

Anders

Zu Ricœurs Levinas-Lektüre

1. Ricœurs Kommentar zu Levinas' »neuer Art zu philosophieren« (1841) | 2. Das Sagen und das Gesagte oder: Der Ontologie durch »Widerruf« und »Verrat« entkommen? (1846) | 3. Kritik ethischer »Rhetorik« (1850) | 4. Phänomenologie des Ethischen in subjektivitätstheoretischer Revision: Der Begriff der Stellvertretung (*substitution*) (1853)

*Was ausgesagt ist, ist nicht alles.
Das Ungesagte erst macht das Gesagte zum Wort...¹*

*Das Sagen, in dem das sprechende Subjekt sich dem Anderen aussetzt,
beschränkt sich nicht auf die Objektivierung des zur Sprache gebrachten
Themas. Was ist nur dem Subjekt zugestoßen, daß es seine Gedanken
äußert oder daß es sich in seinem Sagen aussetzt?!*

*Gewiß kann ich auch den bezeugten Sinn als Gesagtes zur Sprache
bringen. Doch als außer-ordentliches Wort, das einzige, das sein Sagen
weder erstickt noch in sich aufsaugt, aber auch nicht
bloßes Wort bleiben kann. Umstürzendes semantisches Ereignis [...].²*

1. Ricœurs Kommentar zu Levinas' »neuer Art zu philosophieren«

Anders. Mit diesem »schlichte[n] Adverb«,³ das alleinstehend als reine Differenzanzeige die Frage nach dem Wovon der absetzenden

1 H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, 2, Tübingen ²1993, 504.

2 E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br., München 1992, 188 u. 331 [=JS].

3 B. Liebsch, *Anders (als) anders – ein Adverb auf Irrwegen? Zum Verhältnis zwischen Emmanuel Levinas und Paul Ricœur*, in: P. Ricœur, *Anders. Eine Lektüre von ›Jenseits des Seins und anders als Sein geschieht‹ von Emmanuel Levinas*, Wien, Berlin 2015 [=AL], 59–110, hier: 59.

Unterscheidung unmittelbar zu provozieren scheint, ist die kritische Auseinandersetzung überschrieben, die Paul Ricœur dem zweiten Hauptwerk von Emmanuel Levinas angedeihen läßt.⁴ Nachdem *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* 1974 als 54. Band der *Phaenomenologica*-Reihe bei Nijhoff publiziert worden war,⁵ erschien Ricœurs Relektüre in Form einer kleinen Monographie wohl erst 1997 in den Presses Universitaires de France.⁶ Die Schrift wurde in

4 Nähe und Ferne zwischen Ricœur und Levinas werden besonders anschaulich in einem ihrer Gespräche, das wiedergegeben ist in: N. Hansson, A. Grynberg (éd.), *Emmanuel Levinas. Philosophe et Pédagogue*, Paris 1998, 13–28; vgl. auch die kritische Würdigung Ricœurs durch Levinas in: M. de Saint-Cheron, *Entretiens avec Emmanuel Levinas 1983–1994*, Paris 2010, 35 ff., sowie Ricœurs Nachruf auf Levinas *In memoriam Emmanuel Levinas*, in: *Revue de sciences religieuses* 70 (1996), 179–182; von einem »eleganten Dissens« spricht S. S. Douek, *Paul Ricœur et Emmanuel Levinas: um elegante desacordo*, São Paulo 2011; vgl. auch C. O. Schrag, *La récupération du sujet phénoménologique. En dialogue avec Derrida, Ricœur et Levinas*, in: *Analecta Husserliana* 50 (1997), 183–192; R. Calin, *Le soi et le sens. Soi éthique et soi poétique chez Ricœur et Levinas*, in: *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 14 (2006), 17–35; N. Monseu, *Injonction de l'homme responsable et attestation de l'homme capable: Levinas et Ricœur*, in: P. Fontaine, A. Simhon (éd.), *Emmanuel Levinas. Phénoménologie, éthique, esthétique et herméneutique*, Argenteuil 2007, 111–122; K. E. Kirby, *The Hero and Asymmetrical Obligation: Levinas and Ricœur in Dialogue*, in: *International Philosophical Quarterly* 50 (2010), 157–166; M. de Saint-Cheron, *Du juste au saint. Ricœur, Rosenzweig et Levinas*, Paris 2013; vgl. weiterführend B. Liebsch, *Die Frage nach dem Anderen zwischen Ethik und Politik der Differenz: eine vorläufige Bilanz. Kant, Ricœur und Levinas im Horizont sozialontologischen Denkens*, in: *Phänomenologische Forschungen* II (2005), 193–219; B. Liebsch, *Das leibliche Selbst und der Widerstand des Anderen. Paul Ricœur mit Blick auf Maine de Biran und Emmanuel Levinas*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 58 (2011), 471–493; B. Liebsch, *Die (gebrochenen) Versprechen der Moderne und die Zukunft der Geschichte. Zur Geschichtsphilosophie Ricœurs – mit Blick auf Kant, Levinas und Derrida*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 38 (2013), 299–320.

5 E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974.

6 P. Ricœur, *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Paris 2006; zum Datum der französischen Erstpublikation ist im Impressum der Ausgabe verwirrenderweise vermerkt: »Dépôt légal – 1^{re} édition: 1977, octobre [...] © Presses Universitaires de France, 1997«; das frühere Datum ließe sich im Sinne einer relativ raschen Reaktion auf das Erscheinen von *Autrement qu'être* plausibilisieren; allerdings verweist etwa A. Peperzak, *Ricœur and Philosophy: Ricœur as Teacher, Reader, Writer*, in: S. Davidson (ed.), *Ricœur Across the Disciplines*, New York, London 2010, 12–29, hier: 24, darauf, daß Ricœur erst nach vielen Jahren schriftlich auf Levinas' Denken reagiert

eine Reihe von Sprachen übersetzt und in der deutschen Fassung von Marco Gutjahr 2015 mit einem Nachwort von Burkhard Liebsch im Wiener Verlag Turia + Kant veröffentlicht.⁷

Der Text ist in zwei Teile gegliedert, deren erster den Titel »Anders als ...: Das SAGEN und das GESAGTE«⁸ trägt; der zweite heißt »Anders gesagt: Der Dritte und die Gerechtigkeit« (AL, 27–49) und widmet sich in drei Unterkapiteln Schlüsselbegriffen des späten Levinas wie »Nähe, Verantwortung, Stellvertretung« (AL, 29–35), um abschließend die Frage nach einer »Wiederholung der Ontologie« (AL, 45–49) zu diskutieren. Ricœurs Lektüre ist hermeneutisch geleitet von dem gleich im ersten Satz offen erklärten »Wunsch, Levinas getreu seiner größten Schwierigkeit zu verstehen« (AL, 9).

Diese Schwierigkeit⁹ resultiert aus »der neuen Art zu philosophieren« (AL, 9), die Levinas ins Werk gesetzt und zu einer Sprache gebracht hat, auf deren prinzipielle performative Paradoxalität bereits Jacques Derrida¹⁰ in seiner einflußreichen Lektüre des ersten Levinas'schen Hauptwerkes *Totalité et Infini* (1961) aufmerksam zu machen verstand – und derer sich auch Levinas selbst in *Autrement qu'être* sehr wohl bewußt zeigt.¹¹ Ricœur rekapituliert die bleibende Verhaftung eines unendlichen ethischen Sagens in den ontologi-

habe: »Ricœur waited many years before writing on Levinas's work, although he was very much intrigued by it.«

7 Siehe oben, Anm. 3.

8 Ricœur, AL, 7–24; zur Schreibweise (mit Kapitalchen) vgl. die »Anmerkungen des Übersetzers«, in: Ricœur, AL, 53.

9 Zu Levinas' »radikale[r] Schwierigkeit [...], von der Anderheit des Anderen auf ganz neue Weise Rechenschaft abzulegen«, vgl. Liebsch, *Anders (als) anders*, 70.

10 J. Derrida, *Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas*, in: *L'écriture et la différence*, Paris 1967, 117–228, hier: 224: »En faisant du rapport à l'infiniment autre l'origine du langage, du sens et de la différence, sans rapport au même, Levinas se résout donc à trahir son intention dans son discours philosophique«; vgl. auch J.-L. Chrétien, *La dette et l'élection*, in: C. Chaliel, M. Abensour (éd.), *Emmanuel Levinas*, Paris 1991, 262–274, hier: 273.

11 Vgl. nur Levinas, JS, 339 f.: »Selbst die Ausführungen, die wir in diesem Augenblick über die Bedeutung, über die Dia-chronie und über die Transzendenz der Annäherung jenseits des Seins machen – Ausführungen, die den Anspruch erheben, Philosophie zu sein – sind Thematisierung, Synchronisierung von Begriffen, Rückgriff auf die systematische Sprache, beständiger Gebrauch des Verbs *sein*, das alle angeblich jenseits des Seins oder über das Sein hinaus gedachte Bedeutung in den Schoß des Seins zurückführt. Aber fallen wir auf diese Erschleichung [*subreption*] herein? Einwände dagegen sind leicht zu finden; es sind die, die seit dem Entstehen der Philosophie dem Skeptizismus zur

schen Kategorien des definitiv begrifflich Gesagten als »die Schwierigkeit, für die störende Ausnahme die Ordnung des Seins zu finden, die Sprache, die ihr angemessen ist, ihre *eigene* Sprache, das *Gesagte* ihres *Sagens*« (AL, 9).

Die Beobachtung, daß Levinas in seinem verzweifelten, schmerzhaft um einen niemals adäquaten Ausdruck ringenden Versuch,¹² ein jeglicher Intentionalität und jeglicher »*Thematisierung*« (AL, 11) entzogenes Nicht-Identisches, das diskursiv nicht dingfest zu machen, nicht in thetischer Position feststellbar ist, gleichwohl zum thematischen Gegenstand eines philosophischen Diskurses werden zu lassen, in einem gewissen Sinn immer dasselbe, doch dieses unvermeidliche Selbe immer wieder neu, immer wieder anders sagt,¹³ wird von Ricoeur in einer Vorbemerkung eigens festgehalten und zum Ausgangspunkt der weiteren Erörterung der von Levinas praktizierten Dialektik¹⁴ eines ent- und widersagenden Sagens genom-

Last gelegt werden. Wie steht es um unsere Rede [...] ? Unsere Rede bleibt [...] ontologische Rede, so als ordnete und beherrschte das Seinsverstehen jeden Gedanken und das Denken überhaupt. Wird nicht im bloßen Formulieren von Aussagen die Universalität des Thematisierten, das heißt des Seins, bestätigt, und wird sie es nicht sogar durch das Projekt des hier geführten Diskurses, der diese Universalität in Zweifel zu ziehen wagt? Bleibt dieser Diskurs dann noch kohärente und philosophische Rede? Das sind altbekannte Einwände!« Vgl. dazu Ricoeur, *Anders*, 41 ff.

- 12 Der Andere verliert sein Gesicht, indem er sichtbar (gemacht) wird: »Alle Beschreibungen des Gesichtes [...] bleiben Beschreibungen des Nicht-Thematisierbaren, des Anarchischen und führen folglich zu keinerlei theo-logischer These. Die Sprache kann dennoch davon sprechen, und sei es um den Preis des Mißbrauchs; sie bestätigt so, daß es dem Anarchischen unmöglich ist, sich in herrscherlicher Gewalt zu konstituieren, was eben die Un-Bedingung und Un-Bedingtheit des Anarchischen impliziert. Doch ist der Zugriff der Sprache auf das Anarchische nicht eine Herrschaft – sonst wäre die Anarchie immer noch der *Arché* des Bewußtseins untergeordnet. Dieser Zugriff ist ein Ringen um den Ausdruck und der Schmerz, den er kostet« (Levinas, JS, 258).
- 13 Derrida, *Violence et métaphysique*, 124 findet für diesen intermittierenden Rhythmus das Bild einer unablässigen Brandung der immerneuen, immergleichen Welle auf das immergleiche Ufer: »l'insistance infinie des eaux contre une plage: retour et répétition, toujours, de la même vague contre la même rive, où pourtant chaque fois se résumant, tout infiniment se renouvelle et s'enrichit«.
- 14 Vgl. Levinas, JS, 281: »Die Philosophie, die sich ins *Gesagte* einschreibt, verwandelt das Sich-vom-Sein-Lösen und seine Bedeutung ins *sein* und bringt – gewiß, indem sie die Sprache mißbraucht – das zum Ausdruck, dem sie als Dienerin untersteht, über das sie sich jedoch zur Herrin aufschwingt, indem sie

men: in *Autrement qu'être* gibt es »keinerlei sichtbares Fortschreiten in der Argumentation«. ¹⁵

Insofern das »Anders-als-gesagt des SAGENS« (AL, 10) bei Levinas aber als ethisch bedeutender Ausdruck einer »Apologie«¹⁶ der Subjektivität nicht schlechterdings zum Schweigen einer mystischen Sighetik gebracht werden kann, wie sie der prominente Schlusssatz 7 von Wittgensteins *Logisch-Philosophischer Abhandlung* anempfiehlt,¹⁷ sondern sich in einem je neuen »anders gesagt« (AL, 11) ausdrückt, welches immer wieder anders Gesagte das es hervorrufende Sagen im doppelten Sinne des Wortes »verraten«¹⁸ muß und kann,

es zum Ausdruck bringt, um dann seine Ansprüche in einem neuen *Gesagten* zurückzunehmen«.

- 15 Ricœur, AL, 10; zum »wiederholenden Charakter der Gesamtheit des Werkes« vgl. auch ebd., 33.
- 16 Vgl. dazu C. Röbner, *Anders als Sein und Zeit. Zur phänomenologischen Genealogie moralischer Subjektivität nach Emmanuel Levinas*, Nordhausen 2012, 107.
- 17 Vgl. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 7, in: *Werkausgabe*, 1, Frankfurt/M. 1984, 85; mit B. Plant, *Wittgenstein and Levinas. Ethical and Religious Thought*, London, New York 2005, 122 f. läßt sich fragen, ob Levinas womöglich das unmögliche »Buch über Ethik« zu schreiben sucht, von dem Wittgenstein in seinem *Vortrag über Ethik* sagt, es würde »mit einem Knall sämtliche anderen Bücher auf der Welt vernichten« (L. Wittgenstein, *Vortrag über Ethik*, Frankfurt/M. 1989, 13; vgl. Röbner, *Anders als Sein und Zeit*, 129); wie Adorno ist es Levinas jedenfalls darum zu tun, »gegen Wittgenstein zu sagen, was nicht sich sagen läßt« (T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, 6, Frankfurt/M. 2003, 21); vgl. dazu C. Röbner, *Ultima Utopia – oder: Das Absolute jenseits der Totalität. Negative Dialektik bei Levinas und Adorno*, in: S. Hüsch, I. Koch, P. Thomas (Hg.), *Negative Erkenntnis*, Tübingen 2020, 325–341.
- 18 Vgl. Levinas, JS, 32 f.: »*Anders-als-sein*, nach dem hier von Anfang an geforscht wird und das, sobald es für uns zum Ausdruck kommt, sich auch schon verraten findet im *Gesagten*, das über das *Sagen* herrscht, von dem es zur *Sprache* gebracht wird. Darin stellt sich ein methodisches Problem. Es bleibt nämlich zu fragen, ob das Vor-[U]rsprüngliche des *Sagens* (ob das *Anarchische*, das *Nicht-Ursprüngliche*, wie wir es nennen) dazu gebracht werden kann, sich zu verraten, indem es sich in einem *Thema* zeigt (ob eine *An-archäologie* möglich ist) – und ob dieser Verrat sich rückgängig machen läßt; ob man zugleich wissen kann und das *Gewußte* von den Zeichen befreien, die die *Thematisierung* ihm einprägt, indem sie es der *Ontologie* unterordnet. Verrat, der der Preis dafür ist, daß alles sich zeigt, selbst das *Unsaßbare*; er ermöglicht die *Indiskretion* gegen das *Unsaßbare*, die wahrscheinlich die *eigentliche Aufgabe* der *Philosophie* ist«; vgl. ebd., 332 f.: »Unvermeidliche *Thematisierung* also, auf daß die *Bedeutung* selbst sich zeige, *Sophismus* aber, in dem die *Philosophie* beginnt, *Verrat* aber, den der *Philosoph* aufgerufen ist zu *reduzieren*. *Reduktion*, die immer versucht

vermag Ricœur gleichwohl »ein Fortschreiten im Inneren« (AL, 11 f.) von Levinas' Denken zu konstatieren und diese – vom Auftritt des Dritten (als des Anderen des Anderen) initiierte¹⁹ – Bewegung als »die Herausbildung des Diskurses der Ontologie ausgehend vom ethischen Diskurs« (AL, 11) zu präzisieren.²⁰

2. Das Sagen und das Gesagte oder: Der Ontologie durch »Widerruf« und »Verrat« entkommen?

Präsentiert sind damit zugleich »die zwei Protagonisten des für die Aussage des Buches [*Autrement qu'être*] konstitutiven Dramas [...]:

werden muß aufgrund der Spur an Aufrichtigkeit, die die Worte selbst an sich tragen und die sie vom Sagen, dem Zeugnis, her haben, selbst wenn das Gesagte das Sagen in der Korrelation, die sich zwischen dem Sagen und dem Gesagten ergibt, verstellt. Verstellung, die das Sagen immer zurückzunehmen versucht – worin gerade seine Wahrhaftigkeit besteht. In dem Spiel, das über die kulturelle Tastatur der Sprache erfolgt, bedeutet die Aufrichtigkeit oder das Zeugnis durch die wesentliche Ambiguität jedes Gesagten, in dem innerhalb der dem Anderen mitgeteilten Information zugleich das Zeichen bedeutet, das ihm von diesem *Zeichengeben* gegeben wird«; vgl. auch ebd., 386 f.; vgl. dazu Ricœur, AL, 16; ebd., 49; vgl. Rößner, *Anders als Sein und Zeit*, 121 ff.

19 Zu dem Ricœur »irritierende[n] Einbrechen des Themas des Dritten und der Gerechtigkeit« vgl. AL, 29; vgl. auch ebd., 36–44; Rößner, *Anders als Sein und Zeit*, 115–127.

20 Rößner, *Anders als Sein und Zeit*, 15 u. 119 faßt diese »latente Entstehung der Frage in der Verantwortung [...], die latente Entstehung des Wissens aus der Nähe« (Levinas, JS, 342; vgl. dazu Ricœur, *Anders*, 42 f.) als »die Geburt der Gerechtigkeit aus dem Geist der Güte«. Während Ricœur (AL, 43) es nicht versteht, sich »zwischen zwei Lektüren zu entscheiden: Auf der einen Seite der Vorschlag eines Sprungs vom Nächsten zum Fernen, vom Antlitz, das nicht gegenüber der Gerechtigkeit erscheint, die den Antlitzen ›Sichtbarkeit‹ (Levinas, JS, 343) verleiht... Auf der anderen Seite die Herausbeschwörung einer ›latenten Entstehung‹«, und in der Folge Levinas' Rede von einer *naissance latente* mit Subreptionsverdacht belegt, hält L. Tengelyi, *Gesetzesanspruch und wilde Verantwortung*, in: B. Liebsch (Hg.), *Hermeneutik des Selbst – im Zeichen des Anderen. Zur Philosophie Paul Ricœurs*, Freiburg i. Br., München 1999, 260–272, hier: 264 diese beiden Ricœur'schen Lesarten für »eine falsche Alternative« und plädiert dagegen dafür, »den Übergang von der Verantwortung zur Gerechtigkeit oder zum Gesetz durch ein Modell der *Alternanz* zu beleuchten«.

das *Sagen* und das *Gesagte*«,²¹ in deren »Dialektik« Ricœur die gängige und der sprachanalytischen Philosophie vertraute »Gegenüberstellung einer Semantik der Aussage und einer Pragmatik der Äußerung« (AL, 14 f.) wiedererkennt, deren »Korrelation« jedoch laut Levinas »lediglich der Semiologie der Aussage einen Anhang, einen Auswuchs« (AL, 14, 17) hinzufügt, welcher in letzter Konsequenz aber wiederum »die Anderheit [*l'altérité*] annulliert« oder »neutralisiert« (AL, 15 f.), d. h. »das Anders des SAGENS zugunsten des Gesagten annulliert« (AL, 13). So bliebe die »Apophantik [...] für eine um das Sein zentrierte Philosophie geeignet« und so »würde die Identität unter der, in der, durch die Differenz arbeiten. Die Prädikation bleibt in diesem Sinne eine Funktion, die die Identität gegenüber der Differenz maßgebend sein lässt« (AL, 14 f.).

Wenn Levinas »unter dem Titel des *Thematischen*« sämtliche »Variationen des *Andersseins*« versammelt, die je nur Varianten ein und desselben ontologischen »Verrat[s] des *Anders-als-seins*« (AL, 15 f.) artikulieren²², so stellt sich für den »vom Autor von *Autrement qu'être* vorgelegten Diskurs [...]« (AL, 16) das Problem von selbst, das Ricœur anspricht als »die Schwierigkeit, sich seinerseits selbst zu thematisieren und zwar an seinem eigenen Ausnahme-Ort, nämlich dem Ort im Diskurs der Ethik der Annäherung, der Nähe, der Verantwortung, der Stellvertretung«,²³ Der damit von Ricœur präzise angezeigten performativen Paradoxie, daß Levinas nämlich das nicht-thematisierbare Ethische des *Anders-als-sein* qua *Anders-als-*

21 AL, 12 f.; vgl. dazu Levinas, JS, 93 ff.; vgl. auch B. Waldenfels, *Sagen und Gesagtes*, in: *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II*, Frankfurt/M. 2005, 208–223; M. Pfeifer, *Das Sagen als autonome Sinnordnung*, in: *Die Frage nach dem Subjekt. Levinas' Philosophie als Ausdrucksform nachmetaphysischen Denkens*, Würzburg 2009, 138–193.

22 Zum »Verrat des SAGENS in einer Andersartigkeit, die nicht den Anforderungen des Anders-als-sein entspricht«, vgl. Ricœur, AL, 22; Liebsch, *Anders (als) anders*, 98 f.; 108.

23 Ricœur, AL, 16; Liebsch, *Anders (als) anders*, 83 f. formuliert diese Frage(n) unter Bezug auf Blanchot: »Spricht Levinas im Rekurs auf das Gute nicht immer noch die Sprache eben der Ontologie, die er definitiv hinter sich zu lassen behauptete? Muss eine angeblich mit jeglicher Ontologie brechende Ethik, welche einen geradezu »wahnsinnigen« Exzess des Guten über jedwede konkrete Verantwortung oder Gerechtigkeit hinaus zur Geltung bringt, die überhaupt erst von uns Menschen einzurichten und zu garantieren wäre und insofern uns zur Disposition stehen müsste, nicht an ihrem eigenen Übermaß irre werden?«

gesagt im unvermeidlich ontologischen Diskurs des Gesagten nicht anders thematisieren kann als durch einen unablässigen »Verrat des Verrates«,²⁴ begegnet letzterer mit einer spezifischen, »nicht husserlschen«²⁵ Form der phänomenologischen Reduktion:²⁶ »Reduktion, die also ein unablässiger Widerruf des Gesagten ist, zum Sagen hin, das durch das Gesagte, dessen Worte durch undefinierte Worte definiert werden, sich stets verraten sieht; Bewegung, die vom Gesagten zum Widerrufenen läuft, worin der Sinn sich zeigt, bedroht ist und sich zeigt – Schifffahrt, bei der das Element, welches das Schiff trägt, zugleich das Schiff überschwemmt und zu verschlingen droht. Vielleicht ist die Philosophie nichts anderes als diese Steigerung der Sprache« (JS, 386 f.).

Die damit einhergehende »Arbeit des Widerrufens« (AL, 17), die Levinas' Text gegen den eigenen Strich wendet und seine Begrifflichkeiten als Begriffe buchstäblich durchkreuzt,²⁷ zwischen Anführungszeichen versetzt, die die Spur des Sagens markieren,²⁸ lässt sich auch zeittheoretisch akzentuieren: »Die An-archie des ethischen Sagens entzieht sich der *arche*, der Archie der Äußerung, die auf einen bloßen Auswuchs des apophantischen Gesagten reduziert ist« (AL, 17 f.). Levinas' Plädoyer »für eine *Dia-chronie* ohne wiedereinholende *Syn-chronie*« verweigert sich einer von Ricœur selbst favorisierten »Phänomenologie des Gedächtnisses, der Geschichte und der Erzählung« (AL, 18). Letztere verbleiben sämtlich im Bereich des intentional »Thematisierbaren« (AL, 19) und reichen damit nicht an

24 AL, 16; dem entspricht die »Reduktion [...] der Reduktion des SAGENS auf die aktive Form des Gesagten« (ebd., 23).

25 AL, 14; vgl. ebd., 15: »die ethische Reduktion des apophantischen Gesagten«.

26 Vgl. Levinas, JS, 129: »Auf dieses *Diesseits* gilt es zurückzugehen, von der Spur aus, die das *Gesagte*, in dem alles sich zeigt, von ihm behält. Der Rückgang auf das Sagen ist die *phänomenologische Reduktion*, in der das Unbeschreibbare beschreibbar wird.« Vgl. dazu Rößner, *Anders als Sein und Zeit*, 116 ff.

27 Vgl. R. Funk, *Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Levinas. Zur Frage einer neuen philosophischen Rede von Gott*, Freiburg i. Br., München 1989, 173 f.

28 Vgl. Rößner, *Anders als Sein und Zeit*, 123; vgl. Ricœur, AL, 24: »wenn man tatsächlich niemals mit dem Anderssein zu einem Ende gekommen ist, so lässt sich ein Echo des SAGENS im Gesagten allein in den Rissen der Festigkeit der verbergenden Korrelationen vernehmen – ein Versprechen der Möglichkeit, vom Gesagten zum SAGEN zurückzugehen«; vgl. Liebsch, *Anders (als) anders*, 107.

die »transzendente Diachronie«:²⁹ »Es ist Levinas nicht in den Sinn gekommen, dass das Gedächtnis als Anerkennung der zeitlichen Distanz interpretiert werden kann, die in der Vorstellung uneinholbar ist« (AL, 19). Ricœurs Lesart von *Autrement qu'être* beschwört damit die Frage herauf, ob und wie es möglich sein kann, »das Vor-Ursprüngliche des Diskurses mit dem SAGEN zusammenfallen zu lassen, mit der Gleichzeitigkeit der *Annäherung* des Nächsten«.³⁰ Es ist diese Frage, »die die Ethik eröffnet« (AL, 21) und die Ricœur als Leitfaden der Levinas-Lektüre dient.

Der von Levinas konzipierten »Ethik ohne Ontologie«³¹ entspricht einzig ein »Sagen vor allem Gesagten« (JS, 107). Eine solche Ethik spricht, worüber sie weder sprechen noch schweigen kann: »Nicht Mitteilung eines Gesagten, das sogleich das Sagen zudecken und ausschalten oder aufsaugen würde, sondern Sagen, das seine Offenheit offenhält, ohne Entschuldigung, ohne Ausflucht oder Alibi, sich ausliefernd, ohne irgendetwas Gesagtes zu sagen. Sagen, das nichts anderes sagt als ebendas Sagen, ohne es zu thematisieren, vielmehr indem es das Sagen immer noch weiter aussetzt: [...] präreflexive Iteration im Sagen ebendieses Sagens [...] als Unfähigkeit zu schweigen, als Skandal der Aufrichtigkeit [...]: Aufrichtigkeit, die die Entfremdung aufhebt, welche das Sagen im Gesagten erleidet [...]. Kein Gesagtes erreicht die Aufrichtigkeit des Sagens, ist der Wahrhaftigkeit vor dem Wahren, der Wahrhaftigkeit der Annäherung, der Nähe jenseits der Anwesenheit und der Gegenwart angemessen. Die Aufrichtigkeit wäre also Sagen ohne Gesagtes« (JS, 313 ff.). Das Ethische hat keine eigene Sprache,³² sondern ver-spricht³³ sich in

29 Levinas, JS, 38; Ricœur, AL, 19.

30 Ricœur, AL, 21; vgl. auch ebd., 29.

31 AL, 29; erst mit der Figur des Dritten kommt es bei Levinas zu einem harmonisierenden Ausgleich der ethischen Asymmetrie (zu dieser »Subversion der Subversion« vgl. ebd., 40) und damit auch zu einer Rehabilitierung der Ontologie: »es gibt bei Levinas eine Quasi-Ontologie, die man post-ethisch nennen kann« (ebd., 45); vgl. dazu auch Rößner, *Anders als Sein und Zeit*, 117 f.

32 Dazu, »dass die von der Ontologie abgekoppelte Ethik ohne eine direkte, eigene, angemessene Sprache ist«, vgl. Ricœur, AL; 34.

33 Vgl. B. Klun, *Das Gute vor dem Sein. Levinas versus Heidegger*, Frankfurt/M. 2000, 311 f.: »Das Gesagte kann nie dem Sagen entsprechen. Deshalb muß es sich notwendig versprechen. [...] Zugleich bedeutet die Sprache aber auch ein Versprechen im Sinne der Verheißung. Die Sprache verspricht mehr, als gesagt werden kann.«

einer »Steigerung der Sprache« (JS, 387), die aus der »Reduktion vom Gesagten auf das Sagen«³⁴ resultiert.³⁵ Die »zwanghafte[...] Verwendung der Trope der Hyperbel« ist bei Levinas, von dessen – neuerdings? – erhobenen emphatischen Ton, »den man deklaratoren nennen kann, um nicht zu sagen kerygmatisch« (AL, 29), Ricœur sich irritiert zeigt, keine Figur der Rhetorik, sondern Methode phänomenologischer Reduktion.³⁶

3. Kritik ethischer »Rhetorik«

Bis zu einem gewissen Grad rhetorisch ist darum Ricœurs Frage: »Warum diese Steigerung zu den Extremen: Besessenheit, Verletzung, Trauma? Warum diese Überbietung des Pathischen im Pathetischen und Pathologischen?« (AL, 31) Ricœur sieht in dieser von Levinas praktizierten »Steigerung zu den Extremen«, in dieser »Redundanz in der Verneinung« (AL, 30 f.), die »gemäß der Spitze der Maßlosigkeit dieser ganzen gewaltsamen Tropologie« (AL, 45)

34 Levinas, JS, 109; vgl. Ricœur, AL, 24.

35 Vgl. E. Levinas, *Questions et réponses*, in: *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1992, 128–157, hier: 141: »L'éthique est comme la réduction de certains langages.«

36 Vgl. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 388 f.: »Il me paraît que l'effet de rupture attaché à cette pensée de l'altérité absolue procède d'un usage de l'*hyperbole*, digne du doute hyperbolique cartésien et diamétralement opposé à l'*hyperbole* par laquelle nous avons caractérisé plus haut la réduction au propre chez Husserl. Par *hyperbole*, il faut le souligner avec force, il ne faut pas entendre une figure de style, un trope littéraire, mais la pratique systématique de l'*excès* dans l'argumentation philosophique. L'*hyperbole* apparaît à ce titre comme la stratégie appropriée à la production de l'effet de rupture attaché à l'idée d'extériorité au sens d'altérité absolue.« Vgl. Levinas, *Questions et réponses*, 142: »Je traite [...] de l'emphase comme d'un procédé. Je pense y retrouver la *via eminentiae*. [...] L'emphase, cela signifie à la fois une figure de rhétorique, un excès de l'expression, une manière de s'exagérer et une manière de se montrer. Le mot est très bon, comme le mot '*hyperbole*': il y a des hyperboles où les notions se transmutent. Décrire cette mutation, c'est aussi faire de la phénoménologie. L'exaspération comme méthode de philosophie!« Zu Levinas' hyperbolischem Sprechen vgl. auch T. Wiemer, *Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Levinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs*, Freiburg i. Br., München 1988, 209 ff.; E. Weber, *Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Levinas' Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Wien 1990, 74 ff.

recht eigentlich »schockieren« müßte, in diesem »Crescendo« (AL, 33 f.) zu einem sprachlichen »Extremismus« (AL, 32), ja »*verbalement Terrorismus*« (AL, 36) das unermessliche »Paradoxon[...]«³⁷ einer *coincidentia oppositorum* impliziert, in der einzig »der Rückgriff auf ein noch extremeres Vokabular, das der Verfolgung, der Geiselnahme«³⁸ das Ethische in seiner Exzessivität zu evozieren erlaubt: »Das Unethische spricht das Ethische aufgrund ihrer [seiner] alleinigen Wertigkeit als Exzess aus.«³⁹ Hebt eine Ethik, die zur »Kriegsmaschine gegen die Ontologie« (AL, 46) wird und sich nicht anders als in einer hyperbolischen »Tropologie der zugefügten Gewalt« (AL, 35) zu artikulieren vermag, sich also nicht als Ethik auf?⁴⁰ Und macht die »Dürftigkeit des Diskurses«, diese »Wüste der Wörter« (AL, 34) *Autrement qu'être* nicht zu einem Buch von besonderer Brutalität?⁴¹

37 AL 33; vgl. Liebsch, *Anders (als) anders*, 102 f.

38 AL, 33; vgl. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, 390: »*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* renchérit sur l'hyperbole jusqu'à lui donner un tour paroxysmique. [...] Le paroxysme de l'hyperbole me paraît tenir à l'hypothèse extrême – scandaleuse même – que l'Autre n'est plus ici le maître de justice, comme c'était le cas dans *Totalité et Infini*, mais l'offenseur, lequel, en tant qu'offenseur, ne requiert pas moins le geste qui pardonne et qui expie«; zu dieser »suite d'expressions excessives, d'hyperboles« vgl. auch P. Ricœur, *Emmanuel Levinas: penseur du témoignage* [1989], in: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, 81–103, hier: 98: »l'accumulation d'expressions excessives, hyperboliques, destinées à dérouter la pensée commune, comme s'il fallait courber le bois en sens inverse de toutes les habitudes«.

39 AL, 33; diese Gefahr, daß nämlich Levinas' exzessive Ethik eben durch die hyperbolische Maßlosigkeit ihres rückhaltlosen Anspruchs vom geraden Gegenteil des Ethischen ununterscheidbar wird, wird, wie wiederum Derrida, *Violence et métaphysique*, 158 gesehen hat, einzig durch Gott selbst gebannt: »Dieu seul empêche le monde de Levinas d'être celui de la pire et pure violence, le monde de l'immoralité elle-même«; vgl. dazu C. Rößner, *Der »Grenzgott der Moral«. Eine phänomenologische Relektüre von Immanuel Kants praktischer Metaphysik im Ausgang von Emmanuel Levinas*, Freiburg i. Br., München 2018, 546 f.

40 Ricœurs Einwand scheint letzten Endes auf den Vorwurf hinauszulaufen, daß Levinas als Autor von *Autrement qu'être* eben durch den Andere als Leser adressierenden Schreibakt praktiziert, was der Text dezidiert als »ein Verbrechen« (Levinas, JS, 250) ablehnt: »wollte man dem Anderen einreden, er solle sich für die Anderen opfern, hieße das in der Tat das Menschenopfer propagieren!« (ebd., 282).

41 Vgl. AL, 31: »Man muss die Gewalt ermessen, die so der Sprache des Antlitzes [visage] angetan wird«; zu diesem »sprachkritische[n] Skrupel« Ricœurs gegenüber Levinas vgl. Liebsch, *Anders (als) anders*, 87.

Daß bei und von Levinas »nichts über die Verantwortung als Thema *gesagt* wird« und werden kann, führt in Ricœurs Lesart jedenfalls dazu, daß – verantwortungsloserweise – »das Sagen der Verantwortung sich in dieser Steigerung zu den Extremen des Diskurses der Bosheit erschöpft« (AL, 35). Im Ausgang von der prinzipiellen performativen Paradoxie eines Denkens, das immer mehr denkt und sagt, als es konsistent sagen und denken kann,⁴² reflektiert Ricœurs kritische Anfrage damit gewissermaßen ganz grundsätzlich den *Ge-sichtspunkt für Levinas' Wirksamkeit als Schriftsteller*.⁴³

Ricœurs »Hypothese«, daß die »Position des Dritten, der Ort, von wo die Gerechtigkeit spricht, [...] auch der Ort [ist], von dem aus Levinas spricht, insofern *sein* SAGEN sich in ein GESAGTES einschreibt, das das Buch ist, das wir lesen« (AL, 41), läßt sich so fraglos bejahen, wie es fragwürdig bleibt, ob sich daraus auch schon der »Verdacht der ›Erschleichung‹ [subreption]« (AL, 43) gegen Levinas ergibt. Hätte Levinas »für sein Bestreben [...], eine genetische Phänomenologie der Moral zu liefern«,⁴⁴ einen allzu hohen Preis zu bezahlen und, selbst wenn, bestünde er ausgerechnet darin, »dass er den Bereich der Phänomenologie verließ, um in denjenigen

42 Vgl. S. Sandherr, *Die heimliche Geburt des Subjekts. Das Subjekt und sein Werden im Denken Emmanuel Levinas*, Stuttgart, Berlin, Köln 1998, 73: »Ein gleichsam performativer Widerspruch dieser Philosophie besteht darin, daß sie veröffentlicht ist, sich somit an die Anderen wendet und an sie appelliert, sich als Ich ihrer je eigenen Über-Forderung zu stellen und zu unterstellen«; vgl. R. Lellouche, *Difficile Levinas. Peut-on ne pas être levinassien?*, Paris, Tel Aviv 2006, 126 f.; Rößner, *Anders als Sein und Zeit*, 122–125; *Der »Grenzgott der Moral«*, 479 f.

43 Vgl. dazu O. Marquard, *Der Einzelne. Vorlesungen zur Existenzphilosophie*, hg. v. F. J. Wetz, Stuttgart 2013, 160–180.

44 P. Welsen, *Die Aporien der elementaren Ethik. Paul Ricœurs Einwände gegen Emmanuel Levinas*, in: A. Noor, J. Wohlmuth (Hg.), »Jüdische« und »christliche« Sprachfigurationen im 20. Jahrhundert, Paderborn, München, Wien, Zürich 2002, 93–107, hier: 107; den Gedanken einer genetischen Phänomenologie der Moral sucht Rößner, *Anders als Sein und Zeit* zu fassen, indem er Levinas' Denken als eine affirmative Genealogie der moralischen Subjektivität begreift (vgl. ebd., 14); vgl. auch Tengelyi, *Gesetzesanspruch und wilde Verantwortung*, 263: Ricœurs »Einwand schöpft seine Kraft aus dem Rätsel, das die Levinassche Rede von Verfolgung, Besessenheit, Vorladung, Anklage und Trauma unleugbar darstellt. Kommt aber diesem Rätsel nicht eine Deutung [...] näher, [die] bei Levinas die Spuren einer ›Genealogie der Moral‹ (wenn auch nicht ganz genau im Sinne Nietzsches, so doch im Sinne einer Lehre von der *nicht-ethischen Herkunft der Ethik*) entdecken will?«

der Psychologie einzutreten, den er im übrigen wenig zu goutieren scheint«⁴⁵?

4. Phänomenologie des Ethischen in subjektivitätstheoretischer Revision: Der Begriff der Stellvertretung (*substitution*)

Gegen Paul Ricœur ist diese Frage mit Jean-Luc Marion zu verneinen. In einer Studie zu Levinas' Begriff der Stellvertretung (*substitution*), der nicht nur für Ricœur gewissermaßen der Gipfel ist, in dem Levinas' Hyperbolik kulminiert, geht auch Marion zunächst von Ricœurs Frage aus, ob Levinas' »befremdliche und schockierende Behauptung«⁴⁶ einer extremen Einseitigkeit des Ethischen in ihrer übersteigerten Unverhältnismäßigkeit und rückhaltlosen Irreziprozität nicht eigentlich eine »Perversion der Ethik«⁴⁷ impliziere, um jedoch sogleich den Nachweis anzutreten, »daß hier in letzter Konsequenz weder der geringste Widerspruch vorliegt noch ein hyperbolischer Exzeß, sondern eine rein begriffliche, obgleich paradoxe Notwendigkeit«.⁴⁸

45 Welsen, *Die Aporien der elementaren Ethik*, 107; wer in Levinas' »Gebrauch hyperbolischer Ausdrücke [...] eine nachgerade klassische Immunisierungsstrategie« (ebd., 106) erkennt, die zu Lasten begrifflicher Präzision lediglich dazu diene, »den Ansatz gegen Kritik abzuschirmen« (ebd., 106), verkennt, daß Levinas' Ausweitung der Phänomenologie über die transzendental-idealistische Intentionalitätsanalytik hinaus eben weder einen Rückfall in den Psychologismus impliziert noch ihre theologische Bekehrung intendiert, sondern vielmehr ihre Öffnung auf ereignishafte Phänomene der Intentionalitätsinversion erlaubt und erzwingt.

46 J.-L. Marion, *La substitution et la sollicitude. Comment Levinas reprinted Heidegger*, in: D. Cohen-Levinas, B. Clément (éd.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, Paris 2007, 51–72, hier: 52: »Étrange et choquante assertion«.

47 Marion, *La substitution et la sollicitude*, 52: »Car enfin, une telle demande [...] ne trahirait-elle pas comme une perversion de l'éthique, devenue machine à condamner les victimes aux lieu et place des bourreaux? Comment cette demande pourrait-elle ne pas contredire finalement la dédicace célèbre d'*Autrement qu'être* [...]»?; vgl. Ricœur, *Anders*, 20 u. 49.

48 Marion, *La substitution et la sollicitude*, 52: »Nous tenterons de montrer qu'il ne se trouve ici, en dernière instance, aucune contradiction, ni excès d'hyperbole, mais une nécessité purement conceptuelle, quoique paradoxale«.

Während Ricœur *Autrement qu'être* wohl noch zu sehr als *phänomenologische Ethik* liest, macht Marion – unter Verweis auf Levinas' Selbstverständnis, dem zufolge er sich, allen entsprechenden Zuschreibungen zum Trotz, letzten Endes und in erster Linie nicht, oder zumindest nicht nur, für das interessiere, was man »Ethik« nennt⁴⁹ – den Einwand geltend, daß Levinas' *Phänomenologie des Ethischen* als solche eben nicht moralphilosophisch, sondern Subjektivitätstheoretisch zu lesen und allein so auch adäquat zu verstehen sei.⁵⁰ »Die Stellvertretung (die mich zur ›Geisel‹ macht, was auch immer darunter näherhin zu verstehen sein mag) fällt nicht unter einen ethischen Horizont, weil es ihr noch radikaler darum zu tun ist, das Primat des *Ich* zu bestreiten.«⁵¹ Also »geht es hier nicht um eine Ethik (welche bestimmt, wie das Subjekt zu handeln hätte, um dem Anderen gerecht zu werden), sondern um eine vorgängige, auf andere Weise schwierige Aufgabe – darum, die Subjektivität von jeglicher ontologischen Bestimmung zu befreien (also darum, auszumachen, welche Subjektivität handelt, wenn es darum geht, Gerechtigkeit walten zu lassen)«.⁵² In der Folge »muß man auch und gerade dann, wenn man die Ethik als Erste Philosophie einsetzt, anerkennen, daß diese Einsetzung selbst nicht zur Ethik gehört«,⁵³

49 Vgl. Levinas, JS, 325; ders., *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris 1982, 95 f.; *Le dialogue. Conscience de soi et proximité du prochain*, in: *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1992, 211–230, hier: 228; *La volonté du ciel et le pouvoir des hommes* [1974], in: *Nouvelles lectures talmudiques*, Paris 1996, 7–42, hier: 34; vgl. Derrida, *Violence et métaphysique*, 164; J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris 1997, 15.

50 Zu solcher Unterscheidung des Ethischen (*l'éthique*) von der Ethik (*l'éthique*) vgl. J. Rolland, *Parcours de l'autrement. Lecture d'Emmanuel Levinas*, Paris 2000, 16–23; Rößner, *Anders als Sein und Zeit*, 116; *Der »Grenzgott der Moral«*, 136.

51 Marion, *La substitution et la sollicitude*, 53: »la substitution (qui me constitue en ›otage‹, terme encore à définir) ne relève pas d'abord d'un horizon éthique, parce qu'elle a pour tâche, plus radicale, de contredire le primat du je«.

52 Marion, *La substitution et la sollicitude*, 53: »Il ne s'agit pas déjà encore ici d'éthique (qui détermine comment devrait agir la subjectivité pour rendre justice à autrui), mais d'une tâche préalable, autrement difficile – celle de libérer la subjectivité de toute détermination ontologique (d'identifier quelle subjectivité agit, quand il s'agit de rendre justice)«.

53 Marion, *La substitution et la sollicitude*, 53 f.: »Car, même et surtout si l'on instaure l'éthique comme philosophie première, il faut donc reconnaître que cette instauration elle-même ne saurait relever de l'éthique, puisque'elle en bénéficie«; vgl. ebd., 68: »l'otage (et la substitution qui le provoque) ne relève

und Levinas' »Begriff der Stellvertretung hier also in einem *außermoralischen Sinn* verstehen.«⁵⁴

Ist mit Marion also Levinas' »Ethik in einem außermoralischen Sinn zu verstehen«, ⁵⁵ so ist das *Anders* anders zu verstehen, als es Ricœurs kritische Levinas-Lektüre unternimmt: ⁵⁶ Ricœur »verwechselt [...] das Außergewöhnliche der ethischen Situation mit dem, was der Ethik widerspricht«; ⁵⁷ sein »Einwand scheint fehlzugehen, da es doch klar ist, daß Levinas auf die traditionelle Sprache der philosophischen Ethik deshalb von vornherein verzichtet, weil er davon überzeugt ist, daß sich *die ethische Situation der Verantwortung nicht im Ausgang von der (traditionellen philosophischen) Ethik verstehen läßt*.[...] Ricœur erwägt nicht einmal die Möglichkeit, sich in der Ethik einer Sprache zu bedienen, die auf die nicht-ethischen Ursprünge der Ethik zurückweist.«⁵⁸

Oder um es abschließend nochmals anders und mit Levinas selbst zu sagen: »Die ethische Sprache, der wir uns bedient haben, entstammt nicht einer besonderen moralischen Erfahrung, die von der bisher verfolgten Beschreibung unabhängig wäre. Die ethische Situation der Verantwortung läßt sich nicht von der Ethik her verstehen. Sie rührt sicher von dem her, was Alphonse de Waelhens nicht-philosophische Erfahrungen genannt hat, die von der Ethik unabhängig sind. [...] Die Phänomenologie kann in der Beschreibung der Annäherung den Umschlag von der Thematisierung in die Anarchie

pas de l'éthique, mais en établit les conditions de possibilité. La substitution n'appartient pas à l'éthique, mais exerce à son égard une fonction transcendente: elle la rend possible.«

54 Marion, *La substitution et la sollicitude*, 54: »La substitution doit donc s'entendre ici *au sens extra-moral* d'un radical renversement de l'ontologie par le biais d'une destruction de toute détermination selon l'être de qui se joue dans la subjectivité. Ainsi entendue, l'éthique (l'élément éthique) ouvre une voie vers une ipséité sans l'être.«

55 Marion, *La substitution et la sollicitude*, 53: »il faut entendre l'éthique elle-même en un sens extra-moral.«

56 Mit besonderem Blick auf *Soi-même comme un autre* zeigt R. A. Cohen, *Ricœur and the lure of self-esteem*, in: *Ethics, Exegesis and Philosophy. Interpretation after Levinas*, Cambridge/MA 2001, 283–325: 284 »how and why Ricœur criticizes Levinas in *Oneself as Another*, and how and why these criticisms miss their mark«.

57 U. Espeel, *Erwachsene Nähe. Stellvertretung nach Emmanuel Levinas. Stellvertretung und Sühne, Ethik und Erzählen*, Würzburg 2011, 80.

58 Tengelyi, *Gesetzesanspruch und wilde Verantwortung*, 263 f.

verfolgen: Der ethischen Sprache gelingt es, das Paradox auszudrücken, in das sich die Phänomenologie unversehens verstrickt findet, denn das Ethische ist jenseits des Politischen diesem Umschlag gewachsen« (JS, 268).