

J. F. Goud, *Amsterdam*

Über Definition und Infinition: Probleme bei der Interpretation des Denkens des Emmanuel Levinas*

Das Denken des Philosophen Emmanuel Levinas gilt mit Recht als *schwierig*. Es ist neu und originell, aber mehr als das: exzentrisch. Schwierig ist es nicht nur, weil nichts uns auf seine Art zu denken vorbereitet, sondern auch, weil alles uns von ihr ablenkt, so schrieb vor kurzem Jacques Rolland. 'Pensée difficile, presque inaudible: pensée in-actuelle'¹. Die 'Unhörbarkeit', von der dieses Zitat spricht (oder auch: das Unvermögen der tonangebenden Philosophie, den Levinasschen Kontrapunkt wahrzunehmen), mag die Situation in Frankreich richtig charakterisieren², für das niederländische Sprachgebiet trifft sie nicht zu. Wie das erklärt werden kann, braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Es ist eine Tatsache, dass in unserem Sprachgebiet viele wohlwollende, oft zustimmende Reaktionen auf das Werk Levinas' veröffentlicht worden sind – sowohl von philosophischer als auch von theologischer Seite. Die Reihe der Veröffentlichungen in niederländischer Sprache wurde 1980 durch eine Dissertation aussergewöhnlicher Qualität und ungewöhnlichen Umfangs erweitert. Ich beziehe mich auf die Dissertation von Roger Burggraeve über den Subjektbegriff von Levinas. In dem nachstehenden Aufsatz bespreche ich kurz den Inhalt der zwei Bände dieser Abhandlung, um schliesslich einige Interpretationsprobleme prinzipieller und allgemeiner Art darzustellen.

(1) *Der erste Band*

Burggraeves Dissertation besteht faktisch aus zwei selbständigen Büchern. Der zunächst zu behandelnde erste Band beschäftigt sich mit historischen Fragen. Die im Titel genannten 'jüdischen und philosophischen Hintergründe' werden in diesem Band (*De hermeneutische context van het levinasiaanse denken*, S.1-620) ausführlich und ohne systematische Zuspitzung entfaltet. Der Verf. gibt eine ziemlich vollständige Übersicht über die vielen Einflüsse zeitgeschichtlicher, religiöser und philosophischer Art, die auf das Denken von Levi-

* Zu: R. BURGGRAEVE, *E. Levinas' metafysisch-ethische herdefiniëring van het subject vanuit joodse en filosofische achtergronden*, Diss. K. U. Löwen, Fakultät für Theologie, 1980, LXIII – 1876 S. Prof. Dr. H. J. Adriaanse, Dr. R. Burggraeve und Prof. Dr. E. Levinas danke ich ganze herzlich für ihre lehrreichen Anmerkungen zu einer früheren Fassung dieses Aufsatzes, Frau Hanna Vollmer für eine Vielzahl sprachlicher Verbesserungen.

1. J. Rolland, 'Penser au-delà (Notes de lecture)', in: *Exercices de la patience* 1 (1980) 11.

2. In Übersichten der zeitgenössischen französischen Philosophie fehlt häufig der Name Levinas. Siehe z.B. J. Chiari, *Twentieth-Century French Thought*, London 1975; J. L. Chalumeau, *La Pensée en France de Sartre à Foucault*, s.l. 1974; V. Descombes, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris 1979.

nas eingewirkt haben. In der Mehrzahl der Fälle folgt er den von Levinas selbst erteilten Anweisungen, wobei er viel bisher unbekannt oder unverarbeitet gebliebenes Material benutzt³.

Im hermeneutischen Kontext, der Levinas' Denken umgibt, werden zwei Pole gezeigt: der Jerusalem- und der Athen-Pol. Interessant ist besonders das erste Kapitel über den Jerusalem-Pol d.h. über die spezifisch *jüdischen* Grunderfahrungen, die das Denken von Levinas bestimmten. Der Verf. leistet hier weitgehend Pionierarbeit. Die Levinasforschung hat sich bisher konzentriert auf die philosophiegeschichtlichen Zusammenhänge, besonders auf die Beziehungen zum phänomenologischen Denken Husserls und Heideggers. Burggraeve beweist in diesem ersten Kapitel die Zweckmässigkeit einer breitangelegten Lektüre, die jüdische und philosophische Schriften verbindet und sie aus und durch einander interpretiert. Eine derartige Lektüre soll s.E. unter philosophischen Aspekten erfolgen. Er gründet diese Forderung auf die hermeneutische Überzeugung, die Levinas' Deutung von Tenakh und Talmud beherrscht: Die jüdische Erfahrung ist 'das Medium . . . wodurch das Universal-Menschliche sich meldet' (239, vgl. 182, 191). Die jüdischen Grunderfahrungen, welche die empirische Basis des Levinasschen Denkens bilden, entstammen zwei Zeitabschnitten: dem russischen und dem französischen. In der russischen Periode (von 1906 bis 1923) stellt sich der Einfluss des Rabbi Haïm Voloziner, eines Vertreters des antimystischen Mithnagued-Judentums, als sehr wichtig heraus. Levinas hat sich über dessen Einfluss nur selten geäußert, am ausführlichsten in seinem Beitrag zu *God, goed en kwaad*⁴. Rabbi Voloziner kennzeichnete die jüdische Identität durch die aussergewöhnliche Verantwortung für die Schöpfung. Der Jude 'trägt die Schöpfung auf seinen Schultern'. Diese Auffassung und Metapher bekommen, wie sich noch zeigen wird, im Denken von Levinas anthropologische Allgemeingültigkeit. Die französische Periode (von 1923 bis heute) bringt die Bekanntschaft mit dem jüdischen Denken von Cohen, Rosenzweig und Buber, Übung in der Talmuderklärung unter der Führung des mysteriösen Ruhestörers Chouchani ('Der Mensch wird bestimmt von Vorkommnissen, die ihn beunruhigen . . .', 163 – zitiert nach E. Wiesel, *Le chant des morts* S. 125) und die Schrecken des deutschen Antisemitismus. In einem abschliessenden Paragraphen wird dem Wiederaufleben und der Erneuerung des jüdischen Geisteslebens in Frankreich und der führenden Rolle, die Levinas dabei gespielt hat, die nötige Aufmerksamkeit gewidmet.

Das zweite Kapitel, über den Athen-Pol, beschreibt die philosophischen

3. Die hervorragende, von Burggraeve verfasste und schon vor einigen Jahren veröffentlichte, Bibliographie erweist hier gute Dienste. Siehe R. Burggraeve, 'Emmanuel Levinas. Une bibliographie', in: *Salesianum* 39 (1977) 633-692 und in: *Emmanuel Levinas*, Löwen (Center for Metaphysics and Philosophy of God), 1981, 61-120. Letztere Veröffentlichung enthält auch das 'Complement (1977-1981)', 123-154.

4. "À l'image de Dieu", d'après Rabbi Haïm Voloziner', in: *God, goed en kwaad* (Feestbundel ter ere van de 65ste verjaardag van Prof. Dr. H. J. Heering), 's-Gravenhage 1977, 255-275.

Ursprünge der Levinasschen Denkart und Kategorien. Selbstverständlich wird der Einfluss von Husserl und Heidegger dabei ausführlich erörtert. Husserls Phänomenologie bildet zwar den 'Schwerpunkt' (322) in Levinas' philosophischer Bildung, wird aber vor allem als *Methode* philosophischen Denkens von ihm respektiert. Mit Hilfe der transzendental-phänomenologischen Methode überwindet er die phänomenologische Ontologie; seine Philosophie wäre zu kennzeichnen als eine ('Transphänomenologie) des Transzendenten' (399, vgl. 1321). Auch die komplizierte und ambivalente Beziehung zu Heidegger wird einer genauen Prüfung unterzogen. Mit Recht widmet der Verf. einen Unterparagraphen (446ff.) der 'emotionalen' Entfremdung, verursacht durch Heideggers dubioses politisches Verhalten in den Jahren 1933/1934. Interessant und aufschlussreich sind ferner die Paragraphen über Levinas' Begegnungen mit Léon Brunschvicq, Jean Wahl und besonders der über seine Konfrontation mit dem dialogischen Denken Marceles und Bubers. Die Übereinstimmung mit der dialogischen Philosophie wird stark betont und für wichtiger gehalten als das Trennende. Der Verf. rechnet Levinas' Philosophie letztendlich zur Strömung des 'dialogischen Denkens' (619f.). Es ist m.E. fraglich, ob sich diese Ansicht behaupten kann hinsichtlich der Sprachphilosophie, die Levinas in der Periode von *AE* ausgearbeitet hat⁵. Der Dialog wird in dieser Periode, nicht anders als der Monolog, abhängig gemacht vom ultrapassiven *Sagen*, 'Vorwort der Sprachen' (*AE* 6). Die ethische Qualität der Sprache ist nicht länger mit der dialogischen Situation als solcher gegeben, sondern wird durch die wahrhaft ethische Situation der Verantwortung, durch das 'Sagen ohne Ausgesagtes' (*AE* 58ff.), bedingt⁶.

(2) *Der zweite Band*

Burggraeve beabsichtigt in dem zweiten Band seiner Abhandlung (*Een metafysisch-ethische herdefiniëring van het subject*, S. 621-1827) eine streng systematische Wiedergabe der Levinasschen Philosophie. Dass in der Entwicklung dieses Denkens beträchtliche Verschiebungen stattgefunden haben, wird von Burggraeve nicht bestritten. Trotz aller Modifikationen und Korrekturen sei aber die Kontinuität fast ungebrochen geblieben; die ursprüngliche Intuition, dass der Mensch wesentlich *pour l'autre* ist und dass er auf diese Weise mit dem Unendlichen in Verbindung steht, bleibe unverändert. Eine radikale Kehre habe nicht stattgefunden. Im Gegensatz zu S. Strasser, dem zufolge *Autrement qu'être* und die damit verbundenen Schriften durch ein *neues* 'Anliegen' be-

5. Im systematischen Band werden diese späteren Entwicklungen gelegentlich erwähnt, siehe z.B. 1541, 1651, 1659, 1716f. Dagegen wird in dem Paragraphen über 'das Antlitz als Ausdruck und Offenbarung' u.a. auf den 'metaphysischen Gehalt des Gesprächs' (1361ff) geschlossen. Diese Schlussfolgerung, gegründet auf die Analysen von *TI*, gilt, wie sich aus dem Zusammenhang ergibt, auch für *AE*. 'In seinem zweiten Hauptwerk *Autrement qu'être* setzt Levinas seine Phänomenologie des Antlitzes in *Totalité et Infini* ohne weiteres voraus' (1321).

6. Vgl. Th. de Boer, *Tussen filosofie en profetie. De wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*, Baarn 1976, 66-69.

stimmt sind⁷, kennzeichnet Burggraeve das neuere Werk als die 'vertiefende Radikalisierung' des früheren (628). Die bemerkenswerte Kohärenz der Entwicklung des Levinasschen Denkens berechtigt s.E. zu dem Versuch, 'das ganze Denken von Levinas . . . progressiv-systematisch zu ordnen und zu entfalten in einer Totalsynthese' (Voorwoord, S.XXXVIII). Der zweite Band besteht aus drei Kapiteln. Ich folge den Hauptlinien der darin entwickelten Erörterung und werde nur eine einzige kritische Bemerkung, nämlich über die für Burggraeves Interpretation essentielle 'Konkretisierung', anbringen. Meine Wiedergabe wird sich konzentrieren auf den eigentlichen Gegenstand der Dissertation: die Subjektsproblematik.

Dasselbe und das Andere

Das erste Kapitel charakterisiert Levinas' Metaphysik in relativ abstrakten und formalen Worten. Die metaphysische Frage nach dem Guten 'jenseits vom Sein' wurde schon gestellt im Vorwort von *De l'existence à l'existant* (veröffentlicht 1947). Bis heute hat diese Frage im Mittelpunkt seines Denkens gestanden. Eine stets radikaler werdende Kritik an der herkömmlichen Seinsmetaphysik, ging damit Hand in Hand. Das von dieser Philosophie reflektierte und interpretierte Seinsgeschehen ('essence', das Heideggersche 'Anwesen') ist durch zwei Eigenschaften gekennzeichnet: Es ist allumfassend, durchdringt und trägt das Seiende, und es führt als solches Alles zu sich selbst zurück. Alles ist in letzter Instanz nur ein Seinsmodus oder Bild von Demselben, d.h. vom Sein. Die zwei 'Wesensdimensionen des Seinsgeschehens' (634), die *Totalität* und die *Identität*, werden von Burggraeve gründlich und ausführlich analysiert. Wichtig ist vor allem der dritte Paragraph, über den Seinsbegriff in der Periode von *AE*. Die Totalitäts- und die Identitätsdimension werden in dieser Periode vom Wesensbegriff ('essence') aus 'wiederaufgenommen, radikalisiert und aufs neue gedacht' (698). Es wird gezeigt, wie das Seinsgeschehen sich in reiner *Immanenz* entfaltet als das Medium, 'in dem Alles sich aufhält und bleibt, in dem Alles anwesend ist oder zur Anwesenheit kommen und sich zeigen kann' (726). 'In allem, was getan, gedacht und gesagt wird, zeigt und proklamiert das Sein sich selbst nach aussen' (768). Der letzte Paragraph bringt die von Levinas beschriebene metaphysische Perspektive, die Bewegung zum 'Jenseits des Wesens'. Die Darlegung verläuft parallel zum Obenstehenden. Dem Totalitätsaspekt des Wesens stellt Levinas seine Rekonstruktion der kartesischen Unendlichkeitsidee gegenüber⁸. Der Identitätsaspekt wird überwunden durch die Idee des ganz Anderen und durch die Wiedereinführung der Metaphysik im Sinne des

7 Siehe S. Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*, Den Haag 1978, 223. Wie Burggraeve mit Recht feststellt (628 Fussnote), macht Strasser im gleichen Zusammenhang Bemerkungen, die in eine ganz andere Richtung weisen.

8. Der Verf. benutzt zwei bisher unbeachtet gebliebene Aufsätze von Levinas, nämlich 'Infini', in: *Encyclopaedia Universalis* Bd. 8, Paris 1970, 991-994; 'Totalité et Totalisation', *ibid.* Bd. 16, Paris 1973, 192-194.

‘Verlangens’ nach dem Andern. Von diesem Gesichtspunkt aus übt Levinas u.a. Kritik an der Bedürfnisreligion – in Bonhoeffers Terminologie: am Missbrauch Gottes als Lückenbüsser. ‘Der eigennützigen und ‘ökonomischen’ Bedürfnisreligion steht die uneigennützige Religion des Verlangens gegenüber’ (836).

Die Konkretisierung

In den letzten zwei Kapiteln kommt die Konkretisierung oder Deformalisierung der soeben geschilderten metaphysischen Perspektive zur Sprache. Auf welche konkreten Erfahrungen beziehen sich Ausdrücke wie ‘Dasselbe’, ‘das Andere’, ‘die metaphysische Beziehung’? In *Totalité et Infini* antwortet Levinas auf diese Fragen beziehungsweise: das Ich, der Andere, das Gespräch und die Ethik. Es wäre m.E. unrichtig und missverständlich, wenn man die Konkretisierung als die Aktualisierung vorhandener Möglichkeiten auffassen würde. Eben- sowenig ist sie die Ausfüllung bereitliegender, leerer Formen. Noch schliesslich die Benutzung für Gutes oder Böses von an sich neutralen Strukturen⁹. Dem Konkreten wird in der ‘Transzendentalphilosophie’ des Levinas besonderer Wert beigemessen. Meine Methode, schreibt er, sucht zwar nach der Vorbedingung empirischer Situationen, aber bei dieser Untersuchung ist das Konkret-Empirische durchaus nicht ausgeschaltet. Die Konkretisierung ist, mit Heideggers Worten, nicht nur ontisch, sondern auch ontologisch wichtig: ‘Sie weist präzise die Bedeutung der fundamentalen Möglichkeit auf, eine Bedeutung, die in der vorbedingenden Struktur selbst unanschaulich ist’ (TI 148). Die Begegnung mit dem Andern ist ein Ereignis (‘événement’), das gänzlich neu und unvorhersehbar ist und sich deswegen jeder ontologischen Struktur und jedem transzendentalen Rahmen entzieht. Dieser Gedanke wird m.E. in der Periode von *AE* schärfer ausgedrückt. Die *intrigue* der Nähe des Nächsten führt zur Aufhebung aller substantiellen und identischen Wesenheiten, auch und vor allem zur ‘Entkernung’ des Ichs, das Selbständigkeit, Dauerhaftigkeit und transzendentes Vermögen beansprucht. ‘Sich loslösend von jedem Wesen, jedem Genus, jedem Gleichnis, geht der Nächste, der *erst Gekommene*, mich zum ersten Mal an . . . in einer das Apriori ausschliessenden Kontingenz’ (*AE* 109). In der Entwicklung des Levinasschen Denkens ist eine sich ständig verstärkende *aktualistische* Tendenz wahrnehmbar. Was das bedeuten könnte für die Interpretation seines Denkens, werde ich am Ende dieses Aufsatzes kurz zur Diskussion stellen.

9. Burggraves Bemerkungen über die Ähnlichkeit mit Heidegger könnten zu diesen Missverständnissen Anlass geben, was durch folgende Zitate belegt wird. ‘Sowie bei Heidegger die ‘Daseinsanalyse’ nicht um ihretwillen durchgeführt wird, sondern nur als Zugang zur Ontologie oder zum Seinsverstehen, so müssen auch die Levinassche Phänomenologie des Andern und seine Ethik der Verantwortung für den Andern als Konkretisierung und Deformalisierung der Metaphysik aufgefasst werden (. . .) Aber bei der Anwendung von Levinas in der Anthropologie oder der Ethik darf man nie aus den Augen verlieren, dass er nur dasjenige dazu sagt, das ihm hilft seine metaphysische Fragestellung *klarer zu machen* und zu *beleben*’ (625, Unterstreichungen von JFG).

Das autonome Ich

Das vorletzte Kapitel analysiert Levinas' Phänomenologie des Ichs. Das Ich ist 'in hervorragendem Mass Dasselbe': Es beinhaltet die Identität des Wesens und ist autonom (849). Die Autonomie impliziert negativ den Bruch mit den verschiedenen Formen der Teilhabe am Sein, positiv dagegen die 'ökonomische' Reduktion des Anderen auf das Ich. Burggraves Erörterungen über die Entstehung des autonomen Ich sind klar und aufschlussreich, sie ergänzen und berichtigen in mancher Hinsicht die bisher von anderen durchgeführten Analysen.

Der Entstehungsprozess, der ein 'Befreiungsprozess' ist (869, 1271), durchschreitet drei Phasen.

Die erste Phase spielt sich auf dem präsubjektiven Niveau ab. Der Schlüsselbegriff ist hier *il y a*, 'das rätselhafteste, widerspenstigste und am schwersten verdauliche Element im Levinasschen Denken' (901 Fussnote). Es ist das anonyme Sein-ohne-Seiendes, neutral und entpersönlichend. Das mit der immer drohenden Reduktion zum 'il y a' verbundene Grundgefühl ist der Abscheu ('horreur'), der sich keineswegs deckt mit Sartres 'Ekel' oder Heideggers 'Angst'. In seiner abschliessenden Betrachtung bemerkt der Verf., dass das Denken des Levinas existentiell zusammenzufassen sei als 'eine Suche nach der Art und Weise, wie die Drohung oder das 'Unheil' des 'il y a' abzuwenden und zu überwinden' sei (904).

Die Darstellung der zweiten Phase beruht auf Levinas' Analysen in *De l'existence à l'existant* (1947) und in *Le temps et l'autre* (1948). Das Subjekt erhebt sich über das namenlose Chaos des 'il y a' und wirft sich zum Besitzer und Herrn des Seins auf. Levinas nennt dieses Ereignis die *Hypostase* und grenzt es ab gegen Heideggers Ek-sistentialität. Die Hypostase ist eine 'Einwärtsbewegung der Seinskontraktion' (909) mit den Hauptmerkmalen des 'Bewusstseins', der 'Identität', der 'Ursprungsfreiheit'. Der Verf. stellt mit Recht fest, dass diese Ansicht dem klassischen abendländischen Subjektsbegriff völlig entspricht. Das bedeute aber nicht, dass die Hypostase nicht auch bedroht sei und auf ihre Art und Weise 'heilsbedürftig'.

Die dritte Phase fügt der Hypostasierung des 'il y a' den bewussten Bruch mit verschiedenen Formen der Teilhabe an der Totalität bei. Durch diese *Separation* auf subjektivem Niveau empfängt die hypostatisch zustande gekommene Innerlichkeit 'einen konkreten 'Raum' und eine konkrete 'Tiefe' (933). Zuerst gibt es den, von Rosenzweig und Kierkegaard inspirierten, Bruch mit der *historischen* Totalität, d.h. den Bruch mit dem Hegelschen Historismus und mit der politischen Reduktion des Subjekts wie z.B. im sowjetkommunistischen System. Levinas' Philosophie sei eigentlich, so meint der Verf., eine neue Form des 'Zynismus' (992). Sie 'degagiere' das Subjekt aus der allgemeinen Kultur und den eigenen kulturellen Tätigkeiten. Das Degagement soll allerdings dem Engagement dienen. Es ist m.a.W. ein Degagement, durch welches das subjektive

Urteil über die Weltgeschichte möglich werden soll. An zweiter Stelle wird der Bruch mit dem *religiösen* Totalitätsdenken vollzogen. Im diesbezüglichen Paragraphen findet sich eine 'harmonisierende Synthese' (1024) der Levinasschen theologie- und religionskritischen Betrachtungen. Der Einfluss Nietzsches und anderer Religionskritiker auf diese Betrachtungen ist evident. Wie ihnen so geht es auch Levinas um die Verteidigung der 'atheistischen' Autonomie des Subjekts. Das Ich ist atheistisch im strukturellen Sinne, eine These, aus der wichtige Konsequenzen für die Interpretation des Schöpfungsbegriffs gezogen werden. Das Ich ist atheistisch aber auch im typisch religiösen Sinne, nämlich auf dem Niveau des Erlebens. Die mythisch-sakrale Religiosität, das numinose Gottesbild, die mystische Verschmelzung, die Gnade als ein den Menschen überwältigendes Handeln Gottes – sie alle werden aufs schärfste abgelehnt. Levinas macht sich zum Anwalt der streng monotheistischen, 'erwachsenen' Religion, in der das Andersein Gottes einerseits und die Identität des Menschen andererseits unversehrt bleiben.

Die Hypostasierung, der Zynismus und der Atheismus haben den Subjektsbegriff konkret werden lassen. Allerdings ist eine weiterführende Deformalisierung erforderlich. Die Autonomie des Ich kommt nicht durch tautologische Selbstbestätigung (ich = ich) zustande, sondern bewährt sich in der Auseinandersetzung mit der Welt, in der Reduktion des Andern auf sich selbst. Der letzte Paragraph ist der Erörterung dieses vermittelnden, mit Levinas' Worten intentionalen und ökonomischen Charakters der Selbstidentifizierung gewidmet. Die Selbstidentifizierung vollzieht sich durch die dialektische Wechselwirkung zwischen ihren zwei Polen, der Interiorität oder Verinnerlichung einerseits, der Ökonomie oder Weltbezogenheit andererseits. Die *Verinnerlichung* gipfelt im Genuss oder der 'jouissance', dem Glück des befriedigten Bedürfnisses. Die Ontologie wird dabei einer axiologischen Erhöhung ('exaltation') unterzogen: 'Das Existieren wird erfahren und durchfühlt als ein Glück, d.h. als ein Wert' (1203). So kommt im Genuss ein unabhängiges und einmaliges Ich zur Entfaltung. Das genießende Ich ist aber trotz alledem verletzlich und wird von vielen Seiten bedroht: Von der unbestimmten oder 'il y a'-Dimension der genossenen 'Elemente'¹⁰, vom körperlichen Leiden und vom Tode. Es reagiert darauf u.a. mit einem Streben nach ökonomischer Selbstbestätigung. So richtet es sich die Welt ein zu einem 'Haus', in dem es wohnen kann, und unterwirft es die Elemente seinen Bedürfnissen und Absichten. Es entfaltet diese ökonomische Tätigkeit sowohl auf praktischer als auf theoretischer Ebene. Die *praktische* Totalisierung, transzendental bedingt vom weiblichen Andern, setzt bei der Intimität des Wohnens als Konkretisierung der Verinnerlichung ein, sie vergrößert ihre Macht durch die Arbeit und stabilisiert diese Macht im Besitz. Auf der

10. Eine wichtige Korrektur bestehender Interpretationen ist in Burggraves Deutung des *Elementen* als intentionales Korrelat des Genusses auf subjektiver Ebene, und dessen Beziehung zum *il y a* enthalten. Siehe 1166ff., 1210f. und 'Appendix' (Briefwechsel mit Levinas).

Ebene der *theoretischen* Totalisierung ist es die reduzierende und objektivierende Erkenntnis, die als Funktion der Ichwerdung zustande kommt. Auch hier ist der Andere unentbehrlich, denn die Bedingung der Möglichkeit aller Erkenntnisse und der sich in diesen Erkenntnissen zeigenden Freiheitsmacht ist 'das Andere, das seinerseits keine vorgestellte Grösse ist, sondern der Andere' (1284, nach *TI* 98).

Der Andere und die Verantwortung

Die Konkretisierung des Anderen und der metaphysischen Beziehung bildet den Mittelpunkt des umfangreichen letzten Kapitels. Dieses vom Verf. selbst 'entscheidend' (Voorwoord, S.XL) genannte Kapitel fängt an und schliesst ab mit Paragraphen über die sozialetischen Implikationen und Konsequenzen des Levinasschen Denkens¹¹. Die dazwischenliegenden Paragraphen handeln von der nichtphänomenalen Erscheinung oder der 'Epiphanie' des Andern in seinem Antlitz, von der Ethik als Verantwortung durch und deshalb für den Andern, und schliesslich von den religionsphilosophischen Hintergründen und Dimensionen dieser ethischen Philosophie.

Das Antlitz des Andern ist eine nichtphänomenale Gegebenheit. Es ist die Erscheinung eines Sinns ohne Horizont, einer Wirklichkeit, die ihre Bedeutung nicht von der sinnstiftenden Aktivität des Subjekts herleitet. Es ist, mit anderen Worten, nicht vorstellbar und nicht erkennbar, oder, wie Levinas es in äusserster Konsequenz formuliert, eine 'Spur von sich selbst'. 'Wenn ich an den Andern herantrete, um ihn zu 'sehen' und zu erkennen, vermisze ich ihn schon, denn ich greife nach einer Anwesenheit, die schon die Vergangenheit ihrer selbst ist' (1328). Das Antlitz hat aber auch positive Bedeutung. Es ist die 'Abwesenheit eines trotzdem äusserst Anwesenden' (*AE* 114, vgl. Burggraeve 1330). Das *Wie* dieser abwesenden Präsenz oder anwesenden Absenz wird vom Verf. zusammenfassend charakterisiert mit den Begriffen *Ausdruck* ('expression') und *Offenbarung*. In beiden Begriffen ist nochmals die Ablehnung des phänomenologischen Primats der Enthüllung ('dévoilement') enthalten. Das Antlitz offenbart sich in einer ursprünglichen Sinnfülle, der subjektiven Sinngebung vorangehend. Was das konkret besagt, wird erläutert in Unterparagraphen über 'das Antlitz als Wort und Gesprächspartner' und 'die Begegnung mit dem Andern als Erkenntnis'. Indem er *spricht*, zeigt der Andere seine absolute

11. Der Inhalt dieser Paragraphen über den egozentrischen bzw. heteronomen Gesellschaftsentwurf (ndl. 'samenlevingsmodel') kann mehreren vom Verf. veröffentlichten Aufsätzen entnommen werden. Siehe R. Burggraeve, 'Il contributo di E. Levinas al personalisme sociale', in: *Salesianum* 35 (1973) 569-599; ders., 'De bijdrage van Levinas tot het sociaal personalisme', in: *Bijdragen* 35 (1974) 148-185; ders., 'Ethische grondslagen voor een menswaardige samenleving. De bijdrage van Emmanuel Levinas', in: *Ethische vragen voor onze tijd. Hulde aan Mgr. Victor Heylen*, Antwerpen/Amsterdam 1977, 181-205; ders., 'The ethical basis for a humane society according to Emmanuel Levinas', in: *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 1981, t.57, fasc.1, 5-57. In diesen Aufsätzen und in den erwähnten Paragraphen seiner Dissertation zeigt der Verf., dass die sog. 'makroethische' Problematik wichtiges Thema der Schriften des Levinas ist. Der Ausdruck 'Gesellschaftsentwurf' bedeutet aber m.E. viel mehr oder viel weniger als im Levinasschen Denken zu finden ist.

Unabhängigkeit. In diesem Sinne kann man sagen, dass die Separation zwischen dem Ich und dem Andern durch die gesprochene Sprache verwirklicht wird. Das Gespräch hat ethisch-metaphysischen Gehalt. Ausserdem gibt es der *Erkenntnis* ein neues Fundament. Das Gespräch will dem Andern Gerechtigkeit widerfahren lassen und respektiert sein Anderssein. So betrachtet, entspricht es völlig dem klassischen Wahrheitsideal der 'adaequatio ad rem'. Bekannt und einflussreicher ist zwar eine andere Definition des Wahrheitsbegriffs geworden: 'adaequatio intellectus et rei'. Sie aber führte das abendländische Denken von 'der Sache selbst' ab und in entgegengesetzte Richtung. 'Die 'Sache' wird nach Mass des Erkenntnissubjekts gemacht, der Gegenstand wird dem Erkenntnis-horizont 'adäquat' gemacht' (1369f.).

Der 'entscheidende' Kern des Kapitels findet sich in Paragraph 5. Burggraves Analyse erreicht hier nach langen Umwegen die das Levinassche Denken kennzeichnende *ethische* Konkretheit. Die Ethik, die Verantwortung des Ich für den Andern, ist die konkrete Gestalt der metaphysischen Beziehung Desselben zum Andern. Die Betrachtungen über das Antlitz erlangen erst in diesem Zusammenhang ihre volle und eigentliche Bedeutung. Das Antlitz des Andern konfrontiert mich mit dem Gebot 'Du sollst nicht töten', das meinem Kennen und Können radikalen Einhalt gebietet. Der Andere tut das aber, und das ist wesentlich, aus einer Lage der Ohnmacht heraus. Sein Gebot ist eine 'flehentliche Bitte', 'die Bitte eines Bettlers'. 'Erst durch diese *flehentliche Bitte*, die zum Wesen des Antlitzes selbst gehört, wird die Forderung *ethisch*' (1461). In der 'flehentlichen Bitte' bleibt nämlich einerseits die Freiheit des verantwortlichen Subjekts unversehrt, während andererseits ein unbedingtes und unentrinnbares Sollen davon ausgeht. Keine dieser zwei Implikationen darf in der Ethik fehlen. Für Burggraves Levinasinterpretation sind diese Aussagen, für die er sich vor allem auf *TI* berufen kan, grundlegend.

Das Antlitz des Andern ruft mich zur *Verantwortung* auf. Diesem besonders im neueren Werk von Levinas zentralen Begriff widmet der Verf. eine sorgfältige und eingehende Besprechung. Seine analytische Gewandtheit ist bewundernswert. Es ist ihm gelungen, Levinas' gerade an dieser Stelle oft sehr kompliziertes und ungeordnetes Exposé zu gliedern und systematisch zu rekonstruieren. Die relevanten Begriffe und Kategorien werden in zwei Hauptgruppen unterschieden. Die erste Hauptgruppe betont besonders den heteronomen Aspekt der Verantwortung, die Verantwortung *durch* den Andern. Der ethische Aufruf durch das Antlitz hat hier einen primär 'negativen und *verurteilenden* Charakter' (1466). Im Mittelpunkt stehen die Infragestellung des Ichs ('mise en question') und die 'harte' Heteronomie (genauer bestimmt als Obsession, Vorladung, Geiselnahme, Verfolgung, u.a.). Die Infragestellung und die Heteronomie entsprechen der radikalen und wesentlichen Passivität des ethischen Subjekts (d.h. seiner Verletzlichkeit, seinem Leiden, seiner Empfindlichkeit und seinem Altern). Durch alles hindurch 'geschieht' die transzendente Bewegung zum

Andern. 'In der Vorladung seitens des Anders wird nicht nur das Ich selbst ausser Spiel gesetzt, sondern auch das Wesen selbst, weil im Ich die tiefste Dynamik des Wesens, nämlich der totalisierende Eigennutz, getroffen und ausgeschaltet wird' (1499).

Die zweite Hauptgruppe der Kategorien ist positiver ausgerichtet. Die negative Bewegung des Brechens mit dem Wesen mündet aus in 'eine positive Bewegung der Verantwortung-für-den-Andern und der Güte' (a.a.O.) Das 'Ausmünden' darf aber nicht zur Folge haben, dass die Negation einfach zur Seite geschoben und vergessen wird. Der Bruch mit dem Seinsgeschehen muss immer wieder vollzogen werden: 'Das Positive erreicht man nur durch eine weitergehende Vertiefung und Erhöhung der Negativität!' (1501). Eine Vielzahl eher positiver Kategorien wird daraufhin analysiert, interpretiert und logisch geordnet. Zuerst der vor allem in einigen Aufsätzen nach *AE* von Levinas entwickelte Begriff 'éveil' – vom Anders wird das Ich zur Wachsamkeit für den Anders gebracht. Dann behandelt der Verf. die Begriffe Inspiration, Beseelung, Inkarnation und Mutterschaft, die die Verantwortung als 'das Andere in Demselben' bestimmen. Burggraeve spricht in diesem Zusammenhang von 'ethischer Mystik' (1514f.). An dritter Stelle steht die Kennzeichnung der Verantwortung als Nähe ('proximité'), eine Nähe, die die ethische 'Brüderlichkeit' zwischen mir und dem Anders zum Resultat hat. Die vierte Stelle nimmt die zentrale Kategorie der *Stellvertretung* ('substitution') ein. Die Substitution ist 'meiner Freiheit und meinem Engagement vorangehend' gegeben. Das Ich tritt nicht an die Stelle des Anders aufgrund einer frei getroffenen Entscheidung, sondern ist in die Intrige des 'Einer-für-den Anders' verwickelt, ehe es sich selbst dazu entscheiden konnte. An fünfter Stelle kommt die Substitution als *Auserwählung* zur Sprache. Die Stellvertretung impliziert nicht nur die Untergrabung und Aushöhlung meiner Identität, sondern begründet eine neue, eigenartige Identität. Sie gibt dem Ich eine messianische Ausnahmestellung, die die 'höchste Promotion' (1593) seiner Subjektivität bedeutet. Die dem Ich zugewiesene Verantwortung macht es einmalig, zu einem Auserwählten. An sechster und letzter Stelle wird nochmals unterstrichen dass die von Levinas neu definierte Freiheit nicht ursprünglich ist. Die Verantwortung ist keine gewählte, sondern eine *bejahte* Verantwortung. Die Bejahung schliesst, wie immer bei Levinas, die *ökonomische* Dimension ein. Sie soll im tatsächlichen Geben Gestalt annehmen. 'Die ökonomische Verantwortung ist kein Vorspiel zu einer geistigen Existenz, sondern im Gegenteil ihre Vollendung' (1707, nach dem Aufsatz 'Le moi et la totalité', *Rev. de Métaph. et de Morale* 59, S. 357).

Zum Schluss seien kurz die religionsphilosophischen Erörterungen erwähnt. Auch diesen wird vom Verf. – und mit Recht! – sorgfältigste Aufmerksamkeit gewidmet. Wie wichtig diese Problematik ist, macht das Vorwort von *AE* klar. Die Frage nach dem 'autrement qu'être' wird dort näher beschrieben als der Versuch, 'einen Gott zu verstehen, der nicht mit dem Sein besudelt ist' (*AE* S.X).

Das religionsphilosophische Interesse ist in der Mehrzahl der Schriften des Levinas vorhanden, aber nicht überall in gleichem Masse und auf die gleiche Weise. Burggraeve schildert die Entwicklung folgendermassen: In *TI* ist die rein anthropologische Fragestellung vorherrschend, wenn auch die Anknüpfungspunkte für ein 'theologisches' Reden, gegründet auf die Gedanken über das Antlitz des Andern, keineswegs fehlen. Zwei nach *TI* veröffentlichte Aufsätze führen dieses Thema weiter aus. In den späteren Studien, gipfelnd in *AE* (vor allem Kapitel 5), stellt sich die 'theologische' Reflexion immer klarer in den Mittelpunkt, es findet aber zugleich eine tiefgreifende inhaltliche Verschiebung statt. Die Frage nach Gott wird zunehmend verbunden 'mit der Passivitäts- und Heteronomiedimension der Substitution oder der Verantwortung-durch-den-Andern' (1377). Der wichtige Aufsatz 'Dieu et la philosophie' (veröffentlicht 1975) schliesslich, stellt eine Synthese dieser auseinanderstrebenden Denkmotive dar.

Burggraeves religionsphilosophische Paragraphen sind in hohem Masse lehrreich, und unentbehrlich für den Leser, der das Denken von Levinas in seiner Tiefe ergründen will. Der dritte Paragraph beschreibt den Zugang zu Gott über das Antlitz, der sechste bestimmt die Verantwortung als 'Spur' von Gottes Transzendenz und das ethische Subjekt als 'Zeugen' und 'Propheten' des Unendlichen. Der verhältnismässig kurze Paragraph 4 stellt folgende kritische Fragen in Bezug auf Levinas' religionsphilosophische Betrachtungen. Wie verhalten sich die talmudischen zu den philosophischen Reflexionen? Wie hängen Gottes Abwesenheit (das 'Erprofil' Gottes) und seine Anwesenheit (das 'Duprofil') zusammen? Wie ist das Gebet möglich?

(3) *Infinitum und Interpretation*

Das Denken des Levinas wird in Bewegung gehalten durch die Frage nach dem Andern, dem Transzendenten. Es will philosophisch Rechenschaft ablegen von dem Einen, das der Vielheit entzogen ist, von dem alle Begriffe übersteigenden Unendlichen. Oder in weniger traditionellen und polemischen Worten: von dem Andern, der die egozentrische Totalität aufbricht, von Gott, dem unnahbaren *Er* ('*Illéité*'), jenseits des Wesens. Wir können die Richtung dieses Fragens und die Gegensätze, die es voraussetzt, allgemein charakterisieren durch die Polarisierung von *Definition* und *Infinitum*. Die Definition steckt das Definendum von seiner Umgebung ab, nimmt es aber gleichzeitig in diese Umgebung auf. Indem sie das Wesen, die Bedeutung oder den Gebrauch des zu definierenden Begriffs möglichst genau bestimmt, zeigt sie ihm seinen Platz und seine Funktion innerhalb eines umfassenden Beziehungssystems. Mit den Worten von Levinas könnten wir das Definieren eine typisch ontologische Tätigkeit nennen, eine Funktion des totalisierenden und reduzierenden Seinsgeschehens¹². Levinas schildert die Aufgabe des philosophischen Denkens mit ganz

12. Vgl. *TI* 32,72; *AE* 137 Fussnote, 146.

anderen und stark kontrastierenden Worten. Er will die Möglichkeit eines 'infinierenden' oder ver-unendlichenden Denkens nachweisen. Dies sei, so meint er, kein Denken minderwertiger Qualität, sondern ein Denken von 'pensées plus pensantes'¹³. Es geht ihm um ein Denken vom Unendlichen, von dem unreduzierbar *Anderen*, das prinzipiell kein Denkinhalt werden kann. 'Ce dérangement par l'autre met en question l'identité où *se définit* l'essence de l'être'¹⁴.

Am denkenden Ich wird fundamentale Kritik geübt, die den Kern seiner Identität trifft. Die Initiative wird ihm entzogen. Es zeigt sich, dass der Fragende selbst in Frage gestellt wird. Diese Entdeckung zwingt ihn zur 'Wachsamkeit' (vgl. oben, S. 135). Sein Denken geht nicht länger in Reduktion, Objektivität und Totalisierung auf, sondern wird zu einem 'verlangenden' Denken¹⁵.

Die Infinitionsforderung, die Levinas sich selbst stellt und die ihn immer radikaler zur 'Entprogrammierung' seines Denkens verpflichtet hat, stellt den Interpreten seiner Philosophie vor schwerwiegende Probleme. Versucht er nicht, dieses widerspenstige, 'andere' Denken in seinen hermeneutischen Kreis einzuschleusen, d.h. es kunstgerecht zu totalisieren? Tut er etwas anderes, als das relativ Unbekannte auf das Bekannte zu reduzieren? Führen seine Kommentare und Definitionen nicht unvermeidlich, wenn auch ungewollt, zur Normierung der 'Explosionen' in den Texten Levinas'¹⁶? Bei der Interpretation jeder originellen Philosophie oder Theologie stellt sich zwangsläufig dieses Problem. Dass das Denken von Levinas ganz besonders zu dieser Problemstellung zwingt, werde ich behandeln in der Auseinandersetzung mit den folgenden Fragen, die sich mir beim Studium von Burggraves *magnum opus* stellten: Welche Rolle spielt die Autonomie des Ich im Levinasschen Denken? (1). Wie muss die Entwicklung seines Denkens, insbesondere die Wende von *TI* zu *AE*, verstanden werden? (2). Ist eine 'systematische' Interpretation dieser Philosophie – unter Berücksichtigung ihrer 'prophetischen' oder 'infinierenden' Absicht – eigentlich erlaubt? (3).

Die Autonomie des Ich

In Burggraves 'Totalsynthese' des Levinasschen Denkens spielt der Autonomiebegriff eine essentielle Rolle. Die Autonomie des Ich sei die Konkretisierung von Demselben und bilde als solche 'den notwendigen Subjektpol der

13. E. Levinas, 'De la déficience sans souci au sens nouveau', in: *Concilium* 113 (1976) 92.

14. E. Levinas, 'Philosophie et positivité', in: *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison* Bd. I, Bruxelles 1976, 196 (Unterstreichung von JFG).

15. E. Levinas, *ibid.*, 195: 'la recherche comme Désir'.

16. Siehe *AE* 215, wo Levinas sich fragt, ob nicht auch in seiner eigenen Erörterung die Immanenz siege. Es sehe so aus, als ob Ausdrücke wie 'Gott' oder 'das Eine' Termini geworden seien. Elemente eines Vokabulars, Gegenstände der philologischen Forschung. 'Leurs explosions mêmes se racontent.'

metaphysischen Beziehung zum Andern' (931, vgl. 1205). Die durch einen unabhängigen Prozess der Verinnerlichung zustande gekommene, autonome Identität des Ich fungiere als die 'vorbereitende Vorbedingung' (952) der in der Unendlichkeitsidee begründeten Subjektivität. Welch grosse Bedeutung der Verf. diesen Erwägungen beimisst, zeigt sich, wenn er den Ausdruck 'humanisme de l'autre homme', den Titel eines Buches des Levinas, umformt zu 'Humanismus des verantwortlich gemachten Ich' (1617). Die Heteronomie der ethischen Aufforderung bewirkt keine Entfremdung und keine Eingriffe in die Selbständigkeit des Subjekts, wodurch sie zu einem *ethischen* Aufruf wird (vgl. oben, S.134).

In dieser paradoxen, zentralen Idee liegt, so Burggraeve, zugleich der theologisch-ethische Wert der Levinasschen Philosophie. Er arbeitet diesen Gedanken in den *Schlussbetrachtungen* aus und macht in diesem Zusammenhang einige kritische Bemerkungen, die für die 'personalistische' Tendenz seiner Interpretation kennzeichnend sind¹⁷. Der Verf. stellt 'eine gewisse Unklarheit' (1831) bei Levinas fest. Der Philosoph versäume, klar genug zu unterscheiden zwischen 'der Autonomie als fundamentaler Subjektstruktur oder 'Wesenheit' und der Autonomie in der konkreten, egozentrischen Dynamik ihrer Existenz' (a.a.O.). Levinas identifiziere zu Unrecht die strukturelle Gegebenheit einerseits mit der kontingenten, eigennützigen Verwirklichung dieser Gegebenheit andererseits. Dieser Mangel an begrifflicher Klarheit lasse ihn u.a. sagen, die Stellvertretung schliesse die De-komposition oder De-struktion der Identität ein. Auch fördere er die Einführung von Kategorien, die keine subjektive Verantwortung voraussetzen¹⁸. Diese logischen und terminologischen Ungenauigkeiten könnten den Eindruck erwecken, Levinas kritisiere die Identität *als solche* und lehne sie ab, einen Eindruck, der allerdings widerlegt werde durch den Aufbau und die allgemeine Tendenz seines Denkens.

Die Bedeutung der Autonomie des Ich wird m.E. von Burggraeve falsch beurteilt oder zumindest überbewertet. Erstens, weil die von ihm konstatierte 'Begriffsverwirrung' eine direkte Folge der in *AE* und in anderen Schriften entwickelten These ist, dass *esse* und *interesse* identisch seien, d.h. dass das Sein sich *im* Streben nach Selbstbehauptung verwirkliche. In Bezug auf die Identität besagt das: Die Substanz des individuellen Seins *besteht im* selbstsüch-

17. Der 'Personalismus' kommt im Vorwort, S. XXXI, und in den Schlussbetrachtungen. S. 1828, 1831, 1835, 1838, zur Sprache.

18. Burggraeve meint die *martialischen* Ausdrücke, die Gewaltanwendung gegenüber Objekten voraussetzen (z.B. Belagerung, Angriff, Bestürmung, Zerschmetterung, Füllen) und die *psychopathologischen* Ausdrücke, die einen Eingriff in Worte fassen, 'der nicht unmittelbar auf das Subjekt selbst abzielt, sondern unter dem – als Bewusstsein- hindurchgeht' (1834).

19. Dr Burggraeve teilte mir mit, dass er aufgrund weitergehender Überlegungen den in seiner Dissertation festgelegten Unterschied zwischen Struktur und Existenzdynamik für ungeeignet hielt. In seinem Aufsatz 'Van zelfontplooiing naar verantwoordelijkheid. Een ethische lezing van het menselijk verlangen' (in: *Collationes* 11 (1981) 50-96, 147-198) verbindet er die von Freud ausgeführte narzistische Grundstruktur des Subjekts mit Levinas' Ichauffassung.

tigen und eigennützigen Be-greifen. Oder mit Burggraves Worten: Die strukturelle Identität ist *als* egozentrische Entfaltungsdynamik gegeben¹⁹. Das bedeutet zweitens, dass der 'désintéressement' ganz bestimmt das Sein selbst übersteigt und dieses als 'unfähig zu jeglichem Guten' entlarvt. Das durch Eigenmächtigkeit und Eigengesetzlichkeit gekennzeichnete Hervorgehen des Seins ist nicht fundamental. Indem er nach dem Recht oder dem Sinn der Existenz sucht, fragt der Mensch über das Sein hinaus nach der strukturell unmöglichen Dimension der ethischen Selbstlosigkeit. Er fragt auch über das individuelle Sein, die Identität des Ich, hinaus: 'Bin ich *als Seiender* nicht der Mörder meines Nächsten?' Eine strukturelle Parallele dieses radikal kritischen Denkens ist m.E. in der reformatorischen Rechtfertigungslehre vorhanden²⁰.

Drittens ist an dieser Stelle ein Hinweis auf die Unterschiede zwischen *Totalité et Infini* (1961) und *Autrement qu'être* (1974) angebracht. Für *TI* ist die unreduzierbare Innerlichkeit des Ich wesentlich. Die Identität wird in diesem Buch anfänglich ontologisch und entstehungsgeschichtlich untersucht und mit 'definitiver' Bedeutung versehen. Damit ist nicht bestritten, dass auch *TI* letztlich die Infinition beabsichtigt und selbst auf dem Gebiet der autonomen Identität Entwicklungen darstellt, die den Personalismus einschränken²¹. Aber die Selbständigkeit des Subjekts als 'Psychismus' oder 'Ipseität' und die Integrität seiner 'Apologie' bleiben in dem ganzen Gedankengang unversehrt. *AE* gibt eine ganz andere Darstellung. Wenn Levinas in diesem späteren Buch das Nichtentfremdende der Stellvertretung betont, tut er das nicht aus Rücksicht auf die Autonomie des Ich. Die Entfremdung zum 'Sklaven' oder 'Ding' ist nicht entfremdend genug. Durch das stellvertretende Leiden in der Verantwortung wird das Ich einem Prozess der Ver-änder-ung unterzogen, der tiefgreifender und bestimmender ist als der Prozess des Sterbens. Das Subjekt 'stirbt' für den Andern. Sein Leben ist kein mehr oder weniger eigentliches *Sein zum Tode*, sondern eine Existenz für-das-Jenseits-seines-Todes. 'Paradoxalement, c'est en tant qu'alienus – étranger et autre – que l'homme n'est pas aliéné' (*AE* 76)²². Der Genuss ist zwar eine unentbehrliche Bedingung dieses Entfremdungsprozesses (siehe *AE* 71f., 81, 93), bildet aber nicht länger das Wesen der Selbstheit. Die Identität ist keine selbständige Grösse mehr, der streng gewaltlos begegnet wird. Sie wird von Anfang an 'messianisch', aus der Beziehung zum Andern heraus, gedacht. Die Seinsweise des Ich, sein Psychismus, ist 'Psychose', ein Vom-Andern-besessen-sein (*AE* 86 Fussnote). Die Vorladung und Beschuldigung des Subjekts gehen mit 'verwundender Gewalt' vor sich und 'zerrütten den

20. Ich werde diese Parallele weiter ausführen in einer Dissertation über das Thema 'Radikale Heteronomie und die Ethik', anhand einer Konfrontation der Philosophie Levinas' mit Karl Barths theologischer Ethik.

21. Vgl. S. Strasser, *ibid.*, 155-159, über Levinas' Philosophie des Eros und der Fruchtbarkeit.

22. Vgl. *AE* 99, 172, 180. Meistens aber wird das Wort 'Entfremdung' im gängigen Sinne (die Entfremdung zum Sklaven oder Ding) benutzt und demzufolge abgelehnt, siehe *AE* 110, 134, 139, 143, 146, 151, u.a.

Logos, in dem die Apologie sich einnistet' (AE 130).

Die Auffassung von *Autrement qu'être* widerspricht nicht der von *Totalité et Infini*. Das spätere Werk setzt folgerichtig den viel früher, lange vor der Veröffentlichung von *TI* eingeschlagenen Weg fort. Die Unterschiede sind trotzdem bemerkenswert. Aus der Entwicklung des Levinasschen Denkens über die Autonomie des Ich lässt sich der Anfang einer Antwort auf die Frage nach dem systematischen Schwerpunkt seiner Philosophie ableiten.

Der Werdegang

Die zweite Frage lautet: Wie muss der Werdegang des Levinasschen Denkens verstanden werden? Burggraeve beschäftigt sich nicht ausführlich und ausdrücklich mit Levinas' Werdegang. Er bevorzugt die 'synchrone' (621) Forschungsmethode und hat die 'progressiv-systematische' Ordnung des ganzen Levinasschen Denkens im Auge. Konkret bedeutet das, dass er die Schriften des Levinas (angefangen bei den frühesten bis hin zu den letzten) miteinander verbindet, aneinanderanschiessen lässt und häufig auch im gleichen Zusammenhang zitiert. Es ist klar und wird vom Verf. offen eingestanden, dass diese synchrone Arbeitsweise ein sog. 'diachrones' Apriori voraussetzt. Der Verf. ist überzeugt 'von der grossen Einheit, die das Levinassche Denken gerade in seinem Fortschreiten beseelt und trägt' (622, vgl. Voorwoord, S. XXXVI). Levinas' Werdegang sei die allmähliche Entfaltung einer konsistenten metaphysischen Perspektive. Jedes neue Stadium nehme die früher behandelten Themen wieder auf und lasse sie in einem neuen Lichte erscheinen, indem es die Problemstellung radikalisiere, indem es bestimmte bisher marginal gebliebene Aspekte in den Mittelpunkt rücke oder indem es andere Themen und Problemstellungen hinzufüge. So entstehe das Bild einer 'sich selbst beständig wieder aufnehmenden, zyklischen oder vielmehr spiralförmigen Reflexion' (54).

Es ist zweifellos richtig, dass die Entwicklung des Levinasschen Denkens in hohem Masse kohärent verlaufen ist. Wie aber diese Kohärenz vorgestellt und verstanden werden muss, ist eine andere Frage. Mit Recht kritisiert Burggraeve die Meinung, es zeichne sich eine 'Wende' in Levinas' Denken ab, wenn und insofern mit 'Wende' das Auftreten eines *neuen* Anliegens gemeint ist. Eine andere Deutung der Wende oder Kehre ist allerdings möglich. So sagte Heidegger zur vielerörterten Kehre in seinem Denken, diese sei keine Änderung des Standpunktes, dagegen gelange in ihr 'das versuchte Denken erst in die Ortschaft der Dimension, aus der 'Sein und Zeit' erfahren' sei²³. Die so verstandene Kehre bedeutet zwar die Vertiefung und Radikalisierung früher vertretenen Standpunkte, schliesst aber zugleich eine grundsätzliche Selbstkritik und Selbstberichtigung ein. Der dritte Abschnitt von *Sein und Zeit* konnte nicht

23. M. Heidegger. *Brief über den Humanismus*, in: ders., *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern 1954², 72. Burggraeve erwähnt zwar diese andere Deutung der Kehre (661 Fussnote, ein Zitat aus S. Jsselings Abhandlung über Heidegger), bezieht sie aber nicht auf Levinas.

veröffentlicht werden, weil das Denken 'im zureichenden Sagen dieser Kehre versagte und mit Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam'²⁴. Die Kehre ist gleichsam eine *De-konstruktion* des früheren Denkens. Etwas Derartiges könnte *mutatis mutandis* auch für Levinas gelten, besonders hinsichtlich der in *AE* deutlich werdenden 'Kehre'. Auch bei Levinas führte diese Kehre zu einer Radikalisierung früher entwickelter Fragestellungen und Motive und zur Rückfrage nach dem in seinen frühesten selbständigen Schriften schon erwähnten Grundmotiv seines Denkens. Zweifellos verlangte aber die Radikalisierung gleichzeitig tiefgreifende Selbstkorrekturen. In der Periode von *TI* ging es hauptsächlich um die Kritik am Totalitätsaspekt des Seins. Die 'Totalität' wurde zerbrochen durch die unreduzierbare *Ursprünglichkeit* des Antlitzes und die darin begründete unreduzierbare *Innerlichkeit* des Subjekts. Diese ethische Ursprungsphilosophie – die Epiphanie des Antlitzes galt als 'l'origine de l'extériorité' (*TI* 239) – wurde in *AE* durch eine radikale 'an-archéologie' (*AE* 8) ersetzt. Die Begrifflichkeit von *TI* entsprach zumindest terminologisch dem unriskanten, nach Sicherheit strebenden Ursprungsdenken der philosophischen Tradition. Wie die unreduzierbare Innerlichkeit des Ich von Levinas in *AE* kritisiert wurde, ist bereits dargelegt worden. Levinas hat schliesslich selbst wiederholt bestätigt, dass die Wende von *TI* zu *AE* einem Bedürfnis nach Selbstkorrektur entsprang. 'Die in *Totalité et Infini* noch benutzte ontologische Sprache . . . ist seitdem vermieden worden' (*DL* 379).

Levinas betrachtet die Philosophie als eine in hervorragendem Masse selbstkritische Denkart. Sie ist 'Weisheit der Liebe im Dienste der Liebe' (*AE* 207). Sie muss sich im Dienste des Anderen, des Transzendenten, immer wieder aus herkömmlichen Formen und Schemen befreien und den Verlockungen der Systematik und der Durchsichtigkeit Widerstand leisten. Indem sie ihre Proteste erhebt, bedient sie sich aber unvermeidlich immer wieder der Formen des rationellen *discours*. Die Philosophie bewegt sich deshalb unaufhörlich hin und her zwischen der ausgeglichenen Weisheit des Gesagten ('le Dit') und der völlig einseitigen, liebevollen Transzendenz des Sagens ('le Dire'). Diese 'kritische' Situation findet ihren konkreten Ausdruck in der Unumgänglichkeit des *dédire*, d.h. in der dauernden Notwendigkeit des Widerrufens vorher formulierter Lehrsätze und Überzeugungen. Das philosophische Sprechen ist gekennzeichnet durch die 'alternance de dit en dédit et de dédit en dédit' ('Dieu et la philosophie', *Le nouveau commerce* cahier 30-31, S. 128). Mit der Kategorie des 'dédire' kann m.E. auch der Werdegang des Levinas beschrieben und erklärt werden. Das so entstehende allgemeine Bild seiner Entwicklung unterscheidet sich freilich bedeutend von Burggraves Darstellung. Während Burggraeve eine Entwicklung sieht, die das Alte konserviert und auf diesem Grunde weiterbaut, wird die Entwicklung hier vielmehr gekennzeichnet durch eine Bewegung der

24. *Ibid.*, 72. Vgl. O. Pöggeler, 'Sein als Ereignis', in: *Z. philos. Forsch.* XIII (1959) 617, 619.

fortschreitenden, ethisch-metaphysischen *Reduktion*. Nicht Entfaltung und Ausweitung, sondern Schrumpfung, Zusammenziehung und Konzentration bestimmen das Bild.

Prophetische Interpretation?

Das soeben erörterte Problem führt uns zur dritten und letzten Frage: Ist die systematische Levinasinterpretation legitim²⁵? Dieses Problem ist allgemeiner, aber auch fundamentaler als die zwei zuvor diskutierten Probleme. Burggraves Dissertation gibt ein glänzendes Beispiel für die systematische Interpretation. Charakteristisch ist der Titel des zweiten Bandes: Eine metaphysisch-ethische *Neudefinition* des Subjekts (Unterstreichung von JFG). Wir haben gesehen, wie Levinas' Auffassung von der Subjektivität als Konkretisierung einer fundamentalen metaphysischen Struktur geschildert wurde, wie sie weiter durch Hypostasierung, Separation und ökonomische Selbstidentifikation in der Autonomie des Ich Gestalt annahm, um schliesslich 'vertieft' und 'radikalisiert' zu werden im Ereignis der Stellvertretung. Die ganze Darstellung zeichnet sich durch eine sorgfältig erarbeitete strukturelle und chronologische Ordnung aus.

Ich habe nicht die Absicht, die gestellte Frage mit einer eindeutig positiven oder negativen Antwort zu versehen. Ich möchte aber einige Überlegungen zu Bedenken geben, die diese Problemstellung legitimieren und die Wahl einer anderen, einer 'prophetischen' Interpretationsweise ermöglichen könnten. Sie beziehen sich auf die Frage, ob die systematische Arbeitsweise *angemessen* ist und wenn, inwiefern sie es ist. Versucht Levinas das Subjekt neu zu definieren? Enthält sein Denken eine neue Anthropologie, eine heteronome Sozialethik, möglicherweise die Ansätze einer Theologie? Oder muss es vor allen Dingen als ein fragendes und nicht aussagendes, ein inspirierendes und nicht konstruierendes, ein bezeugendes aber nicht erklärendes, und ein aus diesen Gründen wesentlich unvollendetes und bruchstückhaftes Denken aufgefasst werden? Stellt sich Levinas nicht wissent- und willentlich an den Rand unserer philosophischen Schulen und Traditionen, an den Rand des theoretischen Denkens überhaupt, um von dieser marginalen Position aus seine kritischen und entgrenzenden Fragen zu stellen? Damit soll nicht bestritten werden, dass seine Fragen einen konsistenten Zusammenhang bilden und sein Denken eine geradezu klassische Themenbreite aufweist. Die Frage ist nur, welcher Aspekt für den Interpreten von grösserer Wichtigkeit sein sollte, der positive Ideenzusammenhang oder die prophetische Kritik.

Ich möchte einige der Argumente, die für die zweite Möglichkeit sprechen, im Folgenden skizzieren. Der erste Punkt ist der obengenannte *Aktualismus* von Levinas. Sein Denken umkreist ein unreduzierbares, nicht begrifflich zu vermittelndes *concretissimum*, wodurch das Denken selbst aus seinen Fugen gehoben

25. Vgl. die diesbezüglichen Bemerkungen von S. Strasser, *ibid.*, 370-373, 377.

wird. Das Konkrete ist nicht die 'Ausfüllung' erkenntnistheoretischer oder ontologischer Strukturen, sondern hat die Funktion und die Bedeutung eines Apriori. Dies ist allerdings ein Apriori, das nicht transzendental festgesetzt werden kann. Die absolute Kontingenz des 'face-à-face', die unmögliche 'Tatsache' einer unbeschränkten Verantwortung, das nicht erklärbare Rätsel der vorsprünghlichen Stellvertretung – sie bilden ein Apriori prinzipiell 'unbeherrschbarer, zu-fälliger'²⁶ Art. Durch dieses Apriori werden die Möglichkeiten jeder Universalität beanspruchenden Erörterung, die Levinassche eingeschlossen, grundsätzlich in Frage gestellt. Das zweite gewichtige Argument ist die für Levinas charakteristische Auffassung vom Philosophieren, das er nämlich für ein ständiges *dédire* hält. Diese Auffassung schliesst eine scharfe Ablehnung der Systematik ein, denn sie charakterisiert die Philosophie als eine dem Wesen nach ambivalente Denkart, im klaren Gegensatz zu den systematischen Idealen der Eindeutigkeit und der Durchsichtigkeit. Ausserdem hebt diese Sichtweise die Dynamik des philosophischen Denkens hervor. In Levinas' eigenen Worten heisst das: Wie das Verlangen *besser* ist als die Befriedigung, so ist auch die Denkbewegung *besser* als das Denkergebnis, die Frage *besser* als die Antwort²⁷. Das dritte Argument zugunsten der 'prophetischen' Interpretation liegt auf der *stilistischen* Ebene. Levinas' Schriften, vor allem die neuesten, bringen die Abkehr vom systematischen Denken auch mit literarischen Mitteln zum Ausdruck. Eine diskursive, syllogistische Argumentation ist nicht oder fast nicht anzutreffen. Das kartesianische 'clair et distinct' funktioniert durchaus nicht als Norm und Leitbild. Statt dessen erreichen seine Texte einen Grad der Verdichtung, der ihnen die Prägnanz, aber auch die Rätselhaftigkeit der Poesie gibt. In seinem Aufsatz über den Stil von Levinas weist Francis Wybrands auf die zahlreichen, die rationelle Erörterung unterbrechenden Sätze ohne Verb hin: 'le texte est troué dans sa trame inusable d'exclamations qui portent et livrent une signifiante qui fait sens par sa mise hors contexte, son arrachement'²⁸.

In diesem Aufsatz habe ich versucht, die systematische Levinasinterpretation mit einer Deutungsweise zu konfrontieren, die dem 'infinativen', prophetischen, kritischen und entgrenzenden Charakter dieses Denkens angemessener ist. Ich will aber diese kritische Diskussion der Dissertation von Burggraeve nicht abschliessen, ohne nochmals meine Hochachtung zum Ausdruck zu bringen. Es steht fest, dass diese äusserst gewissenhafte und umfassende Abhandlung in der

26. Th. de Boer, *ibid.*, 68f.: 'Die Konfrontation mit dem Andern ist eine unbeherrschbare, zu-fällige (ndl. 'in-cidente') Erfahrung, die in den täglichen Lauf der Dinge einschneidet, sowie das Vorbeigehen des Fremdlings im Gedichte 'Uur U' von Nijhoff, der in einem Augenblick der Luzidität das 'wahre Selbst' wachruft.' Vgl. ders., 'De eindigheid van de mens en de oneindigheid van de waarheid', in: *De eindige mens? Essays over de grenzen van het menselijk bestaan*, Bilthoven 1975, 88.

27. Siehe E. Levinas, 'De la déficience sans souci au sens nouveau', in: *Concilium* 113 (1976) 91; ders., 'La révélation dans la tradition juive', in: *La révélation*, Bruxelles 1977, 76.

28. F. Wybrands, 'Vers une signifiante hors contexte', in: *Exercices de la patience* 1 (1980) 55f.

künftigen Diskussion über das Denken von Levinas eine wichtige Rolle spielen wird.

Abkürzungen

AE E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, 1974, 1978².

DL E. Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, 1963, 1976².

TI E. Levinas, *Totalité et Infini. Essais sur l'extériorité*, La Haye, 1961, 1974⁴.

IN MEMORIAM PROF. DR L. J. VAN HOLK
(16 oktober 1893 - 23 januari 1982)

Op 23 januari j.l. is overleden, 88 jaar oud, Lambertus Jacobus van Holk, emeritus-hoogleraar in de godsdienstwijsbegeerte, de ethiek en de encyclopedie der godgeleerdheid aan de Rijksuniversiteit te Leiden.

Na zijn Leidse studietijd diende hij als predikant de Remonstrantse gemeenten in Schoonhoven ('toen een ver-afgelegen stadje – ik moest er erg goed preken om het er te kunnen volhouden'), Gouda, werd algemeen secretaaris van de mede door hem zelf opgerichte Vrijzinnig-Christelijke Jongeren Bond, predikant in Utrecht, tot, na de vroegtijdige dood van prof. dr H. T. de Graaf in 1930, hij tot diens opvolger benoemd werd. Hij was inmiddels – in 1921 – bij K. H. Roessingh gepromoveerd op een proefschrift over 'De betekenis van Bergson voor de filosofische theologie'.

De godsdienstwijsbegeerte is in ons land pas laat op gang gekomen. Als zelfstandige discipline is zij in 1876 ingevoerd om volgens de duplex ordo de 'wetenschappelijke' pendant (of vervanger!) te zijn van de kerkelijke dogmatiek. De eerste docent, J. H. Scholten (1876-1881), had daar geen moeite mee; L. W. E. Rauwenhoff (1881-1889) evenmin; voor beiden was de theologie een wijsgerige arbeid. J. H. Gunning wist zich echter te zeer aan de openbaring verbonden om wijsgerig vanuit het algemeen waarheidsbesef te kunnen denken: hij droeg reeds na een jaar deze leeropdracht aan de godsdienst-historicus C. P. Tiele over (1890-1900), wiens vakgenoot W. B. Kristensen ook godsdienstwijsbegeerte doceerde tot, in 1915, K. H. Roessingh als eerste uitsluitend deze leeropdracht ontving, aanvankelijk als privaatchoort, het jaar daarop, toen de ethiek erbij werd gevoegd, als hoogleraar. Pas het Academisch Statuut van 1921 vermeldt de combinatie van de drie bovengenoemde vakken tot één leerstoel. Roessingh stierf echter reeds in 1925, midden in zijn exploraties naar een nieuwe verantwoording van de theologie. Zijn opvolger H. T. de Graaf, sterker wortelend in het duitse idealisme, heeft het ambt maar vijf jaar mogen vervullen. Van Holk trof in Leiden – en eigenlijk in ons gehele land – een wijd arbeidsterrein aan, waarop het oude gewas wel grotendeels was ondergeploegd maar het nieuwe nog niet was opgekomen.

Het conflict of de godsdienstwijsbegeerte een wijsgerige dan wel theologische discipline vormt, beslechtte hij met de uitspraak: beide. 'Godsdienstwijsbegeerte, den wijsgeer een terrein waarop hij zijn methode van denken toepast, is den theoloog de rechtvaardiging en verrijking van zijn eigen geloof voor de rechtbank van het algemeen waarheidsbesef'. Van Holk's eigen geaardheid bracht mee, dat hij zich om de systematiek en methode van het vak minder bekommerde dan om de inhoud. Hij doceerde en schreef, zijn onderwerpen telkens van weerskanten belichtend, over Spinoza (ook de laatste colleges in 1940!), Bergson, Spengler, over 's mensen geest en de heilige Geest, over het probleem der geschiedenis enz, met gebruikmaking van ook de meest ongebruikelijke literatuur en gegevens (gedichten, biografieën, pas-uitgekomen boeken). Vaak hadden zijn colleges een cultuur-theologisch karakter, onthullend wat er eigenlijk in de wereld coram Deo aan de hand is. Zo leerde hij zijn leerlingen kritisch-ontvankelijk te denken. De ethiek kreeg echter steeds meer zijn voornaamste aandacht. Zijn in vele drukken verschenen Levenskunst, en de beide deeltjes Moreel Beraad, zijn hem in vakkringen niet steeds in dank afgenomen. De laatstgenoemde geschriften werden geschreven na een enquête onder predikanten, welke zedelijke problemen de moeilijkste waren in hun pastoraat. Op elk daarvan gaat hij in, speurend wat de kern is en welke normen of motieven tot een oplossing kunnen leiden. Met deze empirische, inductieve aanpak kwam Van Holk dicht bij de Amsterdamse ethische school (van Westendorp Boerma, Leendertz), zij het dat hij meer met de praktische ethiek bezig was dan zij. Zo leerde hij zijn leerlingen elk moralisme af;

het leven gaat, ook zedelijk, boven de moraal. Achteraf ontdekken wij, dat Van Holk reeds in 1952 thema's als seksuele ethiek, euthanasie, de rechten van het dier aan de orde stelde.

Na zijn emeritaat, op zijn 70e, brak er voor hem nog een nieuwe arbeidsperiode aan, nu vooral op ecclesiologisch terrein – als vrijzinnig waarnemer op het Vaticaans Concilie, op het landelijk Pastoraal Concilie, in talloze vruchtbare oecumenische contacten. Dat hij tot op de dag van zijn dood over zijn volle geestkracht heeft mogen beschikken, heeft hij zelf als geschenk en genade beleefd. Hij mocht de wijsheid van de ouderdom ontvangen – en schenken.

H. J. Heering