bezeichnen könnte und trotz vergleichbarer Voraussetzungen,¹⁹³ die sich mit Nägeles Beschreibung eines Interesses an der »Scene of the Other« fassen lassen: Gegenüber der bei Adorno hervorgehobenen »Aktivierung der Negativität« und des nicht-identischen Vorrangs des Objekts im Hinblick auf ein begriffliches Denken, ruft Levinas für den »Ausbruch«¹⁹⁴ aus dem Seins-, Einheits- und Totalitätsdenken der griechisch-abendländischen Tradition einen Anderen, ein anderes Sein sowie ein Anders-als-Sein auf – ein Drittes, das in der Dichotomie von Sein und Nichtsein ausgeschlossen ist.¹⁹⁵ Der Andere verweist auf eine Andersheit des Seins,

190 Levinas: »Martin Buber et la Théorie de la Connaissance«, 46.

191 Eine kritische Einführung in das Denken Levinas' und seine Auseinandersetzung mit Husserl und Heidegger hat Jacques Derrida mit seinem Aufsatz »Gewalt und Metaphysik« vorgelegt. Die Auseinandersetzung mit der griechischen Tradition als Ursprung der Philosophie, wie sie noch bei Husserl und Heidegger wegweisend ist, führe Levinas zu einem anderen Anfang, der sich nicht mit den traditionellen Begrifflichkeiten der philosophischen Rede einfangen lasse: den Übergang zum Anderen, der mit dem Hebräismus gedacht werden könne (vgl. ebd., 127f.). Vgl. zum Verhältnis Levinas' zu Husserl und Heidegger auch Amthor, David: »Angemessenheit und Anmaßung der Philosophie. Levinas' frühe Auseinandersetzung mit Husserl und Heidegger«, in: *Phänomenologische Forschungen* 12 (2012), 87–126.

192 Vgl. dazu Weber, Elisabeth: *Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Lévinas' »Autrement qu'être ou au-delà de l'essence«*, Wien: Passagen 1990, 27; Strasser, Stephan: »Buber und Levinas. Philosophische Besinnung auf einen Gegensatz«, in: *Revue Internationale de Philosophie*, 126/4 (1978), 512–525, 516.

193 Thomas Bedorf zufolge sind sich Levinas und Adorno in »der Auffassung der Gründe für und der Bedeutung von »Auschwitz« [...] weitgehend einig: »Die Tradition denkt das Andere als Darstellbares, indem sie es – sein Eigenrecht einbüßend – in eine gleichwertige Relation oder eine höherstufige Identität hineinzieht.« (Bedorf, Thomas: »Das Andere als Versprechen und Anspruch. Annäherungen an Adorno und Levinas«, 163–174, in: Ders./Bertram, Georg W./Gaillard, Nicolas/Skrandies, Timo (Hg.): *Undarstellbares im Dialog. Facetten einer deutsch-französischen Auseinandersetzung*, Amsterdam: Rodopi 1997, 164). Weder für Adorno noch für Levinas sei Auschwitz ein äußerlicher Einbruch der Barbarei in die Kultur des Abendlandes (vgl. ebd., 167). Und weiter: »Wie Levinas sieht Adorno im identifizierenden Denken, das Differenzen und Ansprüche vernachlässigt, in extremis die Bedingung der Möglichkeit für die Vernichtung.« (Ebd., 170).

194 Vgl. Dastur: »Das Denken des Anderen«, 43. Sie spricht von einer Wiederaufnahme der Kritik Rosenzweigs an der abendländischen Philosophie durch Levinas. Wie bereits mit Derrida angedeutet, eröffnet der bei Levinas beschriebene Andere und der Judaismus ein Denken, das von einer Entmotivierung und Besitzaufgabe träumen lasse (vgl. Derrida: »Gewalt und Metaphysik«, 126).

195 Vgl. Levinas, Emmanuel: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris: Hachette 2004 [1974]. Die dort angeführten Aspekte der Leiblichkeit spielen in den Texten rund um den Dialog eine unterge-

welche das tradierte Denken des Seins nicht aufzufassen vermag. Zwar lasse sich Levinas von einer messianischen Eschatologie leiten, sein Denken sei jedoch nicht als Theologie, Dogmatik, Religion oder Moral entwickelt, so Derrida. Es sei als Rückgriff auf die Erfahrung selbst zu verstehen: Die Erfahrung von Übergang und Ausgang zum Anderen¹⁹⁶ ist für Levinas eine Auseinandersetzung mit dem *l'au-delà*, der nach dem Tod Gottes in ihrer egologisch-vernünftigen Struktur erkannten philosophischen Tradition.¹⁹⁷

Levinas ist darum bemüht, die Negativität im Verhältnis zum Anderen auszuschließen.¹⁹⁸ Allerdings ist die Ausrichtung des Denkens gegenüber einem Anderen als Affirmation nicht ausreichend präzise beschrieben, weil damit ausgeklammert wird, dass der Entzug des Anderen nicht zu beheben ist und eine Versöhnung nicht schlichtweg in Aussicht gestellt werden kann. Wie etwa im Hinblick auf den Appell eines Anderen und die Verantwortung gegenüber einem existenziell zu späten Subjekt festgehalten werden kann,¹⁹⁹ bleibt die Affirmation des Anderen von einer Negativität im Bezug gekennzeichnet. Deutlich wird dies in Bezug auf die Alterität und den Dialog, welche – anders als die Begegnung zwischen Ich und Du bei Buber, jedoch sehr wohl auf die bei ihm beschriebene »ursprüngliche Sozialität« aufbauend – von einer nicht zu behebbenden Ungleichheit durchdrungen sind:

Hier ging es darum, ahnen zu lassen, daß der Dialog im Gegensatz zum Wissen und im Gegensatz zu gewissen Ausführungen von Philosophen des Dialogs, ein Denken des Ungleichen ist, ein Denken, das über das Gegebene hinausdenkt; die Modalität zu zeigen, wie im Dialog oder besser in der Ethik des Dialogs – in meiner Diakonie angesichts des anderen – ich mehr denke, als ich begreifen kann, die Modalität, wie das Unbegreifliche Sinn bekommt; oder wie man es noch ausdrücken kann: die Modalität, wie ich mehr denke, als ich denke.²⁰⁰

Dieses Zitat verdeutlicht: Levinas behandelt den Dialog programmatisch, auch wenn er in seinen prominenteren Texten häufig implizit und eher verhalten besprochen wird. Als das »Denken des Ungleichen« ist der Dialog für Levinas eine Infragestellung der vom »ich

ordnete Rolle. Vgl. zur Leiblichkeit in Levinas' Denken »nach der Shoah« auch die Studie von Weber: *Verfolgung und Trauma*.

196 Vgl. Derrida: »Gewalt und Metaphysik«, 128.

197 Wie Strasser (vgl. »Buber und Levinas«, 520f.) hervorgehoben hat, ist bei Levinas Gott radikal transzendent. Während er bei Buber noch geschaut werden könne, könne Levinas zufolge von dem Gedanken Nietzsches, dass Gott gestorben sei, niemand unbetroffen bleiben. Bedorf hält darüber hinaus fest, dass die Voraussetzung eines göttlichen Anderen für das Verständnis des bei Levinas thematisierten sozialen Anderen und dessen Transzendenz nicht zwingend sei (vgl. Bedorf, Thomas: *Andere. Eine Einführung in die Sozialphilosophie*, Bielefeld: transcript 2014, 169). Derrida (»Gewalt und Metaphysik«, 122) diskutiert mit Blick auf Levinas eine »innerweltliche Transzendenz«, auf die im weiteren Verlauf dieses Kapitels noch zurückgekommen wird.

198 Vgl. Levinas: *Totalité et Infini*, 30ff. Auf die Problematik, dass der unendlich Andere nur vermöge einer Negativität und Unbestimmtheit Anderer sein kann, hat Derrida (vgl. »Gewalt und Metaphysik«, 174) hingewiesen.

199 Vgl. zur Zeitlichkeit des Anderen als »Nicht-Koinzidenz«, »Inadäquation« und »Dia-Chronie« den Aufsatz von Dastur: »Das Denken des Anderen«, 43. Vgl. auch Levinas: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 26.

200 Levinas: »Dialog«, 83.

denke« ausgehenden philosophischen Tradition. Das lässt sich anhand dieses kürzeren Textes mit dem Titel »Dialog« sowie den von Levinas zu Buber vorgelegten Publikationen zeigen, die zentrale Ansätze seines Denkens in verknappter Form verhandeln, und die auf viele der bereits verdeutlichten Problemstellungen für den Dialog eingehen.

Levinas beschreibt in der Geschichte der Philosophie und ihrem Selbstverständnis in Bezug auf ihre grundlegendste Operation – das Denken – einen Widerspruch, der auf dem Vorrang einer verabsolutierten Vernunft und dem Anspruch einer Einheit des Ich beruht: »Auf das Sein bezogen, ist das Denken außerhalb seiner selbst, bleibt aber auf wunderbare Weise in sich selbst und kehrt zu sich selbst zurück.«²⁰¹ Die Andersheit als Bezugspunkt des Denkens – also das, was außerhalb und getrennt von ihm vorliegt – wird dabei ihrer Exteriorität enthoben und in die Immanenz des Selbst zurückgeführt. Der Skandal besteht für Levinas darin, dass das Denken als Erfahrung, Wissen und Lernen gleichermaßen »das Eigene und das Andere«²⁰² ist. Das Denken und der Gegenstand, dessen es sich ermächtigt, werden in ein und derselben Immanenz zusammengeführt. Der Denkvorgang beziehe sich auf etwas, das nicht er selbst ist, leitet aber genau aus diesem, nun auf es rückgebundenen Anderen, sein Selbstsein ab.²⁰³ Besonders deutlich wird dieser Vorgang der Selbstvergewisserung Levinas zufolge anhand des cartesianischen *cogito*, das die Erkenntnis des Selbstseins als den Gedanken einer Notwendigkeit des eigenen Seins beziehungsweise der Unmöglichkeit des eigenen Nichtseins vollzieht.²⁰⁴ Bei Hegel sei die Tätigkeit des Denkens, so Levinas, durch eine Vereinnahmung jeder Andersheit gekennzeichnet und diese Vereinnahmung ihrerseits das charakteristische Merkmal der Rationalität des Denkens als Wissen. Weil die begriffliche Synthese stärker als die Unvereinbarkeit des Anderen mit ihr sei, werde sie sogar als Beweis für die Einheit des Subjekts aufgefasst.²⁰⁵ Das aus diesem Vorgang resultierende Identitätsprinzip ist Resultat einer doppelten Aufhebung.²⁰⁶ Ein darin angelegter Überein-

201 Ebd., 66.

202 Ebd.

203 Diese Gedankenfigur wird ausführlich diskutiert und in ein Verhältnis mit Celans Dichtung gesetzt in Hamacher, Werner: »Die Sekunde der Inversion. Bewegungen einer Figur durch Celans Gedichte«, 81–126, in: Hamacher, Werner/Menninghaus, Winfried (Hg.): *Paul Celan*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988. Vgl. dazu im vorliegenden Band, 110f.

204 Vgl. Descartes, René: *Discours de la méthode. Texte et commentaire*, hg. v. Gilson, Etienne, Paris: Librairie Philosophique Vrin 1987, 32.

205 Vgl. Levinas: »Dialog«, 66f. Levinas deutet den hegelschen Begriff der Begierde, als Bewegung der Aufhebung eines Anderen, das sich dem Selbst als selbstständiges Leben darstellt (Hegel: *PhdG*, 143), vollkommen um. Seine »metaphysische Begierde« (»*désir métaphysique*«, Levinas: *Totalité et Infini*, 21ff.) ist Begierde eines absolut Anderen, dessen Alterität der Idee zwar äußerlich bleibt, aber einen Sinn hat (vgl. ebd., 23). Wie Derrida (»Gewalt und Metaphysik«, 143) formuliert, sei diese Begierde so anti-hegelisch wie nur möglich: »Die Begierde ist für Levinas im Gegenteil Achtung und Erkennen des Anderen als solchen, ethisch-metaphysischer Moment, dessen Übersteigung das Bewußtsein sich verbieten muß. Die betreffende Geste des Überstiegs und der Assimilation wären dagegen nach Hegel eine wesentliche Notwendigkeit.« Interessanterweise macht Levinas (vgl. »Dialog«, 72) in seinen Kommentaren zu Hegel aber auch darauf aufmerksam, dass die Sprache unmöglich im Bereich eines reinen *cogito* verbleiben kann und verweist damit darauf, was in der vorliegenden Studie im Hegel-Kapitel untersucht wird.

206 Vgl. Hegel: *PhdG*, 577.

stimmungsgedanke zwischen Subjekt und Objekt – der possessive Charakter des Denkens – sei auch noch bei Husserl zu beobachten, der die Philosophie zwar kritisch als Egologie beschreibe, sich jedoch von der Interpretation des Ich als repräsentativem Bewusstsein nicht verabschiede.²⁰⁷ Weil der Geist als die Ordnung der Dinge und die Dinge als geordneter Geist begriffen sind, spricht Levinas, mit Blick auf die Intentionalität²⁰⁸ und die Korrelation zwischen Denken und Welt, von einer »Bewusstseinssteleologie«.²⁰⁹ Husserls Theorie der »Intersubjektivität« muss den Dialog stets auf das Erlebnis als Erfahrung zurückführen.²¹⁰ Bei Heidegger folgt aus einer grundsätzlichen Einsamkeit ein defizienter Modus des Mitseins. Beide Ansätze werden der von Levinas anvisierten radikalen Alterität nicht gerecht, wobei er besonders in Bezug auf Heidegger der Position Hannah Arendts sehr nahe kommt.²¹¹ Während es überzeugend scheint, dass das heideggersche Projekt einer Destruktion der abendländischen Metaphysik in jenem Zusammenhang steht, der bei Hamacher mit einer »Akzentuierung von Diskontinuitäten« charakterisiert wird, sind durchaus Zweifel angebracht, ob seine Philosophie eine »alarmierte Umsicht für Fragen der Verantwortung, des Anderen und der Veränderung«²¹² aufweist. Auch wenn bei ihm Aspekte der für Levinas wichtigen »Fürsorge« verhandelt werden, fasst Levinas Heideggers Ontologie als eine Subsumtion des Verhältnisses zum Anderen unter das Verhältnis zum Sein.²¹³

Das mit der Vernunft gesetzte Selbst kann in einen Dialog treten, dieser bleibt jedoch dem Regime des Bewusstseins, des Wissens, der Vernunft unter- oder vielmehr nachgeordnet. Es vollziehe ein Denken der Identität und Totalität, das ohne wirkliches Außen bleibe.²¹⁴ Derrida spricht von einer »falschen (endlichen) Heterologie«.²¹⁵ Das gilt laut Levinas schon für Platons »stillen Dialog der Seele mit sich selbst«, in dem der Geist im Denkvollzug, trotz der dialektischen Bewegung, die ihn sich selbst gegenübertreten lässt, einer und einzig bleibe.²¹⁶ Aufgrund der Verabsolutierung der Vernunft ändere sich auch mit einer Vielzahl denkender Menschen nicht grundlegend etwas. Ein Kampf um

207 Vgl. Levinas: »Martin Buber et la Théorie de la Connaissance«, 30.

208 Vgl. Levinas: »La Trace de L'Autre«, 606.

209 Levinas: »Dialog«, 67f.

210 Vgl. ebd., 71.

211 Vgl. ebd., 75. Vgl. zu Arendts Auseinandersetzung mit dem heideggerschen Mitsein in der vorliegenden Studie, 164ff.

212 vgl. Hamacher: »Reparationen«, 16.

213 vgl. Levinas: *Totalité et Infini*, 38. Diese Lesart kritisiert Derrida (vgl. »Gewalt und Metaphysik«, 139), demzufolge eine Andersheit des Seins bereits bei Heidegger angelegt sei, auch wenn er Levinas darin zustimmt, dass das Mitsein bei ihm eine abgeleitete Form des ursprünglichen Verhältnisses zum Anderen ist: »Wenn Seinsverständnis sein-lassen-können heißt [...], dann betrifft das Verstehen des Seins immer die Andersheit des Anders in seiner ganzen Originalität: man kann nur das sein lassen, was man nicht selbst ist. Wenn das Sein immer sein gelassen werden muß und wenn Denken sein lassen heißt, dann ist das Sein wirklich das Andere des Denkens.« (Ebd., 213).

214 Vgl. Bedorf: »Das Andere als Versprechen und Anspruch«, 170.

215 Derrida: »Gewalt und Metaphysik«, 144.

216 Vgl. Levinas: »Dialog«, 69. Die Formulierung des Dialogs der Seele mit sich selbst (*»psyches pros auten dialogos«*, Platon: »Sophistes«, 253–336, in: Ders.: *Sämtliche Werke Bd. 3. Kratylos, Parmenides, Theaitetos, Sophistes, Politikos, Philebos, Briefe*, hg. v. Wolf, Ursula, Reinbek: Rowohlt 2007, 263e) ist alles andere als unmissverständlich. Dass diese Formulierung selbst nicht von Sokrates ausgesprochen wird, sondern von einem Fremden (*Xenos*), und dass sie aus den schriftlichen Aufzeichnungen von

Geltung ist in diesem, dem Selbst gegenüber sekundären Dialog, indessen keine notwendige Konsequenz: »Die Sprache besteht dann darin, daß jeder der Gesprächspartner in das Denken des anderen eintritt, mit ihm in der *Vernunft* übereinstimmt, sich in ihr verinnerlicht.«²¹⁷ Es gibt für Levinas aber auch einen am Interesse des Seins orientierten Dialog, den er als Dramatisierung feindselig gegenüberstehender Egoismen beschreibt und der damit nah bei dem ist, was Szondi als Grundlage des Dramas der Neuzeit fasst.²¹⁸

L'intéressement de l'être se dramatise dans les égoïsmes en lutte les uns avec les autres, tous contre tous, dans la multiplicité d'égoïsmes allergiques qui sont en guerre les uns avec les autres et, ainsi, ensemble. La guerre est la geste ou le drame de l'intéressement de l'essence.²¹⁹

In jedem Fall verdeutlicht Levinas' Kritik des Dialogs der Vernunft, dass es ihm um etwas geht, das mit der Unterscheidung zwischen doktrinalem und dialogischem Philosophieren nicht hinlänglich beschrieben ist.²²⁰

Entgegen einem sekundären »Dialog der Immanenz«,²²¹ unter den auch die von Hamacher und Nägele bei Habermas kritisierte Vorstellung einer kommunikativen Vernunft subsumiert werden kann, ist bei Levinas von einer »ursprünglichen Sozialität« die Rede. Für oder gegen diese kann es keine Entscheidung geben; sie geht dem Bezug auf Anderes als anfänglich andere Disposition voraus. Statt eines dramatischen Kampfs von Egoismen ist bei Levinas von einer prädromatischen Dramatisierung, einem Drama der Existenz vor dem Licht (der Erkenntnis) die Rede.²²² »Man müsste einen Dialog finden, um in den Dialog einzuführen.«²²³ Dessen Beschreibung führt er auf die Dialog-Philosophien zurück, von deren Protagonisten neben Franz Rosenzweig und dem französischen Existenzialisten Gabriel Marcel für ihn Buber von zentraler Bedeutung ist.²²⁴ Letzterer gilt für Levinas als Entdecker des Zerspringens des *cogito* in den ihm gegenüberstehenden Grundworten Ich-Du und Ich-Es.²²⁵ Bei Buber sei das Ich nicht mehr ei-

Eukleides vorgetragen wird, ist im Platon-Kapitel der vorliegenden Untersuchung Ausgangspunkt einer Lektüre des Dialogs im Spannungsfeld von Mündlichkeit und Schriftlichkeit.

217 Levinas: »Dialog«, 69.

218 Vgl. Szondi: *Theorie des modernen Dramas*, 14–19.

219 Levinas: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 15.

220 Vgl. Schnädelbach, Herbert: »Zum Verhältnis von Diskurswandel und Paradigmenwechsel in der Geschichte der Philosophie«, 387–398, in: Ders.: *Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen* 2, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992. Dass doktrinales Philosophieren ohne einen vorgängigen Dialog gar nicht denkbar ist, hält auch er fest: »Sicher ist Autonomie, die gänzlich in ein *solum ipse* [...] eingeschlossen bleibt, etwas Scheinhaftes.« (Ebd., 391).

221 Levinas: »Dialog«, 68ff.

222 Vgl. Levinas, Emmanuel: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Librairie Philosophique Vrin 2001, 52, zitiert nach Amthor, 117.

223 Levinas: »Dialog«, 70.

224 Vgl. ebd., 73ff.. Vgl. außerdem Levinas, Emmanuel: »Martin Buber, Gabriel Marcel et la Philosophie«, 33–55, in: *Hors sujet*, Montpellier: Fata Morgana 1987; Levinas: »Franz Rosenzweig. Une pensée juive moderne«.

225 Vgl. Levinas: »À propos de Buber«, 57f.

ne Substanz, sondern eine Relation. Seine Überlegungen brechen das »sujet enfermé sur soi« und den »discours sur être« als »thématisation« auf. Buber suche nach den Vorstrukturen des Seins gegenüber denjenigen, die den objektivierenden, unterwerfenden Geist ausmachen – »bien avant Heidegger«.²²⁶ Sein fundamentaler – und, wie Levinas hervorhebt, kaum zu unterschätzender²²⁷ – Beitrag zur Theorie des Bewusstseins bestehe darin, die Erfahrung auf der Begegnung aufzubauen. Weil das Ich nicht das Du repräsentiere, sondern ihm begegnet, ist das sich in jeder Begegnung aufs Neue konstituierende »Zwischen« oder »L'entre-les-deux« ein ontologisches Ereignis: »un événement ontologique«.²²⁸ Levinas hebt am dialogischen Prinzip, wie es bei Buber vorgestellt wird, einen ontologischen Vorrang gegenüber dem sekundären Dialog vor, der im Kriegsdienst gegeneinander ausgerichteter Egoismen stehe, weil er auf das »intéressement« am Sein als Objekt zurückzuführen sei. Aber es gehe, so Levinas – und das ist entscheidend, weil das Denken des Dialogs damit radikalisiert wird – um divergierende Punkte, auch wenn er Buber nicht korrigieren wolle.²²⁹

Levinas kritisiert einerseits einen Spiritualismus der Freundschaft bei Buber, mit dem eine Teilhabe an der Totalität (»participation à la totalité«) gefasst ist²³⁰ und trägt damit Zweifel vor, ob Buber tatsächlich von der ontologischen Ordnung einer Einheit des Seins Abschied nimmt. Das Ich-Du bleibe trotz der Emphase auf einer Relationalität eine wahrhaftige Weise, das Sein anzutreffen.²³¹ Seine Kritik überschneidet sich mit der von Adorno, der das Verhältnis zwischen Ich und Du als Sprung in den Ort der Wahrheit beschreibt. Die zu Beginn des Abschnitts zitierte Passage macht deutlich, dass Levinas insbesondere die Vorstellung einer Reziprozität und Symmetrie des Dialogs kritisiert.²³² Er beschreibt eine »dissymétrie de l'espace intersubjectif«²³³ und sucht damit den Dialog auf eine ganz andere Weise zu denken:

A la réciprocité du Je-Tu, nous réserverions notre principale critique. Nous nous demandons si la relation avec l'altérité d'Autrui qui apparaît comme un dialogue, question et réponse, peut être décrite sans faire intervenir une paradoxale différence de niveau entre le Je et le Tu.²³⁴

Levinas meldet Vorbehalte gegenüber der bei Buber angenommenen Reziprozität des Ich-Du an. Denn das, was in der Beziehung mit der Andersheit des Anderen beziehungsweise Fremden (»l'altérité d'Autrui«) wie ein Dialog erscheint, kann nicht beschrieben

226 Levinas: »Martin Buber et la Théorie de la Connaissance«, 32ff.

227 Keine Reflexion von Alterität, so Levinas, könne Buber ignorieren (vgl. »À propos de Buber«, 58).

228 Levinas: »Martin Buber et la Théorie de la Connaissance«, 36ff.

229 Vgl. Levinas: *Totalité et Infini*, 65.

230 Vgl. Levinas: »Martin Buber et la Théorie de la Connaissance«, 47ff; vgl. außerdem Levinas: »Dialogue avec Martin Buber«, 52.

231 Vgl. Levinas: »À propos de Buber«, 65.

232 Vgl. Levinas: »Martin Buber et la Théorie de la Connaissance«, 49; vgl. Levinas: »Dialog«, 82. In *Totalité et Infini* heißt es mit Blick auf eine »Asymétrie de l'interpersonnel«: »La multiplicité dans l'être qui se refuse à la totalisation, mais se dessine comme fraternité et discours, se situe dans un »espace« essentiellement asymétrique.« (Levinas: *Totalité et Infini*, 236).

233 Vgl. Levinas: »À propos de Buber«, 61f.

234 Vgl. Levinas: »Martin Buber et la Théorie de la Connaissance«, 46.

werden, ohne dass das Dazwischentreten einer paradoxalen Differenz geltend gemacht würde. Man könne nicht von einer zunächst formalen Ich-Du-Beziehung ausgehen;²³⁵ vielmehr ist der:die Andere als Fremde:r und als fragende:r Andere:r zu begreifen. Das verdeutlicht das von Levinas formulierte Echo auf die von Rosenzweig kommentierte Szene der Anrufung in der Genesis des Alten Testaments: »question et réponse«.²³⁶ Der Vorstellung einer Beziehung im Spiegel bei Buber gegenübergestellt,²³⁷ macht Levinas geltend: Die Aufwertung der »relation dia-logale« bringe eine »altérité inassimilable« ins Spiel, die sich aufgrund einer Ordnung des »in-com-préhensible« einer Sicherstellung und Besitznahme durch das Subjekt entziehe.²³⁸ Der Dialog entfalte sich nicht gegenüber einem oder einer Anderen, der:die sich als ein:e solche:r Andere:r bezeichnen ließe; der:die Andere als Fremde:r zeichne sich vielmehr durch eine Unerkennbarkeit aus, weil er sich im Bewusstsein des Selbst nicht widerspiegele: »L'absolument autre ne se reflète pas dans la conscience.«²³⁹

Deswegen ist bei Levinas von einer aus dem Jenseits (»l'au delà« – »beyond«) kommenden Nacktheit des Gesichts die Rede, das sich nicht als Zeichen, sondern lediglich als Spur – und damit wiederum als Absenz oder vergangene Präsenz – zu erkennen gibt.²⁴⁰ »Der Andere macht sich nicht durch sein Gesicht bemerkbar, er ist dieses Gesicht.«²⁴¹

235 Vgl. Levinas: »Dialog«, 82, vgl. Levinas: »Martin Buber et la Théorie de la Connaissance«, 46.

236 Vgl. Levinas: »Franz Rosenzweig. Une pensée juive moderne«, 79. Es geht dabei um die von Rosenzweig beschriebene Offenbarung als Anrufung in der Genesis des Alten Testaments. Auf die von Gott gestellte Frage »Wo bist du?« antwortet der in höchster Unbestimmtheit gerufene Adam (und nach ihm weitere Figuren des AT): »Hier bin ich.«, wobei damit eine Szene der An-Sprache an den Anfang des Ich gestellt wird. »Aber diese Frage genügt dem Ich, sich selbst zu entdecken.« (Rosenzweig, Franz: *Stern der Erlösung*, Frankfurt a.M.: Kauffmann 1921, 221–224). Die mit der Anrufung angestoßene Entdeckung des Ich – eine Bestimmtheit im schlechthin Besonderen – setzt eine Logik der Differentiation in Gang, die im Frage- und Antwortspiel des Denkens und im Gesprochenwerden der Sprache als »Wort und Ant-Wort« (vgl. Rosenzweig: *Stern der Erlösung*, 222) entfaltet wird. Denn mit dem »Ich« ist Rosenzweig zufolge ein Gegensatz aufgestellt, der sich zwar »im Mantel der Selbstverständlichkeit hüllt«, – also nicht ausgesprochen wird – aber wie in jedem anderen Wort der Sprache das »Urnein« eines »so und nicht anders« in die Sprache einträgt (vgl. ebd., 221). Was Rosenzweig an dieser Stelle verhandelt und als sprachliche Operation darstellt, die als dialogisch bezeichnet werden kann, ist nichts anderes als das Identitätsprinzip und seine Infragestellung. Denn ein Selbstsein, das Identität nur über den Umweg über ein Anderes erlangen kann, ist von sich selbst getrennt und eben nicht schlichtweg nur es Selbst. Identität als Selbstbezug fußt bei Rosenzweig auf einer sprachlich vollzogenen Trennung und Differentiation vom Selbst: Wenn ein Ich, das »so und nicht anders« und darin als »das schlechthin Besondere und Begrifflose« nichts anderes ist als es ist, muss im Umkehrschluss auch vorausgesetzt werden, dass es seinerseits nichts anderes ist als ein Anderes und Unterschiedenes – nämlich von dem, was es nicht ist. Das Ich, von dem so selbstverständlich ausgegangen wird, gibt es nur vermöge einer Andersheit, die es von ihm selbst scheidet, aber eine Bezugnahme auf Anderes und damit auch sich selbst in einem weiteren Umkehrschluss wiederum ermöglicht.

237 Vgl. Levinas: »Dialog«, 82.

238 Vgl. Levinas: »À propos de Buber«, 58.

239 Levinas: »La Trace de L'Autre«, 615.

240 Vgl. Levinas: »Dialogue avec Martin Buber«, 53. Zur Frage der Spur des Anderen im Zusammenhang von Darstellungspolitiken und –strategien des Gegenwartstheaters vgl. Zimmermann, Mayte: *Von der Darstellbarkeit des Anderen. Szenen eines Theaters der Spur*, Bielefeld: transcript 2017.

241 Derrida: »Gewalt und Metaphysik«, 154.

Derrida argumentiert, dass die unendliche Äußerlichkeit des Anderen bei Levinas aus einer eschatologischen Positivität Gottes gefolgert sei und aufgrund einer tendenziellen Denunziation des Zeichens einer Metaphysik der Präsenz den Weg bereite. Diese ähnele der Philosophie Platons, insbesondere seiner Schriftkritik vor dem Hintergrund einer Favorisierung der lebendigen Rede.²⁴² Auch wenn Derridas Kritik im Hinblick auf die Rhetorik Levinas' berechtigt ist, weil dieser von einer Epiphanie im Angesicht des Anderen spricht, die als Phänomen und Manifestation beschrieben wird,²⁴³ überträgt er seine Kritik des Phonologozentrismus und dessen Fixierung auf den Vorrang der Anwesenheit zu schnell auf das Dialog-Denken bei Levinas. Im Dialog und in der dialogischen Sprache entfaltet sich nicht unumwunden eine als wahrhaft oder authentisch gefasste Begegnung. Während im Rahmen dieser Studie aufgrund einer Tendenz zur hyperbolisierenden Positivierung des Anderen bewusst auf eine nähere Untersuchung der phänomenologischen Dimension des Gesichts und den indexikalischen Implikationen der Spur verzichtet wird, ist Levinas' Verständnis der dialogischen Sprache und des Gesprächs nicht in der Weise auf Anwesenheit fixiert, wie es sich stimmig in Derridas Argument fügen würde. Das ist wohl auch der Grund, warum Derrida festhält, dass mit Levinas eine Rehabilitierung der Schrift – also eine irreduzible Nachträglichkeit und Abwesenheit – zu denken sei: »Ich darf ihn [den Anderen] aber nur als das Unerreichbare, Unsichtbare und Unberührbare erreichen.«²⁴⁴ Er benennt damit eine mit dem Denken der Alterität einhergehende Notwendigkeit der Negativität und der Unbestimmtheit, die Levinas zwar auszuschließen bemüht ist, ohne die aber die:der Andere nicht anders sein oder bleiben kann.²⁴⁵

Levinas' zuvor zitierte Äußerung wirft aber auch die Frage auf, ob er den Dialog nicht zunächst ausschließt, wenn es heißt, dass die Beziehung mit der Alterität des Anderen lediglich *wie ein Dialog* erscheine (*«apparaît comme dialogue»*)? Doch es ist komplizierter: Levinas nimmt den Dialog zurück, um ihn auf eine Weise, die dem von Derrida formulierten Erreichen eines Unerreichbaren näherkommt, geben zu können. Denn er hebt hervor, dass es ihm um einen neuen Typus des Dialogs geht, in dem sich eine doppelt gegenseitige, dissymmetrische Gleichzeitigkeit von Unabhängigkeit und Bindung im Verhältnis zwischen Ich und Anderem manifestiert, weswegen auch von einer paradoxalen Differenz die Rede ist:

*Un dialogue d'un type nouveau où se manifeste non pas le souci de la Relation mais le désir d'assurer au je, fût-il en liaison (verbunden), son indépendance.*²⁴⁶

Im neuen Typus des Dialogs, der die hier formulierte Rede von einem *anderen Dialog* motiviert, ist nicht die Sorge um eine Beziehung überhaupt ausschlaggebend – als wäre ein beziehungsloses Selbst denkbar, das sich für oder gegen das Mitsein mit Anderen ent-

242 Vgl. ebd., 154/232.

243 Vgl. Levinas: »La Trace de L'Autre«, 613.

244 Derrida: »Gewalt und Metaphysik«, 158.

245 Vgl. ebd., 174.

246 Levinas: »Martin Buber et la Théorie de la Connaissance«, 49, Herv. M. W.

scheiden könnte; das ist auch bei Heidegger nicht der Fall.²⁴⁷ Es geht um die Trennung von Selbst und Anderem, die sich gleichwohl in einer gegenseitigen und unauflöslichen Bindung befinden. Die Unabhängigkeit ist bei Levinas bei aller Emphase auf dem Anderen keineswegs zu vernachlässigen und entscheidend für den Dialog. Das zeigt sich etwa an seiner Abgrenzung des Dialog-Verhältnisses zwischen Ich und Anderem gegenüber der Einfühlung. Weil das Ich sich in der Einfühlung an die Stelle des Anderen setze, während es sich selbst vergisst – dabei also nicht mehr das Du des Anderen ist – werde der »Heteronomie« des Dialogs nicht Rechnung getragen.²⁴⁸ Während Buber die Trennung (»séparation«) zwischen Ich und Anderem nicht ernst genug genommen habe, formuliert Levinas in aller Deutlichkeit:

L'homme n'est pas seulement la catégorie de la distance et de la rencontre, il est aussi un être à part. [...] Il est impossible à l'homme d'oublier son avatar de subjectivité.²⁴⁹

Das Ich und die:der Andere sind auf eine radikale Weise unaustauschbar, weil die Beziehung nicht von irgendeinem anderen Standpunkt betrachtet werden kann, als demjenigen, welchen das Ich in der jeweiligen Beziehung einnimmt.²⁵⁰ Das heißt, dass das Ich des Du nicht schlichtweg umgekehrt und auf dieselbe Weise das Du des Du ist, welches seinerseits ein Ich ist. Die Beziehung bleibt in ihrer reziproken Umkehrung nicht dieselbe, sondern ist je auf ihre Weise von einem Avatar der Subjektivität her zu begreifen, der den Anderen verfehlen muss. Das ist nicht nur der Fall, weil es Levinas zufolge unmöglich für das Selbst ist, sich zu vergessen beziehungsweise sich vollkommen zu veräußern, sondern auch weil das Ich in der vollkommenen Selbstaufgabe seinerseits kein Du zum Anderen Ich (Du) mehr wäre. »Avatar« lässt sich als Unglück und Missgeschick, aber auch als Metamorphose und Veränderung übersetzen: der »avatar de subjectivité«

247 Vgl. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, 157f.

248 Vgl. Levinas: »Martin Buber et la Théorie de la Connaissance«, 40/49. Levinas' Beschreibung der Einfühlung ähnelt der von Heidegger in *Sein und Zeit* vorgenommenen Charakterisierung bis in die Details. Er (vgl. *Sein und Zeit*, 166) fasst sie als Brücke von einem zunächst alleine gegebenen eigenen zum verschlossenen anderen Subjekt: »Das Seinsverhältnis zu Anderen wird dann zur Projektion des eigenen Seins zu sich selbst ›in ein Anderes‹. Der Andere ist eine Dublette des Selbst.« Weil das Dasein nicht getrennt und vereinzelt zu begreifen ist und vermöge der Einfühlung eine Selbstaufgabe und Erfahrung mit dem Anderen vollzieht, spricht Heidegger von einer falschen Reihenfolge: Nicht die Einfühlung konstituiere das Mitsein, sondern die Einfühlung sei auf dem Grunde des Mitseins möglich (vgl. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, 166). Diesen Gedanken entwickelt Hannah Arendt in ihrer Lessingpreisrede (*Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Rede über Lessing*, München: Piper 1960), in der der Rückbezug auf das Ich ausgehend von einer Selbstdistanzierung gefasst ist. Mitleid beruht ihrer Lesart zufolge nicht auf einem stimmig-präsentem Selbstverhältnis, das den Anderen in der Folge auf das Spiegelbild seiner selbst reduziert, sondern auf einer Infragestellung des Verhältnisses zu sich. Weil das Mitleid nicht die Mitmenschlichkeit konstituiert, sondern vielmehr auf dem pluralen, gesellschaftlichen Mitsein aufbaut – sie greift damit indirekt die Beschreibung der Einfühlung bei Heidegger auf –, ist das von Arendt angeführte Mitleid ein dezentriertes.

249 Levinas: »Martin Buber et la Théorie de la Connaissance«, 49f.

250 Vgl. ebd., 47.

weist auf das Unglück eines irreduziblen Selbstseins und auf die diesem Selbstsein gleichermaßen zugrundeliegende Veränderung auf den Anderen hin.

Derrida hat das irreduzible Selbstsein so zu umschreiben versucht, dass Levinas die Intentionalität des husserlschen Bewusstseins wieder einführen, diese aber über ihre repräsentative und theoretische Dimension sowie über die noetisch-noematische Struktur hinaus erweitern muss.²⁵¹ Intentionalität – so ließe es sich mit Blick auf die bei Levinas zu verortende »radikale Passivität«²⁵² formulieren, die der Unterscheidung vom Passivsein und Aktivsein vorausgeht – könne nicht ohne die vorgängige »Widerfahrnis«²⁵³ und Nicht-Intentionalität des Anderen begriffen werden. In »Trace de l'autre« ist davon die Rede, dass eine »responsabilité« des Ich gegenüber dem Anderen das Ich in seiner Funktion als »support de l'univers« bestätigt.²⁵⁴ Die zuvor angeführte Wendung »question et réponse« ist noch einmal hervorzuheben. Indem Levinas die Verantwortung im wörtlichen Sinne als Antwort versteht, schlägt er in der Sache der Anrufung eine Umkehrung des Buberschen Ich-Du-Verhältnisses vor: Während Buber im Element des Bewusstseins bleibt, weil er bei der Anrufung *des* Anderen ansetzt, ist bei Levinas eine Anrufung *durch* den Anderen im Anschluss an Franz Rosenzweig der Ausgangspunkt des Dialogs. Der Andere im Widerfahrnis der Anrufung gehört nicht zur Ordnung jenes bestimmten und bestimmbaren Seins, mithilfe dessen ein *cogito* wiederum seine Konstitution vollziehen kann. Damit kommt Levinas der Vereinnahmung und dem Zwang einer potenziell vernichtenden Assimilation zuvor, welche die abendländische Tradition zum Äußersten getrieben hat. Der:die Andere ist ein:e fragende:r Andere:r und setzt durch seine Frage die Möglichkeit des Zugriffs durch das *cogito* aus. Der Andere steht der Identität und Totalität somit nicht nur gegenüber, er bewegt sich gänzlich außerhalb des Registers eines dialektischen Vermittlungsprozesses, wie bereits mit Nägele hervorgehoben.²⁵⁵ Die Ersetzung des Du im dialogischen Prinzip Bubers mit »Autrui« und »L'illéité«²⁵⁶ bei Levinas macht

251 Vgl. Derrida: »Gewalt und Metaphysik«, 180.

252 Vgl. Wall, Thomas C.: *Radical Passivity. Lévinas, Blanchot, and Agamben*, New York: State Univ. Press 1999, 31–64. In *Autrement qu'être* heißt es: »Le soi-même ne peut pas se faire, il est déjà fait de passivité absolue [...]« (Levinas: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 165).

253 »Der Ausgang von vorgängigen Widerfahrnissen, auf die wir immer nur nachträglich antworten, lehrt uns etwas anderes, nämlich eine Selbstbildung durch Selbstverschiebung.« (Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung*, 203).

254 Vgl. Levinas: »La Trace de L'Autre«, 616.

255 Vgl. Nägele: »Dialogik im Diskurs der Moderne«, 83.

256 In »À propos de Buber« ist die Rede von einer »Illéité de Dieu qui me renvoie au service du prochain, à la responsabilité pour lui.« (Levinas: »À propos de Buber«, 64). Auch um sich gegen den buberschen Spiritualismus der Freundschaft, der Nähe und die Vorstellung von Unmittelbarkeit zu verwahren, aber auch weil Buber die Transzendenz Gottes nicht radikal genug denke (vgl. Strasser: »Buber und Levinas«, 520), spricht Levinas von »Illéité«, ein Begriff, der aufgrund seiner theologischen Implikationen und dem ihm zugrundeliegenden Verweis auf einen abwesenden Gott nicht ausführlich diskutiert wird. Mit Gott als »Erheit« wird die Figur eines unverfügbaren Dritten aufgerufen, die dem levinasschen Verhältnis zum Anderen als Instanz der Unendlichkeit als Ermöglichung einer gegenseitigen Bezugnahme und des Denkens im Konkreten als Beziehung zu einem je weiteren Anderen zwischengeschaltet ist: »Le fait que l'autre, mon prochain, est aussi tiers par rapport à un autre, prochain lui aussi, est la naissance de la pensée, de la conscience et de la justice et de la philosophie.« (Levinas: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 204).

deutlich: Die Anrede des Anderen erfolgt in der Gegenwart eines der Logik der Zweiheit und in seiner Unendlichkeit grundsätzlich entzogenen Dritten, der beziehungsweise das die Bezugnahme ermöglicht.²⁵⁷ Der über einen Dritten vermittelte Dialog mit einem undarstellbaren Anderen – der aufgrund der paradoxalen Differenz zwar auch als Selbst angenommen werden muss, der Ordnung der Präsenz aber entzogen bleibt –, ist dem Selbst der Selbstsetzung vorangestellt. Der Dialog der ursprünglichen Sozialität »nach der Shoah« ist nicht die Bewegung auf einen Anderen zu, »in all dem, was er ist und was er darstellt« – worauf Scholem abzielte –, sondern die Öffnung dafür, was an der Andersheit des Anderen in seinem Selbstsein der Ordnung des repräsentativen Bewusstseins und einem von jenem ausgehend verstandenen Sein entgeht.

Dissymmetrie und Transzendenz oder von der Begegnung zur dialogischen Sprache

Eine unüberwindbare Andersheit und ein damit zwischen Ich und Anderem geteilter Bezug auf ein Drittes oder einen Dritten ist im Denken Levinas' vorausgesetzt. Die absolute Andersheit wird dabei nicht als Moment eingeführt, mithilfe dessen Überwindung der Dialog möglich ist; dieser gründet vielmehr in einer Unmöglichkeit: »Gerade weil das Du absolut anders ist als das Ich, gibt es, von einem zum anderen, Dialog.«²⁵⁸ Der Dialog ist dabei nicht als Kompensation für eine verlorene oder verfehltete Einheit im Denken zu verstehen,²⁵⁹ die durch das Denken der philosophischen Tradition verschüttet wurde. Hiermit unterscheidet er sich in einem grundlegenden Aspekt vom dialogischen Prinzip bei Buber. Levinas schließt in seinem Dialog-Artikel ein harmonisches Miteinander zwischen Ich und Anderem unmissverständlich aus. Er fasst den Dialog als eine Nicht-Gleichgültigkeit, die in Hass ausarten könne – Kain und Abel wurden bereits erwähnt –, andererseits aber auch eine Chance für Liebe bedeuten könne.²⁶⁰

Anhand solcher Stellen wird deutlich, warum Levinas' Denken mitunter als voreiliges Versprechen einer Versöhnung kritisiert wird.²⁶¹ Im Enthusiasmus für das Ethische geht schnell unter, dass bei Levinas aufgrund des Dialogs dem Subjekt als grundlegende Einheit des Sozialen der Boden entzogen wird. Es ist in eine Nicht-Einheit überführt, die immer mindestens eine Zweiheit aufweist. Der Dialog aber ist, vor jeder ethischen Programmatik, die abgründige Grundstruktur einer auf keine Einheit zu bringende ursprünglichen Sozialität. Das Ich kann sich schlichtweg nicht verhalten – es gibt keine Haltung des Bewusstseins –, ohne auf den dialogischen Bezug auf einen Anderen und etwas Anderes hin zurückgeworfen zu sein, das sich seinerseits dem Denken entzieht.²⁶² Alterität ist bei Levinas mit Negativem versehen, auch wenn er selbst die Negativität auszuräumen bemüht ist. Aus der konstitutiven Verfehlung und der Unmöglichkeit auf den

257 Vgl. ebd., 108. Vgl. außerdem 155: »La trace d'un passé dans le visage n'est pas l'absence d'un encore non-révélé, mais l'an-archie de ce qui n'a jamais été présent, d'un infini qui commande dans le visage de l'Autre et qui comme un tiers exclu ne saurait être visé.«

258 Levinas: »Dialog«, 76.

259 Vgl. ebd., 73.

260 Vgl. ebd., 78.

261 Etwa von Derrida: »Gewalt und Metaphysik«, 195.

262 Vgl. Levinas: »Dialog«, 77.

Anderen angemessen antworten zu können, ist aber nicht die Unmöglichkeit eines Dialogs zu folgern. Im Anschluss an Levinas ist ein Dialog-Denken vorzuschlagen, das seinen Anfang in der Unmöglichkeit nimmt, den Anderen zu denken. Der große Anspruch bewahrt nicht nur vor der Verfehlung des Anderen; die Bereitschaft zu verfehlen und nicht zu verstehen, ist Bedingung für den Dialog.²⁶³ Die Begegnung ist dabei sprachlich vermittelt, eher denn eine, die von Sprache nur begleitet wird oder werden kann.

Die somit vermessene Kluft zwischen der Notwendigkeit auf einen Anderen verwiesen zu sein, auf ihn zu antworten und dem Anderen lediglich in einer Verfehlung begegnen zu können, wird durch eine im Deutschen eigenartig klingende Begrifflichkeit markiert, die zwar immer wieder angeführt, aber noch nicht kommentiert wurde. Das Wort *Dissymmetrie* ist kommentarbedürftig. Roger Caillois hat die Dissymmetrie unter Bezugnahme auf Chemie und Physik als ein Drittes gegenüber Symmetrie und Asymmetrie vorgeschlagen, das Übergänge und Entwicklungssprünge erlaubt.²⁶⁴ Das Präfix *Dis-* schafft im Gegensatz zum *Alpha privativum* der A-Symmetrie eine symmetrische Anlage zwischen Selbst und Anderem nicht vollkommen ab, setzt sie aber einer Veränderung und Verschiebung, einem Abgrund und einer Differenz aus: »Dissymmetrie, der Zustand, der der Störung eines Gleichgewichts oder einer Symmetrie nachfolgt, dabei aber die negierte Ordnung noch erahnen beziehungsweise erschließen lässt.«²⁶⁵ Der symmetrische Alteregoismus wird in ein fragmentiertes, poröses und prekär-rudimentäres Moment des Quasi-Symmetrischen überführt, in dem das Gegenüber des Anderen trotz der Verschiebung und einer nicht vorhandenen Spiegelung als Widerfahrnis wahrgenommen werden kann – auch wenn der Bezugspunkt dieser Annahme sich Vernunft- und Verstandesbegriffen entzieht. Mit der Dissymmetrie und der paradoxalen Differenz des Dialogs führt Levinas jene »eigentümliche Symmetrie« ein, die Derrida zufolge bei ihm fehle: Zwar sei eine Reduktion des Anderen auf ein »reelles Moment [des eigenen] Lebens, seine Reduktion auf den Zustand eines empirischen Alter Ego [...] eine Möglichkeit oder vielmehr eine empirische Zufälligkeit, die man Gewalt nennt«, so Derrida, ein Selbst des Anderen müsse aber ebenso vorausgesetzt werden, wie eine Andersheit des Selbst.²⁶⁶ Ein anderes Selbst und ein Anderer selbst: dis-symmetrisch und nicht austauschbar.

263 Vgl. ebd., 76.

264 Vgl. Caillois, Roger: *Dissymmetrie*, übers. v. Peter Geble, Berlin: Brinkmann + Bose 2015. Während Nachschlagewerke für das Französische und das Deutsche Asymmetrie und Dissymmetrie zumeist als Synonyme führen, unterscheidet die Chemie zwischen asymmetrischen und dissymmetrischen Molekülen. Asymmetrische Moleküle weisen keinerlei Symmetrieelement auf, wohingegen die Dissymmetrie eine Anordnung von Atomen beschreibt, die zwar Symmetrieeachsen aufweisen können, jedoch aufgrund einer fehlenden Symmetrieebene nicht spiegelsymmetrisch sind. Wichtiger Bezugspunkt von Caillois ist die Mitte des 19. Jahrhunderts entstandene molekulare Chemie (u.a. Joseph Le Bel, Jacobus Henricus van't Hoff und Pierre Curie), welche die Symmetrie als Form des Stillstands beschreibe, während die Dissymmetrie die Erzeugung neuer Phänomene ermögliche oder gar provoziere. Schon für Louis Pasteur sei zuvor die Dissymmetrie das Kennzeichen des Lebens gewesen. Sie lasse sich als das gefährliche und abenteuerliche Element einer Vitalität gegenüber der stabilisierenden Stabilität der Symmetrie begreifen (vgl. ebd., 62/59/82).

265 Ebd., 17.

266 Vgl. Derrida: »Gewalt und Metaphysik«, 194.

Mit der Dissymmetrie zwischen Ich und Du, dem Selbst und dem Anderen, ist der Dialog nicht als Begegnung von Gleich zu Gleich gefasst. Wenn der Dialog vom Selbst zum Anderen und umgekehrt verläuft, und die ausdrückliche Bereitschaft aufweist, eine Verfehlung oder das Nicht-Verstehen einzubeziehen, dann erfolgt ein anderer Bezug als der einer Begegnung auf Augenhöhe. Das Verhältnis zum Du des Anderen, das sich in seiner Anders- und Fremdheit dem Zugriff entzieht, fasst Levinas als »Transzendenz«, wobei er sie ganz anders besetzt als Adorno und Buber.²⁶⁷ Der Sinn der Transzendenz liege darin, nicht nur zu einem anderen Sein oder zum Nichtsein, sondern zum Anderen des Seins und zum Anders-als-Sein überzugehen.²⁶⁸ Dem Verhältnis zum Du ist die Verwiesenheit auf ein Drittes eingeschrieben, das einem unmittelbaren Gegenüber im Weg steht. Transzendenz, so lässt sich hieraus folgern, liegt der Sprache als einem dialogischen Geschehen zugrunde:

Das Sprechen im Dialog ist nicht eine der möglichen Formen der Transzendenz, sondern ihr ursprünglicher Modus. Mehr noch, sie bekommt erst einen Sinn, wenn ein Ich Du sagt. Sie ist das Dia des Dialogs.²⁶⁹

Der Andere ist als unzugängliche Stelle – nur vor dem Hintergrund einer vom Negativitätsdenken her entwickelten Alterität – und nur als »inkommensurabel Anderer«²⁷⁰ zu verstehen, auf den sich das Selbst im Dialog in einem Modus der Transzendenz bezieht. Damit wird deutlich: Der Dialog vollzieht nicht die Vernunftbewegung des Logos, sondern ver-steht, ohne sich auf einen festen Stand und einen Zustand des Verstandenen berufen zu können. Das Denken im Bereich des Ursprungs der Sprache – so heißt es bei Derrida trotz der Skepsis gegenüber dem Dialog-Begriff im Hinblick auf Levinas –, schneide als Dialog und Differenz sowie als Widerspruch und Unmöglichkeit, das Verhältnis zum Anderen in Gesetze der Logik zu übersetzen, der Kohärenz des Logos den Atem ab.²⁷¹ Der Dialog als Sprache tut also Anderes, als nur zu verstehen. Levinas spricht davon, dass es für die Sprache unmöglich sei, sich in den Dimensionen des *cogito* zu halten.²⁷² In der dissymmetrisch-dialogischen Transzendenz, die Levinas im Verhältnis zum Anderen verortet, und das eigentlich gar kein Verhältnis mehr sein kann, markiert das Präfix »dis-« die paradoxe Differenz zwischen Sprechendem und Angesprochenem, hebt aber auch die Differenz hervor zwischen dem Anderen, von dem (auch in Levinas' Texten) die Rede sein kann, und einem Anderen, der und das als Bezugspunkt dieser Bezeichnung entzogen bleibt. Das ist von entscheidender und für diese Studie auch im weiteren Verlauf von großer Bedeutung. Denn ein für die Transzendenz zum Anderen hin notwendiges Nicht-Verstehen, Nicht-Übergehen – eine transzendierende Bewegung ohne Transzendenz, oder ein Transzendieren ohne Zielpunkt – ist ein Spezifikum der Reflexion auf die Sprache bei Levinas. Während die Transzendenz zunächst

267 Vgl. dazu in der vorliegenden Untersuchung, 55f.

268 Vgl. Levinas: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 13.

269 Levinas: »Dialog«, 78.

270 Düttmann, Alexander G.: *Derrida und ich. Das Problem der Dekonstruktion*, Bielefeld: transcript 2008, 14.

271 Vgl. Derrida: »Gewalt und Metaphysik«, 194.

272 Vgl. Levinas: »Dialog«, 72.

wie ein vom Hohen getöntes Wort daherkommt, beschreibt es die simple Überlegung eines Übergangs:

Im Sprechen im Dialog, im Ansprechen eines Du durch das Ich geschieht ein außerordentlicher und unmittelbarer Übergang, der stärker ist als jedes ideale Band und als jede Synthese, die das *Ich denke* in seinem Angleichen- und Begreifen-Wollen verwirklichte. Ein Übergang, wo es keinen Übergang mehr gibt. Gerade weil das Du absolut anders ist als das Ich, gibt es, von einem zum anderen, Dialog.²⁷³

Es ist von einem Übergang die Rede, der eigentlich keiner mehr ist. Levinas diskutiert einen Übergang des Dialogs in Abwesenheit von Verständnis beziehungsweise eine Transzendenz ohne Essenz. Dieser Übergang ist stärker als die Verbindung durch Synthese, Angleichung oder Begriff, weil er dort erfolgt, wo es keinen Übergang mehr gebe. Das Ziel des Übergangs ist nicht in der Form einer Begegnung erreichbar, sondern nur als das Unerreichbare. Der Dialog findet – wie Levinas deutlich macht: »Gerade weil [...] gibt es [...] Dialog« – aufgrund einer Unmöglichkeit statt. Eine vorgängige Unvollendung ist dem Sprechen im Dialog und dem Dialog-Verständnis von Levinas eigen, auch wenn er von einer Ethik spricht und sich ein moralischer Überschwang in seinen Texten gelegentlich äußert. Dieser Lesart leistet die Wortwahl »unmittelbarer Übergang« zwar Vorschub, sie lässt sich aber kaum nachvollziehen, macht Levinas doch kurz darauf deutlich, dass das Transzendieren die absolute Distanz weder abschafft noch vereinnahmt.²⁷⁴ Außerordentlich am Übergang ist seine dem Gesetz der Widerspruchsfreiheit entzogene Form, die einem rationalem Prozess der Vermittlung oder Übertragung von Fakten als Bezugnahme auf ein Drittes oder einen Dritten vorgelagert ist, oder gar die Bedingung für rationalisierbare Vorgänge darstellt: »Er [der Dialog] ist die Transzendenz.«²⁷⁵

Wie Levinas hervorhebt, ist der Dialog ein Ereignis des Geistes,²⁷⁶ welches jedoch ohne einen »vorgängigen Dialog« mit Anderen nicht möglich ist. Bewusstsein fange bereits in der Sprache an.²⁷⁷ Transzendenz ist, nach dem Tod Gottes, die Bewegung des auf Andere und Anderes bezogenen Sprach-Bewusstseins. Wie damit deutlich wird, betont das Präfix »dis-« nicht nur die Ungleichheit zwischen Sprechenden, sondern auch eine Ungleichheit des Sprechens selbst – eine Kluft zwischen Sagen und Gesagtem, dem Bezeichnen und dem Bezeichneten. Von der Transzendenz der Sprache könne, wie es in *Autrement qu'être* heißt, nicht viel mehr gesagt werden als ihre Ungewissheit. Man müsse sich damit abfinden, dass mit ihr ein Missverstehen einhergehe.²⁷⁸ Diese Überlegung wird auch in dem zuvor angeführten Zitat deutlich, in dem Levinas die Transzendenz als »Dia« des Dialogs fasst, womit ein Hindurchgehen durch die Sprache bezeichnet ist, das jedoch keinen transparenten Vorgang darstellt. Die Dissymmetrie im Dialog besteht sowohl im Sprechen zum Anderen als auch – und das ist für den weiteren Verlauf der

273 Ebd., 76.

274 Vgl. ebd., 74f.

275 Ebd., 78.

276 Vgl. ebd., 74.

277 Vgl. ebd., 76.

278 Vgl. Levinas: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 190. Hier bezieht er eine ganz andere Position zur Kommunikation als noch in *Totalité et Infini*.

Untersuchung von entscheidender Bedeutung – im Sprechen überhaupt. Das Sprechen ist von vornherein auf Anderes bezogen. Derrida hat verdeutlicht, dass die Unterscheidung zwischen dem personalem Anderen und einem dinghaften Anderen nicht strikt zu vollziehen sei, was Levinas mit der Ablehnung der Andersheit als Negativität zwar versucht, dabei aber jene »tiefere und ursprünglichere Zone« des *heteron* übergangen habe, die weder der Subjektivität noch der Objektivität eindeutig zugeschlagen werden könne.²⁷⁹ Trotz seiner Skepsis gegenüber dem Dialog-Begriff zeigt Derrida ihn im Hinblick auf Levinas im Zusammenhang mit einem *Denken des Anderen als Anderen* und einem *Verständnis von Sprache als für Anderes* auf.²⁸⁰

Interessanterweise gibt es eine Stelle, an der Levinas, Buber lose kommentierend, den Vorschlag zu machen scheint, dass Sprache im Anschluss an das Transzendenzverhältnis zum Anderen und im Hinblick auf das in ihr gesprochene Andere als in sich bereits dialogisch gefasst werden könnte. Er referiert, dass Sprache für Buber nicht das Instrument eines egologischen Ausdrucks von Bewusstseinszuständen sei, sondern jeder aktualisierten Sprache vorgelagert und *qua* Sprache auf den Übergang und das Übergehen bezogen: »Die Sprache sei nicht dazu da, die Zustände des Bewußtseins auszudrücken; sie sei das unvergleichliche geistige Ereignis der Transzendenz, worauf jeder Ausdrucksversuch, jedes Mitteilen-Wollen eines gedachten Inhalts, sich schon bezieht.«²⁸¹

Deutlich wird: Die im Denken des Anderen erfahrene Veränderung des Selbst – als Dialog und Dia-Log – ist eine des Sprechens und der Verhältnisse in der Sprache, welche diesseits des Konsens-Prinzips der Vernunft anzusiedeln sind. Levinas' Dialog-Denken fragt nach der Begegnung als Ereignis der Sprache und der Sprache als Ereignis der Begegnung.

279 Vgl. Derrida: »Gewalt und Metaphysik«, 193.

280 Vgl. ebd., 150.

281 Levinas: »Dialog«, 76.

