

PHILOSOPHIE ALS PASSION. DAS GEBROCHENE DENKEN VON EMMANUEL LEVINAS*

CHRISTIAN RÖSSNER

Abstract

The essay gives a short introduction to Levinas' passionate thinking by focusing on the failure of all philosophical trials in theodicy.

Emmanuel Levinas ist der Philosoph des 20. Jahrhunderts. 1906 in Kaunas als Sohn jüdischer Eltern geboren, starb er 1995 in Paris, vom Alter gezeichnet, nach einem langen Leben in einem viel zu langen Jahrhundert: „Die Weltkriege – und alle anderen Kriege – der Nationalsozialismus, der Stalinismus – und selbst die Entstalinisierung – die Lager, die Gaskammern, die Atomwaffen, der Terrorismus, die Arbeitslosigkeit – nicht wenig für eine einzige Generation, mag sie all das auch nur mitangesehen haben“.¹

* Dieser Text ist erstmals erschienen im vom Lehrstuhl für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft der TU Dresden seinerzeit herausgegebenen *Rundbrief* 30 (2007), p. 2–5; für die Erstpublikation und die freundliche Einwilligung in die Wiederveröffentlichung herzlich gedankt sei Frau Professor Dr. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz und Herrn René Kaufmann, M. A.

¹ Levinas, Emmanuel: „Avant-propos“, in: Levinas, *Noms propres*, Montpellier 1976, p. 9: „Les guerres mondiales – et locales – le national-socialisme, le stalinisme – et même la destalinisation – les camps, les chambres à gaz, les arsenaux nucléaires, le terrorisme et le chômage – c'est beaucoup pour une seule génération, n'en eût-elle été que témoin“.
Sämtliche Übersetzungen stammen vom Verfasser.

Levinas' Leben und Denken ist „beherrscht von der Vorahnung des nationalsozialistischen Grauens und der Erinnerung daran“.² Levinas philosophiert mit diesem „Tumor im Gedächtnis“.³ Sein Hauptwerk *Anders als Sein oder Jenseits des Wesens* widmet er „Der Erinnerung an die Liebsten unter den sechs Millionen, die von den Nationalsozialisten ermordet wurden, neben den Millionen und Abermillionen Menschen aller Konfessionen und Nationen, die demselben Hass auf den Anderen, die demselben Antisemitismus zum Opfer fielen“.⁴

Levinas' unerhörte Rede von einer „Ethik als erster Philosophie“⁵ fällt in eine Zeit, für die „Nietzsches Wort vom Tod Gottes in den Vernichtungslagern die Bedeutung einer fast schon empirischen Tatsache angenommen“⁶ hat und in der „man leicht darin übereinkommen wird, dass die Frage von höchster Wichtigkeit ist, ob wir von der Moral nicht zum Narren gehalten werden“.⁷

Levinas' illusionslose Frage nach der Ethik fordert daher nicht einfach eine andere Moral, sondern legt den Finger in die Wunde einer Philosophie, die es nicht nur im Triumph „von Jonien bis Jena“⁸ bringen, sondern auch von Athen bis Auschwitz kommen lassen konnte.⁹ So geht es Levinas weniger darum, in Form eines alternativen Altruismus eine neue Ethik zu etablieren oder gar die *Magna Moralia* einer klassischen Lehre zu rehabilitieren, als vielmehr um den verzweifelten Versuch, das Ethische überhaupt neu und anders zu denken. Methodisch dabei stets der Akribie phänomenologischer Analytik verpflichtet, verbindet sich in

² Levinas: „Signature“, in: Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris 1976, p. 374: „une biographie [...] dominée par le pressentiment et le souvenir de l'horreur nazie“.

³ Levinas: „Sans nom“, in: Levinas, *Noms propres*, Montpellier 1976, p. 178: „cette tumeur dans la mémoire“.

⁴ Levinas: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1979: „A la mémoire des êtres les plus proches parmi les six millions d'assassinés par les nationaux-socialistes, à côté des millions et des millions d'humains de toutes confessions et de toutes nations, victimes de la même haine de l'autre homme, du même antisémitisme“.

⁵ Levinas: *Éthique comme philosophie première*, Paris 1998.

⁶ Levinas: „La souffrance inutile“, in: Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris 1991, p. 115: „Le mot de Nietzsche sur la mort de Dieu ne prenait-il pas dans les camps d'extermination la signification d'un fait quasi empirique?“.

⁷ Levinas: *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye 1974, p. IX: „On conviendra aisément qu'il importe au plus haut point de savoir si l'on n'est pas dupe de la morale“.

⁸ Rosenzweig, Franz: *Der Stern der Erlösung*. Mit einer Einführung von R. Mayer und einer Gedenkrede von G. Scholem, Frankfurt am Main 1988, p. 13.

⁹ Vgl. Levinas: „Catastrophes naturelles et crimes de l'homme. Le scandale du mal“, in: *Les Nouveaux Cahiers* 85 (1986), p. 16: „Faut-il évoquer à nouveau les horreurs des camps, la torture, les massacres, la mort des adultes et des enfants, l'extermination, la solution finale ? Fin de l'Histoire Sainte, fin conçue et fil rompu par des Européens qui avaient tous suivi dans leurs écoles de premier degré les leçons du catéchisme et entendu parler de Dieu. Tous ces humanistes, tous ces idéalistes transcendants!“.

seinen Texten ein skrupulöser Argumentationsgestus mit einem spekulativen Elan, der das Denken immer gleich zum Äußersten drängt. Ausgangspunkt und treibende Kraft dieser gratwandernden Gedankengänge ist der Skandal eines durch keinen dialektischen Taschenspielertrick mehr hinwegzuzaubernden Leidens, in dessen Angesicht sich eine letzte erste Philosophie der fassungslosen Frage gegenüberübersieht, ob in einer gottverlassenen Welt, die „den eigenen Untergang überlebt hat“¹⁰, sich von der Menschlichkeit des Menschen überhaupt noch sinnvoll sprechen lasse.

1. Phänomenologie im Affekt

Auch der phänomenologisch reduzierten Betrachtung erscheint das Leid nicht allein als die ins Schmerzvolle gesteigerte Gegebenheit einer qualitativen Empfindung. Der Inhalt dieses sensuellen Erlebnisses stört die Ordnung eines intentionalen Bewusstseins nicht einfach als ein quantitatives Zuviel, welches in seiner Intensität das Fassungsvermögen der identifizierenden Synthesis übersteigt, sondern er bringt die Einheit der transzendentalen Apperzeption gänzlich aus der Fassung, indem der Schmerz sich in seiner Unabweisbarkeit gerade nicht durch eine noetisch-noematisch strukturierte Intentionalität auf Distanz halten lässt. In seiner Reinform stellt das Leiden sowohl die Qualität eines Übels als auch die Modalität der „Übelkeit“ selbst dar und insofern das Zweckwidrige bzw. Widersinnige schlechthin, nämlich dasjenige, was einer von Seiten des Subjekts konstituierten Sinnggebung strikt zuwiderläuft, da es weder in Ordnung ist noch restlos in Ordnung zu bringen.¹¹ Der Schmerz *als* Schmerz ist „Bewusstsein gegen den Strich“¹², also nicht das Bewusstsein einer Störung, sondern eine Störung des Bewusstseins. Das Leiden als Erleiden des Leids lässt die intentionale Freiheit des subjektiven Bewusstseinsaktes in die Ohnmacht einer unhintergehbaren Passivität fallen, in eine unaufhebbare Verwundbarkeit umschlagen, welche jeder kategorialen Unterschei-

¹⁰ Adorno, Theodor W.: „Eingriffe“, in: Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft II* (Gesammelte Schriften, hrsg. von R. Tiedemann, 10.2), Frankfurt am Main 2003, p. 506.

¹¹ Vgl. Levinas: „Transcendance et Mal“, in: *Le Nouveau Commerce* 41 (1978), p. 65: „La souffrance en tant que souffrance n’est qu’une manifestation concrète et quasi sensible du non-intégrable, du non-justifiable. La ‘qualité’ du mal, c’est cette *non-intégrabilité* même [...]. Le mal n’est pas seulement le non-intégrable, il est aussi la non-intégrabilité du non-intégrable“.

¹² Levinas: „La souffrance...“, *art.cit.*, p. 107: „conscience à rebours“. Vgl. auch Levinas: „Catastrophes naturelles...“, *art.cit.*, p. 15: „c’est le mal [...] d’un *mal-gré* la conscience“.

derung von spontaner Aktivität und rezeptiver Passivität vorausliegt.¹³ Diese durch keinen Entwurf zu kompensierende Geworfenheit markiert die Grenze jedes noch so heroischen Idealismus.

Das reine Leiden ist in seiner intrinsischen Phänomenalität als exzessive Unannehmlichkeit ausgewiesen, der sich als solcher kein Sinn beimessen lässt. Der Schmerzensschrei als Artikulation dieser unsäglichen Absurdität ist daher auch alles andere als ein *λόγος ἀποφαντικός*. Der Schrei hat keine Worte und in diesem Sinne nichts zu sagen, da kein *τι κατὰ τινός* auszusagen, doch noch indem er zum Himmel schreit, ruft er den Anderen um Hilfe. Der Schrei ist ein vorsprachlicher Appell an den Anderen und eröffnet als solcher eine ethische Perspektive auf das Leiden.¹⁴

Das Leiden ist und bleibt „umsonst“. Doch diese äußerste Passivität eines in seiner Leiblichkeit dem Sein ausgesetzten Daseins offenbart sich in Levinas' Phänomenologie nicht primär als ontische Schwächung des Subjekts. Das als leibhaftiges Dasein von Geburt an leidende Subjekt hat vielmehr eine ethische Schwäche: eine Schwäche für den Anderen. Das Subjekt kann den Anderen leiden. Und in dem Moment, in dem nun das Leiden nicht mehr nur das eigene Leid „für nichts und wieder nichts“ erleidet, sondern stellvertretend in ein Erleiden des sinnlosen Leidens des Anderen umschlägt, bedeutet „umsonst“ auch nicht mehr nur ein vergebliches *frustra*, sondern ein vergebendes *gratis*.

Denkbar ist dies jedoch nur bei einer radikalen Trennung zwischen dem nicht zu rechtfertigenden Leiden des Anderen, dessen schreiende Ungerechtigkeit mich in Anspruch und dadurch in die Pflicht der (Ver-)Antwort(-ung) nimmt, und meinem eigenen Leiden, das in meinem und nur in meinem Fall als Leiden für eben dieses nicht zu rechtfertigende Leiden des Anderen gerechtfertigt ist.¹⁵ Diese von

¹³ Vgl. Levinas: „La souffrance...“, *art. cit.*, p. 108: „La passivité de la souffrance est plus profondément passive que la réceptivité de nos sens qui est déjà activité de l'accueil, qui d'emblée se fait perception. Dans la souffrance, la sensibilité est vulnérabilité, plus passive que la réceptivité ; elle est épreuve, plus passive que l'expérience. Précisément un mal. Ce n'est pas, à vrai dire, par la passivité que se décrit le mal, c'est par le mal que se comprend le pàtir. Le souffrir est un pàtir pur“.

¹⁴ Vgl. Levinas: „Catastrophes naturelles...“, *art. cit.*, p. 15: „un cri qui s'échappe, un soupir sans intention, l'involontaire d'une plainte, un appel à l'aide, à une extériorité. Ouverture insoupçonnée vers le secourable. Dans la finitude de la souffrance qui se souffre sans issue, un *au-delà* de l'altérité. Prière originelle“.

Zur „prière originelle“ im Kontext der Theodizee vgl. Greisch, Jean: „Faut-il déconstruire la théodicee ?“, in: M. Olivetti (Hrsg.): *Teodicea oggi*, Padova 1988, p. 647–673.

¹⁵ Vgl. Levinas: „La souffrance...“, *art. cit.*, p. 110f.: „la souffrance de la souffrance, la souffrance pour la souffrance inutile de l'autre homme, la juste souffrance en moi pour la souffrance injustifiable de l'autre homme, ouvre sur la souffrance la perspective éthique de l'inter-humain. Dans cette perspective se fait une différence radicale entre la *souffrance en autrui* où elle est, pour *moi* impardonnable et me sollicite et m'appelle, et la souffrance *en moi*, ma propre aventure de la souffrance

Levinas in kompromissloser Einseitigkeit – als *sens unique* – gedachte Verantwortlichkeit des Einen für den Anderen, diese strenge Asymmetrie des intersubjektiv gekrümmten Raumes, die als ethische Non-in-differenz erst den alles entscheidenden und in keiner ontologischen Indifferenz mehr aufzuhebenden Unterschied macht, beugt das ethische Subjekt aus dem transzendentalen Nominativ seines *conatus essendi* in den *accusativus absolutus* einer dem Anderen vorbehaltlos hingebenen Unterworfenheit, die sub-jektiver ist als jede auto-affirmativ konstituierte Form von Subjektivität.¹⁶

Da Levinas die eigentlich ethische Verantwortung als unendlichen Überschuss meiner Pflichten über meine Rechte denkt, hat das Subjekt nichts weniger als „das Gewicht der Welt“¹⁷ auf *Sich* zu nehmen und insofern auch keinen Anspruch auf eine die Last der Verantwortung ausgleichende Gerechtigkeit. Doch nur im gütigen Verzicht auf jede Wechselseitigkeit wird das ethische Subjekt in eine bedingungslose Mitleidenschaft für den Anderen gezogen. Und nur in dieser

dont l'inutilité constitutionnelle ou congénitale peut prendre un sens, le seul dont la souffrance soit susceptible, en devenant une souffrance pour la souffrance, fût-elle inexorable, de quelqu'un d'autre“.

¹⁶ Vgl. dazu auch Levinas' schwindelerregende Anmerkung in *Autrement qu'être...*, *op.cit.*, p. 150: „Le tourbillon : souffrance de l'autre, ma pitié de sa souffrance, sa douleur à cause de ma pitié, ma douleur à cause de cette douleur, etc., s'arrête à moi. Moi – c'est ce qui comporte dans toute cette itération un mouvement de plus. Ma souffrance est le point de mire de toutes les souffrances – et de toutes les fautes. Même de la faute de mes persécuteurs, ce qui revient à subir l'ultime persécution, à subir absolument. Ce n'est pas le feu purificateur de la souffrance qui, magiquement, compterait ici. Cet élément de 'pure brûlure', pour rien, dans la souffrance, est la passivité de la souffrance qui empêche son retournement en 'souffrance assumée' où s'annulerait le 'pour-l'autre' de la sensibilité, c'est-à-dire son *sens* même. Ce moment du 'pour rien' dans la souffrance est le surplus de non-sens sur le sens par lequel le sens de la souffrance est possible. L'incarnation du Soi et ses possibilités de douleur gratuite doivent être comprises en fonction de l'*accusatif* absolu du Soi, passivité en deçà de toute passivité au fond de la matière se faisant chair. Mais il faut apercevoir dans le caractère anarchique de la souffrance – et avant toute réflexion – une souffrance de la souffrance, une souffrance 'à cause' de ce que ma souffrance a de pitoyable, qui est une souffrance 'pour Dieu' qui souffre de ma souffrance. Trace 'anarchique' de Dieu dans la passivité“.

¹⁷ Vgl. *Ibid.*, p. 147: „Le Soi est Sub-jectum : il est sous le poids de l'univers – responsable de tout“. Um etwaige Missverständnisse zu vermeiden, sei bereits an dieser Stelle mit Nachdruck darauf hingewiesen, dass derartige Aussagen Levinas' einer ihm eigenen Form der Reduktion unterliegen. Was Levinas als „das Ethische“ [*l'éthique*] beschreibt, spielt sich nämlich ausschließlich zwischen dem Selbst und dem Anderen (als dem Einzigen) ab – und daher nicht auf der Ebene einer konkreten Ethik [frz. eben auch *l'éthique*]. Mit der Ankunft des Dritten (als dem Anderen des Anderen) kommt es in Levinas' Genealogie ethischer Subjektivität zu einer Rehabilitierung der dialogischen Reziprozität, so dass man ihm keinesfalls eine Art Märtyrer-Moral zuschreiben darf. Auch Levinas' Dictum einer „Ethik als erster Philosophie“ nimmt nur scheinbar – und mit einer gewissen Freude an der unterschwelligsten Provokation – den traditionellen Ehrentitel der *prima philosophia* für sich in Anspruch, denn bei Levinas ist das Ethische gerade keine philosophische Disziplin – kein Teil der Philosophie, sondern deren Grenze.

bedingungslosen „Compassion“, die für Levinas nicht bloße Sympathie, sondern eine leiden-schaftliche Liebe ist, die sich „ganz umsonst“ gibt, kann dem Leiden eine „Unsinnlosigkeit“ abgewonnen werden.¹⁸

2. Die überbeantwortete Frage¹⁹

Diese „Unsinnlosigkeit“ hebt allerdings die Sinnlosigkeit des fremden Leidens nicht auf. Das Leid des Anderen ist nicht einfach „wieder gut“ zu machen und wer Hegelianer genug ist, um ernsthaft zu glauben, dass die Zeit im Laufe ihrer selbst auch nur eine einzige Wunde heilt, der stellt sich im Namen einer großen (All-)Gemeinheit aus seiner ureigensten Verantwortung für den Nächsten und Nächstbesten: „Die Rechtfertigung des Leids, das der Nächste erleidet, ist sicherlich der Ursprung aller Immoralität“.²⁰

In der Compassion mit den Leidenden dieser Welt verbietet sich daher auch jede Form doktrinaler Theodizee. Denn ob diese Theodizee das Leiden nun teleologisch in den (Be-)Griff zu bekommen sucht, indem sie das *malum* im *happy end* des guten Zwecks geheiligt sein lässt, oder ihm als nichtiger, da des transzendentalen Gut-Seins beraubter Mangelerscheinung direkt die ontologische Dignität abspricht, sie kann in keinem Falle auf eine zumindest implizite Relativierung von Leid, Übel und Bösem verzichten.

Für Levinas, dem sich „das Missverhältnis zwischen dem Leiden und jeder Theodizee in Auschwitz mit einer Deutlichkeit zeigte, dass einem die Augen übergehen“²¹, steht dagegen der absolute Charakter des Leidens außer Frage, so dass dieses „mal élémental“²² nicht ohne eine bestenfalls naive und schlimmstenfalls zynische Verharmlosung als kontingent oder akzidentell abgetan werden kann – auch nicht unter Verweis auf eine angebliche Erbsünde, welcher der Andere

¹⁸ Vgl. Levinas: „La souffrance...“, *op.cit.*, p. 117f.: „souffrance inspirée par la souffrance de l'autre homme; [...] compassion qui est une souffrance non-inutile (ou amour)“.

¹⁹ Vgl. Waldenfels, Bernhard: „Das überbewältigte Leiden“, in: Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt am Main 1998, p. 120–134 und Metz, Johann Baptist, „Theologie als Theodizee?“, in: W. Oelmüller (Hrsg.): *Theodizee – Gott vor Gericht?*, München 1990, p. 103–118.

²⁰ Levinas: „La souffrance...“, *art.cit.*, p. 116: „la justification de la douleur du prochain est certainement la source de toute immoralité“.

²¹ *Ibid.*, p. 115: „La disproportion entre la souffrance et toute théodicée se montra à Auschwitz avec une clarté qui crève les yeux“.

²² Zu diesem kaum zu übersetzenden Ausdruck, der einer handschriftlichen Notiz Levinas' entnommen ist, vgl. Miething, Frank & Von Wolzogen, Christoph (Hrsg.): *Après vous. Denkbuch für Emmanuel Levinas 1906–1995*, Frankfurt am Main 2006, p. 50.

niemals zu beschuldigen ist. „Nur ich darf in meiner Unschuld ohne Absurdität angeklagt werden. Den Anderen in seiner Unschuld anklagen [...] ist kriminell“.²³

Je leerer der Himmel, zu dem das Unrecht schreit, desto unabweisbarer ist die unendliche Verantwortung des Einen für alle Anderen. Diesem Appell des Anderen, der das Subjekt in seiner Einzigkeit unersetzlich macht, ist nicht durch eine klagende Anklage Gottes auszuweichen. Im Akkusativ, vor Gericht, in der Verantwortung, in der Pflicht steht bei Levinas einzig und allein das Subjekt selbst – und sonst niemand, weder der Andere noch der ganz Andere.

Emmanuel Levinas rechnet nicht mit Gott. Denn die Theodizee, die entlastende Antworten gibt, hat ihre Rechnung ohne „die unaufkündbare Autorität der Leidenden“²⁴ gemacht, ohne das nicht idealistisch hinwegzuvernünftelnde „Gefühl, das nach Auschwitz gegen jegliche Behauptung von Positivität als Salbadern, Unrecht an den Opfern sich sträubt, dagegen, daß aus ihrem Schicksal ein sei’s noch so ausgelagter Sinn gepresst wird“.²⁵

Eine Theodizee, die „übervernünftel[t]“²⁶, die als doktrinale Antwort ihre leidvolle Frage „überbewältigt“, indem sie diese zumindest tendenziell zum Schweigen bringt, wurde bereits von Immanuel Kant mit deutlichen Worten „der Verabscheuung jedes Menschen, der das mindeste Gefühl für Sittlichkeit hat, frei überlassen“.²⁷ Kants kleine Schrift *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* ist damit jedoch noch nicht zum Ende gekommen, sondern ergreift nun Partei für eine authentische Form der Theodizee, wie sie „in einem alten heiligen Buche allegorisch ausgedrückt“²⁸ ist.²⁹

²³ Levinas: *Autrement qu’être...*, *op.cit.*, p. 144: „en moi seul l’innocence peut être accusée sans absurdité. Accuser l’innocence de l’autre [...] est criminel“.

²⁴ Metz, Johann Baptist: *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. In Zusammenarbeit mit J. Reikerstorfer, Freiburg im Breisgau 2006, p. 187.

²⁵ Adorno: *Negative Dialektik* (Gesammelte Schriften, hrsg. von R. Tiedemann, 6), Frankfurt am Main 2003, p. 354.

²⁶ Kant, Immanuel: *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, A 214 (Werke in sechs Bänden, hrsg. von W. Weischedel, VI, p. 117).

²⁷ *Ibid.*, A 201 (VI, p. 109).

²⁸ *Ibid.*, A 213 (VI, p. 116).

²⁹ Zu Kant, Levinas und der Problematik der Theodizee, vgl. Davies, Paul: „Sincerity and the end of theodicy: three remarks on Levinas and Kant“, in: S. Critchley & R. Bernasconi (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge 2002, p. 161–187 und Bernstein, Richard J.: „Evil and the temptation of theodicy“, in: p. Critchley & R. Bernasconi (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge 2002, p. 252–267; vgl. nun auch Rößner, Christian: *Der „Grenzgott der Moral“. Eine phänomenologische Relektüre von Immanuel Kants praktischer Metaphysik im Ausgang von Emmanuel Levinas* (Phänomenologie: Kontexte, 26), Freiburg im Breisgau/München 2018, p. 488–502.

3. Der Skandal der Aufrichtigkeit

Hiob³⁰, der sich bis zum Schluss den billigen Vertröstungen seiner falschen Freunde verschliesst – diese „quälenden Tröster“ (Hi 16, 2) mit ihren „Sprüchen aus Staub“ (Hi 13, 12) – und selbst „um Gottes willen“ nicht bereit ist, sich zum *advocatus diaboli* zu machen, d. h. im Angesicht des unverdienten Leids auch nur ein Auge zuzudrücken – dieser rücksichtslos aufrichtige Hiob spielt im Prozess der Theodizee die einzig legitime Rolle, nämlich weder die des Verteidigers noch die des Anklägers, sondern die des Zeugen. Hiob verweigert das Vergessen und Verstummen, die Vergangenheitsüberbewältigung. In einer *memoria passionis* (J. B. Metz), welche am Ende auf eine „Fürsprache für seinen Nächsten“ (Hi 42, 10) hinausläuft, beweist Hiob, „daß er nicht seine Moralität auf den Glauben, sondern den Glauben auf die Moralität gründete“.³¹

Die kategorische Verpflichtung auf die unbedingte Wahrhaftigkeit als „formale Gewissenhaftigkeit“³² bindet den Zeugen auch im Prozess der Theodizee in einer „innern Eidesdelation“³³, die jeder Aussage vor dem Gericht vorgängig ist, aber diese Aussage als Zeugnis für den Anderen unumgänglich macht. Worüber man nicht schweigen darf, darüber muss man sprechen, auch wenn die Worte fehlen, in denen dieser unenlichen Pflicht Genüge getan werden könnte.

Emmanuel Levinas steht an jeder Stelle seines Werkes in einem solchen Zeugenstand. Seine Philosophie entspringt der ethischen Unmöglichkeit, im Angesicht des leidenden Anderen gleichgültig zu schweigen, und stellt einen einzigen „Skandal der Aufrichtigkeit“ dar, einer

Aufrichtigkeit, welche den Verrat zurücknimmt, den das Sagen im Gesagten erleidet, wo, unter den Hülsen der Worte, in der verbalen Indifferenz, Informationen ausgetauscht, fromme Wünsche ausgesprochen werden und man sich so aus der Verantwortung herausredet. Kein Gesagtes entspricht der Aufrichtigkeit des Sagens, kommt der Wahrhaftigkeit vor dem Wahren gleich, der Wahrhaftigkeit der Annäherung, der Nähe, jenseits der Gegenwärtigkeit. Aufrichtig wäre also ein Sagen ohne Gesagtes, wäre, wie es scheint, ein ‚Reden um nichts zu sagen‘, wäre ein Zeichen, das ich dem Anderen von

³⁰ Vgl. Ebach, Jürgen: „Die Welt, ‚in der Erlösung nicht vorweggenommen werden kann‘ (G. Scholem) oder: Wider den ‚Trug für Gott‘ (Hi 13, 7). Thesen zum Hiobbuch“, in: W. Oelmüller (Hrsg.): *Leiden* (Kolloquium Religion und Philosophie, 3), Paderborn/München/Wien/Zürich 1986, p. 20–27.

³¹ Kant: *Über das Mißlingen...*, *op.cit.*, A 217 (VI, p. 119).

³² *Ibid.*, A 219 (VI, p. 120).

³³ *Ibid.*, A 221 (VI, p. 121).

diesem Zeichengeben selbst gebe, schlicht wie ein ‚Grüß Gott‘, aber, ipso facto, reine Offenheit eines Geständnisses, des Eingeständnisses der Schuld.³⁴

Dieses ethische, die unendliche Verantwortung im doppelten Sinne des Wortes verratende Sprechen fordert daher eine spezifische Form der phänomenologischen Reduktion, um eben dem Verrat zu widersprechen, den der Infinitiv des Sagens unweigerlich erleidet, sobald er sich im definitiv Gesagten ausspricht.³⁵ Levinas' Reduktion besteht in einem unaufhörlichen Entsagen des Gesagten, das auf der Stelle zurückzunehmen ist, um es wieder neu, anders, ganz anders zu sagen.

Die prinzipielle Paradoxie dieser sich in einer schwindelerregenden Übersteigerung ständig selbst ins Unendliche – in die Wahrhaftigkeit vor dem Wahren, in die Güte vor dem Guten – überschlagenden Methodik steht außer Frage. Levinas' Text spricht auf der propositionalen Ebene des Gesagten selbstverständlich „griechisch“, die begriffliche Sprache des überzeugenden Philosophen, wendet sich aber auf der performativen Ebene des (Ent-)Sagens gegen den eigenen Strich, in der bezeugenden Sprache des schreienden Hiob, wodurch jedes Wort buchstäblich durchkreuzt wird.

Durch dieses Ausstreichen und Neuschreiben gerät der Textfluss ins Stocken, wird – von Gedankenstrichen durchschnitten – über seine eigenen Leerstellen stolpernd – zum Palimpsest, zum Anderen seiner selbst und die Lektüre zu einem Spuren-Lesen, das darauf Rücksicht zu nehmen hat, dass man Levinas niemals nur beim Wort nehmen darf – niemals nur *à la lettre de l'être*. Seine sich ständig selbst durchkreuzenden Begrifflichkeiten sollen keine Begriffe sein – das Ich und der Andere sind das Nichtidentische *par excellence* –, so dass sie stets mit Anführungszeichen – Spur des Sagens oder Schreiens – zu lesen sind.

Levinas sagt in seinen sämtlichen Schriften im Grunde und notgedrungen immer dasselbe, doch dieses unvermeidliche Selbe immer uneigentlich und daher immer wieder neu, immer wieder anders. Levinas wiederholt sich und widerspricht sich wieder – in einem atemlosen Anrennen gegen die Grenzen der

³⁴ Levinas: *Autrement qu'être...*, *op.cit.*, p. 182f.: „impossibilité de se taire, scandale de la sincérité. [...] sincérité défaisant l'aliénation que le Dire subit dans le Dit, où, sous le couvert des mots, dans l'indifférence verbale, s'échangent des informations, s'émettent des vœux pieux et se fuient les responsabilités. Aucun Dit n'égalé la sincérité du Dire, n'est adéquat à la véracité d'avant le Vrai, à la véracité de l'approche, de la proximité, par-delà la présence. La sincérité serait donc Dire sans Dit, apparemment un 'parler pour ne rien dire', un signe que je fais à Autrui de cette donation du signe, 'simple comme bonjour', mais, ipso facto, pure transparence de l'aveu, reconnaissance de la dette“.

³⁵ Vgl. *Ibid.*, p. 69: „Il s'agit de remonter à cet *en deçà*, à partir de la trace qu'en garde le Dit où tout se montre. La remontée vers le Dire est la Réduction phénoménologique où l'indescriptible se décrit“ oder auch p. 228: „Réduction qui est donc un incessant dédit du Dit, au Dire toujours trahi par le Dit dont les mots se définissent par des mots non définis“.

Sprache, der er solange ins Wort fällt, bis es ihm diese gänzlich verschlägt. Levinas verspricht und verschreibt sich ohne Ende – dem Anderen. Oder ganz anders gesagt: *En se dédisant, il se dédie à l'Autre*.³⁶

Emmanuel Levinas' ungeheuerliche Provokation besteht darin, dass er der Philosophie einen prophetischen Sinn zuschreibt, indem er ihr ein messianisches Moment, die Spur des Ethischen einschreibt – indem er ein Denken entfaltet, das nicht denkt, sondern betet – indem er die Liebe zur Weisheit bis zur Weisheit der Liebe treibt³⁷ und damit leidenschaftlich Zeugnis ablegt – „für das bisschen Menschlichkeit, das die Erde ziert“.³⁸

Dr. phil. Lic. theol. Christian Rößner is Assistant Professor for Theoretical Philosophy at the Catholic Private University Linz. c.roessner@ku-linz.at

³⁶ Vgl. auch Rößner, Christian: *Anders als Sein und Zeit. Zur phänomenologischen Genealogie moralischer Subjektivität nach Emmanuel Levinas* (libri virides, 13), Nordhausen 2012, p. 115–127.

³⁷ Vgl. Levinas: *Autrement qu'être...*, *op.cit.*, p. 206f.: „la philosophie [...] reste la servante du Dire qui signifie la différence de l'un *et* de l'autre comme l'un *pour* l'autre, comme non-indifférence *pour* l'autre – la philosophie : sagesse de l'amour au service de l'amour“.

³⁸ *Ibid.*, p. 233: „Pour le peu d'humanité qui orne la terre“; zur Menschenliebe als „einer großen moralischen Zierde der Welt“ vgl. Kant, Immanuel: *Die Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, A 132 (Werke in sechs Bänden, hrsg. von W. Weischedel, IV, p. 595).