

Vivian Liska¹

Emmanuel Levinas als Leser Paul Celans

Emmanuel Levinas gilt nicht zu Unrecht als Zweifler an der Tragweite von Kunst, Ästhetik und Literatur. Er betrachtet diese weitgehend als sekundär, wenn nicht gar als Gegner der primär ethischen Ausrichtung seines Denkens. Das besondere Interesse, das Levinas einigen Schriftstellern wie Shakespeare, Proust, Agnon und, in den frühen 1970er Jahren, Paul Celan entgegenbringt, ist daher umso signifikanter. Die Bedeutung seiner Auseinandersetzung mit Celans Dichtung zielt auf das Herz der Beziehung zwischen Poesie und Philosophie. Dabei handelt es sich um eine Fragestellung, die in Levinas' Denken, vor allem dort, wo dieses explizit das Judentum betrifft, ein zentrales Motiv darstellt: den Ort der Dichtung. In dieser Frage geht es um die Begriffspaare von Exil und Heimat, Entwurzelung und Bodenständigkeit, Wandern und Wohnen, allesamt betrachtet im Angesicht des Gedichts.

Im Folgenden sollen Levinas' Betrachtungen zu Celan vornehmlich von seinem 1972 aus Anlass des Todes des Dichters in der *Revue des Belles Lettres* veröffentlichten Essay *Paul Celan. Vom Sein zum Anderen* her beleuchtet werden. Gezeigt werden soll, wie dieser Text Ort und Nicht-Ort an der Kreuzung von Geschichte, Philosophie und Poesie in der Spannung zwischen Griechentum und Judentum konfiguriert.

In seinem Essay über Celan nimmt Levinas implizit den Grundgedanken einer oft zitierten Stelle aus seinem früheren Text *La Trace de l'Autre* (Die Spur des Anderen) wieder auf, in der er griechisches und jüdisches Denken anhand des Gegensatzes zwischen Odysseus und Abraham unterscheidet: »Dem Mythos von Odysseus, der

in sein Vaterland zurückkehrt«, schreibt Levinas, »möchten wir die Geschichte Abrahams entgegenstellen, der für immer sein Vaterland für ein noch unbekanntes Land verlässt.«² Die auf eine Rückkehr hin ausgerichtete Odyssee des Odysseus, für Levinas ein Zeichen des Rückzugs auf sich selbst, steht im Gegensatz zu Abrahams Aufbruch aus seinem Geburtsort in ein unbekanntes, vorerst nur in einem Versprechen bestehendes Land. An Odysseus und Abraham zeigt sich also der Unterschied zwischen Griechen und Juden: »Der [griechische] Weg der Philosophie bleibt«, für Levinas, »der des Odysseus, dessen Abenteuer in der Welt nichts anderes sind als die Rückkehr zu der Insel, auf der er geboren wurde – ein Wohlbehagen im Selben, eine Verkenning des Anderen«³, im Gegensatz zur biblischen »Bewegung vom Selben zum Anderen, die niemals zum Selben zurückkehrt«.⁴ In einer Gegenbewegung zur Totalität, die in der griechischen Erfahrung durch die Rückkehr hergestellt wird, entspricht das jüdische Schicksal einer unaufhörlichen Bewegung zum Anderen hin, ein Modus, den Levinas – vielleicht ein wenig hyperbolisch – »die jüdische Freiheit in Bezug auf den Ort« nennt.⁵

Levinas scheint hier die Vorstellung vom Juden als ewigem Wanderer und das Exil als auf eine radikale Alterität hin geöffnete Lebens- und Denkweise zu bejahen. Hierin steht er zahlreichen Denkern der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts nahe, für die die Abkehr von jeglicher territorialen Verbundenheit zur Geste der Kritik wurde. Nach den Jahren des Nationalsozialismus wurde die Idee der ewigen Wanderschaft des Juden und dessen rein geistiger Verwurzelung in Gesetz, Wort und Buchstabe zur exemplarischen Alterna-

1 Dr. Vivian Liska ist Professorin für Neuere Deutsche Literaturwissenschaft und Direktorin des Instituts für Jüdische Studien an der Universität Antwerpen.

2 Meine Übersetzung von Lévinas, Emmanuel (1963): *La trace de l'autre*, Tijdschrift voor Filosofie, 25 (3/1963), 605–623; neu gedruckt in: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1982 (1949), S. 191.

3 Lévinas, Emmanuel (1972): *Le sens et l'œuvre, Humanisme de l'autre homme*, Le Livre de Poche, Paris 1987, S. 43 (Meine Übersetzung, VL).

4 Ebd., S. 44.

5 Lévinas, Emmanuel (1963): *Difficile Liberté*, Le Livre de Poche, Paris 1983, S. 350 (Meine Übersetzung, VL).

tive gegen nationalistische Territorialansprüche. Das alte antisemitische Motiv des Juden als Parasiten ohne Bodenhaftung erfuh auf diese Weise eine radikale Umkehrung. Der affirmative Verweis auf die Jahrhunderte alte Erfahrung jüdischer Heimatlosigkeit, der gleichzeitig die feindselige Haltung gegenüber dem jüdischen Wandervolk abwenden und eine universale Gegenkraft gegen »Blut und Boden«-Ideologien propagieren will, wirft allerdings grundsätzliche Probleme auf, die potentiell auch Levinas betreffen: Ist es angesichts der jüdischen Leidensgeschichte gerechtfertigt, das Exil als exemplarische Existenzweise zu feiern? Wie kann vermieden werden, dass eine Rückbesinnung auf Vertreibung und Heimatlosigkeit sich wieder in ein Verlangen nach Verwurzelung umkehrt, in eine Sehnsucht, die Levinas sowohl mit dem griechischen Heidentum wie mit der Naziideologie assoziiert? So nennt er in *Heidegger, Gagarin und wir* die ideologische Verbundenheit mit einem Ort »den ersten, fatalen Riss zwischen Einheimischen und Fremden«⁶. Ferner ließe sich fragen, ob man einen universalen Begriff – eben jenen des Exils – in Bezug auf eine partikuläre geschichtliche Erfahrung definieren kann. Wie kann man, wenn der ewige Jude als Exempel für die ganze Menschheit statuiert wird, vermeiden, konkrete jüdische Geschichte zu negieren? Und schließlich, vor allem im Kontext der Dichtung: Wie kann man der traditionellen Bindung des Juden an das Wort, an das Buch und an die Vorstellung, kein anderes Vaterland zu haben als den Buchstaben, gerecht werden, ohne einer Idealisierung zu verfallen, die den prekären Status dieses papierdünnen Schutzes außer Betracht lässt?



Paul Celan (1920 – 1970)
auf einem Passfoto von 1938.

Ohne eindeutige Antworten zu geben, weist Levinas' Text über Celan eine bedeutende Richtung an, die überraschenderweise gerade die Möglichkeiten der dichterischen Sprache beleuchtet. Dies gilt nicht nur für Celans Dichtung, sondern auch für den Gebrauch der poetischen Sprache in Levinas' eigenen Ausführungen.

In Hinblick auf die zuvor gestellten Fragen geht es hier darum, erstens das Exil als ethische Verweigerung einer territorialen Verwurzelung zu denken, oder vielmehr zu schreiben, ohne dabei das Leiden an diesem Zustand zu ignorieren. Zweitens gilt es, die exemplarische Verbindung von Judentum und Exil zu denken und dabei das Allgemeine und das Besondere, die konkrete jüdische Geschichte und den universalen Anspruch gleichzeitig im Auge zu behalten. Drittens soll die Idee eines jüdischen Wohnens in Sprache und Schrift lebendig erhalten werden, aber so, dass ihr die Verletzlichkeit eingeschrieben bleibt sowie die Hoffnung auf einen Widerstand, der von der aufständischen Kraft des dichterischen Worts getragen wird.

Levinas als Leser Heideggers

Eine Betrachtung von Levinas' Verhältnis zu Gedicht, Ort und Judentum führt zu einer Konstellation folgender Namen: Levinas, Blanchot, Hölderlin, Celan.

Levinas und Celan treffen an den äußeren Polen dieses Chiasmus aufeinander, beleuchtet von den beiden sie ebenso vereinigenden wie trennenden Namen Blanchots und Hölderlins. Die eigentliche Achse dieser poetisch-philosophischen Konstellation bildet aber die Poetik Martin Heideggers. Levinas' *Paul Celan. Vom Sein zum Anderen* kann als Gegenentwurf zu dieser gelesen werden, insbesondere zu Heideggers 1950 in *Holzwege* veröffentlichten Schrift *Wozu Dichter?*

Doch zunächst: Warum nimmt Levinas angesichts seiner grundlegenden Zweifel an der Poesie, wie er sie unter anderem in dem 1948 erschienenen *Die Realität und ihr Schatten* zum Ausdruck gebracht hat, die Frage nach dem Ort gerade im Kontext der Dichtung auf?

Eine erste Antwort stellt sich mit einem Vers ein, den Heidegger in seiner bekannten, gleichnamigen Abhandlung Friedrich Hölderlin entlehnt hat: »...dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde«. ⁷ Für Heidegger ist der Dichter derjenige, der dem Menschen ein Wohnen im »Haus des Seins« schafft. Diese Aufgabe des Dichters, dem Menschen einen Ort zu bereiten und durch die Beschwörung der alten Herrlichkeit der heidnischen Götter wieder im Land zu verwurzeln, erweist sich als Antwort auf eine Frage, die Heidegger wiederum mit einer Formulierung Hölderlins stellt, »...und wozu Dichter in dürftiger



Zeit?« ⁸. Diese Frage aus Hölderlins Elegie *Brod und Wein* eröffnet Heideggers Auseinandersetzung mit der Bestimmung des Dichters in der Moderne. Er begründet in der Dichtung Hölderlins die Erkenntnis, dass die Welt nach dem Verschwinden von Herakles, Dionysos und Christus ihren Sinn und den des menschlichen Wohnens in der Geschichte eingebüßt hat. Seither »neig[e] sich der Abend der Weltzeit der Nacht zu.« ⁹ Schlimmer noch, so fährt er fort, sei die Zeit »heute bereits so dürftig geworden, dass sie nicht mehr vermag, den Fehl Gottes als Fehl zu merken«. ¹⁰ Mit dem Abgrund, der sich solchermaßen geöffnet hat, und mehr noch mit dessen Vergessen, ist jede Möglichkeit einer Beheimatung verloren gegangen. Es ist Aufgabe des Dichters, sich diesem Abgrund zu stellen und den Weg aus diesem Vergessen zu weisen. Es ist an ihm, die »Nacht der Zeiten«, die *Weltnacht*, die für Heidegger von Sokrates bis heute andauert, zu »ertragen und durchzustehen«, und dabei »die Spur der entflohenen Götter [zu] spüren, [...] und so den verwandten

7 Heidegger, Martin (2000): »...dichterisch wohnt der Mensch«, in: Ders., Vorträge und Aufsätze 1936–1953. (Martin Heidegger Gesamtausgabe 7). Frankfurt a. M., S. 205.
 8 Heidegger, Martin (2003): *Holzwege*. (Martin Heidegger Gesamtausgabe 5). Frankfurt a. M., 2. Aufl. [1950], S. 248.
 9 Ebd., S. 248.
 10 Ebd.
 11 Ebd., S. 272.
 12 Ebd., S. 271.

13 Levinas, Emmanuel (1988): *Vom Sein zum Anderen*, in: Ders., *Eigennamen*, München, 62. Original: Celan, Paul (1972): *De l'être à l'autre*, Editions Fata Morgana, Montpellier.
 14 Vgl. Mole, Gary D. (2008): *Folie d'Auschwitz qui n'arrive pas à passer: texture lévinassienne ou récit blanchotien?*, in: Levinas, Emmanuel; Blanchot, Maurice: *Penser la différence*, hg. v. Hoppenot, Eric und Milon, Alain, Presses universitaires de Paris Nanterre, Paris. <https://books.openedition.org/pupo/917?lang=en> (Zugriff: 17.1.2019).

Sterblichen den Weg [zu] spüren zur Wende«. ¹¹ Ihm obliegt es, die Sprache zu hören, die – wohl-gemerkt als unpersönliches Neutrum – das Sein spricht. Er soll besingen den »Weingott«, der »den Gott-losen unter das Finstere ihrer Weltnacht [...] die Spuren der entflohenen Götter« hinabbringt: »Denn der Gott der Rebe verwahrt [...] das wesenhafte Zueinander von Erde und Himmel als Stätte des Brautfestes für Menschen und Götter«. ¹² So bereitet der Dichter dem Menschen seine Bleibe auf dieser Erde.

Levinas greift die Vokabeln Heideggers auf und widerlegt sie eine nach der anderen: Gegen die *Weltnacht* und ihr Andauern von den Vorsokratikern bis in unsere Tage ruft Levinas »Israels Passion unter Hitler« als Zeit der Weltnacht auf. ¹³ Gegen die von Heidegger postulierte Kontinuität seit der Antike ist für Levinas Auschwitz »die Unterbrechung der Geschichte«, ¹⁴ die die Harmonie der Verse Celans zerreißt. Dem Abgrund Heideggers setzt Levinas »de[n] Sprung über den im Sein klaffenden Abgrund« entgegen. ¹⁵ Gegen die Sprache, die im Neutrum spricht, leitet Levinas aus Celan eine »elementare Kommunikation ohne Botschaft« ab, »lallende Kindheit des Diskurses, höchst ungeschicktes Eindringen in das berühmte ›Die Sprache spricht‹«. ¹⁶

Gegen die Unpersönlichkeit der Sprachauffassung Heideggers zitiert Levinas Celan, der die Entstehung des Gedichts als die Sprache des Dichters beschreibt, die »unter dem Neigungswinkel seines Daseins« ¹⁷ steht. Gegen die Pracht der Natur, gegen die heidnische Idolatrie »de[s] Glanz[es] der vorsokratischen ›Physis‹«, ¹⁸ die nach

Heidegger vom Dichter besungen werden soll, ruft Levinas das Gespräch der zwei Juden in Celans *Gespräch im Gebirg* auf. ¹⁹ In diesem Prosatext formuliert Celan die jüdische Negation des Heidentums: »Denn der Jud und die Natur, das ist zweierlei«. ²⁰ Die zentrale Metapher Heideggers der *Weltnacht* bezeichnet für diesen selbst einen Ort: Das Ende der Nacht ist nur möglich, wenn die Sterblichen »in ihrem eigenen Sein *Platz* nehmen«. ²¹ Im Gegensatz zu diesem Ort im Sein, zum Sein als Ort, und um aus ihm sich zu entfernen, setzt sich Levinas mit Celan in Bewegung: »Das Gedicht« zitiert Levinas Celan, »hält auf das ›Andere‹ zu.« ²² Auf diesem Weg überstürzt sich die Poesie, »brûle nos étapes« ²³ – sie geht voraus, um die einzuschlagende Richtung der Utopie anzuzeigen, die nur über den Weg zum Anderen zu erreichen ist.



¹⁵ Lévinas (1988): Vom Sein zum Anderen, S. 59.

¹⁶ Ebd., S. 56.

¹⁷ Ebd., S. 59.

¹⁸ Ebd., S. 56.

¹⁹ Ebd., S. 62.

²⁰ Celan, Paul (1983): Gespräch im Gebirg, Paul Celan, Gesammelte Werke in fünf Bänden, Bd. 3, Frankfurt a. M., S. 169 ff.

²¹ Heidegger: Holzwege, S. 325.

²² Lévinas: Vom Sein zum Anderen, S. 57.

²³ Celan: Meridian, zit. Nach: Levinas, S. 58. [Französisch im deutschen Originaltext].

Während Heideggers Feier der griechischen *physis* in einer Ode an Dionysos gipfelt, verkörpert der Weingott für Celan die Gleichgültigkeit der Natur dem menschlichen Leid gegenüber. Celan formuliert seine kritische Haltung gegenüber einer Mythologie der *physis* bereits 1942 in dem Gedicht *Nähe der Gräber*, geschrieben unter dem Eindruck des Todes seiner Mutter. Nachdem er dort die das Lager umgebende Landschaft, das Wasser des Flusses, das Feld, die Bäume – die [Zitter-]Esen und die [Trauer-]Weiden – der Indifferenz gegenüber den gequälten Opfern bezichtigt, erscheint Dionysos:

*Und steigt nicht der Gott mit dem
knospenden Stab
den Hügel hinan und den Hügel hinab?*²⁴

Unbekümmert angesichts der menschlichen Not wandelt Dionysos im ewig wiederkehrenden Rhythmus der Jahreszeiten. Das Gedicht endet mit einer expliziten Ablehnung jener Rolle des Dichters, die Heidegger im Bereiten einer Wohnstätte erkennt:

*Und duldest du, Mutter, wie einst,
ach, daheim,
den leisen, den deutschen,
den schmerzlichen Reim?*²⁵

Die harmonische Poesie der deutschen lyrischen Tradition ist unerträglich geworden und ihre Idealisierung als Wohnstätte des Menschen in der Weltnacht unglaubwürdig. Celans Gedicht, geschrieben in der dunkelsten Nacht der modernen Geschichte, präfiguriert Levinas' Aufforderung, die heidnischen Wurzeln der griechischen *physis* wie des deutschen Gesangs herauszureißen.



Friedrich Hölderlin
(1770 – 1843),
Porträt von Franz Karl Hiemer,
ca. 1792 (Ausschnitt).

Allerdings gehört Celans Dichtung selbst dieser Tradition an, was sich zweifellos ihrem philosophischen Gehalt verdankt, aber auch der Tatsache, dass er die großen Themen Hölderlins wieder aufgenommen hat, und sei's, um sie im Angesicht der *Shoah* zu verabschieden.

Diese ambivalente Beziehung Celans zu Hölderlin beherrscht hintergründig Levinas' Text. Mit und gegen die Verknüpfung des Gedichts mit dem Ort, mit und gegen die Idee des Gedichts als Wohnen »auf dieser Erde«. Levinas entgegnet Heidegger in der Form eines abrahamitischen Aufbruchs ohne Wiederkehr, den er dem von Heidegger beschworenen »Platz im eigenen Sein«²⁶ entgegensetzt. In Bezug auf diesen Ort entwirft Levinas seinen Text als die bereits in Bezug auf Blanchot formulierte Aufforderung, »die heideggersche Welt zu verlassen«.²⁷ Das Verlassen dieser Welt vollzieht er nicht nur mit Hilfe eines Denkens über Dichtung. Vielmehr bedient er sich selbst ihrer Sprache.

Wie schon die vielsagende Alliteration des Untertitels *De l'être à l'autre* andeutet, trägt Levinas'

²⁴ Celan, Paul (2003): *Nähe der Gräber*, in: Ders., *Die Gedichte – Kommentierte Gesamtausgabe*. Frankfurt a. M., S. 17.

²⁵ Ebd.

²⁶ Heidegger: *Holzwege*, S. 325.

²⁷ Levinas, Emmanuel (1975): *Sur Blanchot, Fata Morgana*, Montpellier, S. 20.

Text selbst dichterische Züge: Er fordert die Abwendung von Heideggers Welt in einer Terminologie, die diese gleichzeitig aufnimmt und einer fundamentalen Verkehrung unterwirft. Das Motto zu Beginn von Levinas' Essays besteht aus Versen Celans, die Heideggers Denken des Seins aufrufen und unterwandern:

alles ist weniger als

es ist

*alles ist mehr*²⁸

In diesen Versen vollzieht Celan eine Negation des Seins in seiner unpersönlichen und neutralen Form des vom Verb *sein* abgeleiteten *es ist*, das sich auch im Vers, der vorausgeht, und dem, der folgt, findet. Was diese Verse negieren, ist Heideggers Denken des Seins als totalisierende Ontologie ohne Außen, ohne Alterität, das sowohl Erde wie Himmel, den Menschen und die Götter einschließt. In Levinas' Motto trennt der Vers »es ist« das, was weniger ist, von dem, was mehr ist als das Sein, und nähert beides zugleich einander an. Levinas stellt die in sich geschlossene Totalität des Seins aus zwei Richtungen gleichzeitig in Frage: Sowohl von dem her, was »weniger ist«, also dem, was ihm fehlt, wie auch von dem her, was »mehr ist«, also was das Ganze übersteigt. In beiden Fällen geht es um das, was jenseits und außerhalb des Seins ist und dessen Absolutheit sprengt.

Lévinas' Essay selbst entwirft den Ausgang aus der Welt des Seins in drei Schritten in den Abschnitten »Hin zum Anderen«, »Die Transzendenz« und »Im Lichte der Utopie...«. Mit »Hin zum Anderen« setzt sich der Text in Bewegung, mit »Die Transzendenz« geht er über die Grenzen des Geheges des Seins hinaus und, ausgetreten

aus dem geschlossenen Raum, gelangt er ins »Lichte der Utopie...« – ohne an einem Ort anzukommen. Diese Ellipse am Schluss deutet die Öffnung zum Nicht-Ort der Utopie an.

Levinas' Essay fängt mit einem »Weniger« an. Auf den ersten Seiten lesen wir über »das Gedicht, die vollendete Sprache.«²⁹ Levinas widersetzt sich dieser traditionellen Idee des Gedichts als absolut und in sich geschlossen mit einer Beschreibung von Celans Poetik *en mineur*, die dem Kleinen und Unvollkommenen Rechnung trägt. Celans Poesie lehnt Levinas zufolge die erhabene Größe ab, die der Poesie in Heideggers philosophischen Bezügen zu Hölderlin zugeschrieben wird. Im Gegensatz zu dieser großen Geste spricht Levinas von Celans Dichtung als »Zwischenruf« (interjection), »Handschlag« (poignée de main), »Augenzwinkern« (clin d'oeil), vom »Zeichen für nichts« (signe de rien), von Enteignung und Gabe ohne Offenbarung (don sans revelation), von lallender Sprache aus der Kindheit der Rede (balbutiante enfance du discours), von ungeschickter Einschaltung (maladroite insertion), von der Betzeltür an der »Bleibe des Seins« (entrée de mendiant dans la demeure de l'être).³⁰ Der Totalität, der Größe, dem Pathos setzt Levinas das »Weniger als Sein« entgegen, das Menschliche in seiner Unvollkommenheit. Nach der »Transzendenz« des zweiten Teils, der das »Mehr als Sein« beschreibt, führt der Weg aus der Welt Heideggers in die unendliche Öffnung der Utopie. »Vom Sein zum Anderen« legt hiermit einen Übergang von einem festen und dunklen Ort – vom Sein – zu einer *Lichtung* nahe. Mit diesem Begriff, der die Offenbarkeit des Seins bezeichnet, spricht Levinas im-

plizit jenen Heidegger an, der in *Wozu Dichter?* schreibt:

*Der Dichter denkt in die Ortschaft,
die sich aus derjenigen Lichtung des
Seins bestimmt, die als der Bereich der
sich vollendenden Metaphysik in ihr
Gepräge gelangt ist. Hölderlins [...]
Dichten wohnt in dieser Ortschaft
so vertraut wie kein anderes [...].
Die Ortschaft, in die Hölderlin gekommen,
ist eine Offenbarkeit des Seins.³¹*

Mit Worten aus Celans poetologischem Text *Der Meridian* transformiert Levinas diese Lichtung in die Helligkeit einer im wörtlichen Sinn von Nicht-Ort aufzufassenden Utopie, in deren Licht »das Menschliche, der andere Mensch« erscheint. Diesen Weg beschreibt Levinas ausdrücklich als Abwendung vom Ort: »Die so beschriebene Bewegung verläuft vom Ort zum Nicht-Ort.«³² Die letzten Seiten seines Textes, die das Thema des Orts und des Nicht-Orts direkt ansprechen, führen zu den anfangs gestellten Fragen zurück: Levinas weist mit seiner Distanzierung von Heideggers Poetik die Verwurzelung in einen Ort, das Wohnen des griechischen Seins im Gegensatz zur jüdischen Ortlosigkeit zurück. Feiert er jedoch wirklich uneingeschränkt die exilische Unbehautheit als authentische – und wesentlich jüdische – Existenzweise?

Levinas, Blanchot, Heidegger

Zunächst lohnt es sich jedoch, den ersten Aufsatz aus Levinas' Sammelband *Über Blanchot* in Betracht zu nehmen, der mit *Der Blick des Dichters* überschrieben ist.³³ Diese 1956, also fünfzehn

Jahre vor seinem Essay über Celan erschienene Deutung Blanchots, setzt einen ähnlichen Imperativ voraus: »Verleiht er der Kunst nicht die Funktion, das heideggersche Universum zu entwurzeln?«³⁴ In Ablehnung von Heideggers »heidnischer Versuchung« lobt Levinas Blanchot für seine Betrachtung der nomadischen Wurzellosigkeit als Essenz des Menschen. Es hat allerdings den Anschein, dass er seine eigenen Ansichten auf die Gedanken des Freundes projiziert, indem er Blanchots Vorstellung von der »Authentizität des Exils« mit dem »Hunger«, »Durst« und »Kälte« »ausgesetzten« Menschen verbindet. Diese ethische Dimension stammt jedoch von Levinas selbst; bei Blanchot ist sie so nicht zu finden.

Aufschluss darüber gibt Blanchots Essay *Le dernier à parler*³⁵, der Celan auch in Bezug auf Hölderlin und implizit auf Heidegger diskutiert. In Celan sieht Blanchot aber nicht die Aufforderung, die Welt Heideggers zu verlassen, sondern einen Dichter, der die Tradition Hölderlins abschließt, ohne sie aber wirklich hinter sich zu lassen. Celan ist vielmehr »der Letzte, der spricht«, und zwar die Sprache der deutschen Lyriktradition. Blanchot führt damit Celan zwar an den Rand des Abgrunds bei Heidegger, aber ohne Levinas' Aufforderung zu folgen, diesen »zu überspringen«³⁶. Ohne sich auf den Weg zu einem anderen Menschen zu machen, ist der Weg, den Celan in Blanchots Sicht einschlägt, auf ein Außen gerichtet, einen Ort, der »nie schon gegeben«³⁷ ist; diese Bewegung ist »eine Beziehung ohne Anhaftungen oder Wurzeln«³⁸. Im Unterschied zu Heideggers Abgrund, der auf die Abwesenheit der Götter, aber auch auf den möglichen Ort einer Wendung hinweist, ist jener Blanchots »ein leerer

³¹ Heidegger: Holzwege, S. 273.

³² Lévinas: Vom Sein zum Anderen, S. 59.

³³ Lévinas, Emmanuel (1956): Le regard du poète, in: Ders., Sur Maurice Blanchot, S. 9–42.

³⁴ Ebd., S. 25.

³⁵ Dieser wurde in derselben Ausgabe der Revue des Belles Lettres wie Levinas' Text über Celan veröffentlicht.

³⁶ Orig. »saut par-dessus l'abîme ouvert dans l'être«.

³⁷ Blanchot, Maurice (2002): Le dernier à parler. Une voix venue d'ailleurs. Paris, S. 83. Meine Übersetzung (im Original »jamais déjà donné«).

Raum auf dem Boden dessen, was ohne Boden ist«³⁹. Bezeichnenderweise teilen Heidegger und Blanchot ein zentrales Merkmal in ihren Vorstellungen vom Abgrund, der sie in scharfen Kontrast zu Levinas stellt: In beiden Fällen ist ein anderes menschliches Gesicht nicht in Sicht.

Im Lichte der Utopie

Am eindeutigsten auf die Frage nach dem Ort zielt Levinas zu Beginn des letzten Abschnitts von *Vom Sein zum Anderen* ab. Auf diesen Seiten mit dem Titel »Im Lichte der Utopie...«⁴⁰ ruft er die Idee eines Nicht-Orts auf und geht zugleich über sie hinaus, ohne jedoch an einem anderen Zielort anzukommen. Die Richtung ist gleichwohl in Levinas' hier im höchsten Grade dichterischen Sprache eingeschrieben: »Dieses einsame Draußen«, heißt es über das Gedicht, »ist nicht wiederum Landschaft.« Das Gedicht geht »einen Schritt weiter.«⁴¹ Und, müsste man hinzufügen, bei Levinas vielleicht noch weiter als bei Celan selbst: »[D]as Fremdartige« ist »der Fremde oder der Nächste.«⁴² Wieder spricht hier nicht Celan, sondern Levinas selbst, wenn er hinzufügt, dass »nichts [...] fremdartiger und fremder« sei »als der Andere«⁴³. Wesentlich abstrakter bleibt Celan in seiner Beschreibung des Gedichts, das »in *eines Anderen*, wer weiß, vielleicht in *eines ganz Anderen Sache*«⁴⁴ spricht. Ob es sich um ein Fremdartiges jenseits des Menschen oder einen Fremden handelt, bleibt unbestimmt.

Jedenfalls ruft Levinas an dieser Stelle aus: »Außerhalb jeder Verwurzelung und Selbstwerdung: Heimatlosigkeit als Authentizität!«⁴⁵ – einen

höchst komplexen Paragraphen einleitend, der mit dem Satz endet: »Diese, durch das Sich-dem-Anderen-Zuwenden gerechtfertigte Heimat ist jedoch ihrem Wesen nach jüdisch.«⁴⁶ Spätestens aus dieser Formulierung könnte man die Gewissheit ableiten, dass Levinas im heimatlosen Juden das Paradigma einer ethischen Existenzform sieht. Eine aufmerksame Lektüre zeigt jedoch, dass Levinas sich an diesem Punkt einer Sprache voller Umwege bedient, einer Ausdrucksform, die Thesen und Antithesen miteinander verschlingt und dabei seine eigene Position destabilisiert: »Das Überraschende an jenem Abenteuer, im Laufe dessen sich das Ich am Nicht-Ort dem Anderen widmet« – gemeint ist der Weg zum Anderen wie ihn, Levinas zufolge, Celans *Meridian* beschreibt – »ist jedoch die Rückkehr«⁴⁷. Dies überrascht, denn die kreisförmige Bewegung, die im *Meridian* als zum Anderen führt, beschreibt Levinas als

Diese Bewegung ohne Rückkehr, [...] diese vollkommene Flugbahn, [...] diese[r] Meridian, den das Gedicht in seiner Zielbewusstheit ohne Ziel beschreibt. Als wäre das Zugehen auf den anderen mein Zusammentreffen mit ihr, und eine Einpflanzung in eine nunmehr heimatliche Erde, befreit vom ganzen Gewicht meiner Identität. Heimat, die in keiner Weise durch Verwurzelung oder Erstbesetzung entsteht; Heimat, die nicht durch Geburt entsteht. Heimat oder gelobtes Land?»⁴⁸

Er fährt fort, indem er in einem biblischen Bild die radikale Frage stellt: »Speit sie [die Heimat] ihre Bewohner aus, wenn sie die Kreisbahn [...] vergessen« – wenn sie vergessen, dass es der Weg

38 Ebd., meine Übersetzung (im Original »essai d'un mouvement ou d'un cheminement, rapport sans attaches et sans racines«).

39 Ebd., S. 85. Meine Übersetzung (im Original »blanc qui est au fond de ce qui est sans fond«).

40 Levinas: *Vom Sein zum Anderen*, S. 61ff.

41 Ebd., S. 61.

42 Ebd.

43 Ebd.

44 Celan, *Meridian*, zit. Nach: Levinas, S. 58.

45 Levinas: *Vom Sein zum Anderen*, S. 61.

46 Ebd., S. 61.

47 Ebd., S. 61.

48 Ebd., S. 61.

zum Anderen ist, der ihnen die Erde »vertraut gemacht« hat?⁴⁹ Bestünde das Staunen der Rückkehr darin, dass man zum Anderen gehen muss, um bei sich selbst anzukommen, also zum von Heidegger propagierten »Ort seines eigenen Seins«? Nicht, wenn man Levinas' Zeilen als einen Akt poetischer Sprache liest: Dann wendet sich die Rückkehr nicht zum Selben zurück, sondern verwandelt unterwegs dieses Selbe selbst.

Die Formulierungen in Levinas' Ausruf, der der Heimatlosigkeit Authentizität verbürgt, erscheinen bei genauem Hinsehen nicht mehr als eine Bejahung des Exils, sondern dringen zu einem Begriff vom biblischen Wohnen vor, der es nicht zulässt, die Beziehung zur Erde als Besitz oder Verwurzelung zu denken. Die Erde ist für immer das heilige, sich jedem Besitz verweigernde Land. Sie bietet höchstens einen Zufluchtsort, um sich vor Kälte, Hunger und Elend zu schützen. Ein zeitweiliger, prekärer Unterstand, in dem, um es mit einem gestrengen Wort voller Poesie auszudrücken, die »Schlaflosigkeit im Bett des Seins« fort-dauert neben der Unmöglichkeit »sich zusammenzurollen, um zu vergessen«. ⁵⁰ Das jüdische Wesen, das Gefahr läuft, als chauvinistischer Partikularismus interpretiert zu werden, definiert Levinas einerseits gemäß der jüdischen Geschichte unter dem Nationalsozialismus und andererseits als Möglichkeit und äußerste Unmöglichkeit der Menschheit im Allgemeinen. Spätestens in diesem Abschnitt verliert die »Heimatlosigkeit« ihre moralische Überhöhung und wird zum Zeichen der Idee vom Menschen in seiner Schwäche und Nacktheit.

Gegen das Schweigen der Natur im Angesicht menschlicher Verletzlichkeit, gegen die dichtende

Sprache, die Heidegger aus Hölderlins Hymnen ableitet, ist – wie Levinas den Abschnitt beendet – ein »wirkliches Sprechen« vonnöten.⁵¹ Die Sprache einer Poesie, die das Leiden des konkreten Menschen in seiner Existenz zum Ausdruck bringt und erinnert. Mit Blick auf die in *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* thematisierte Beziehung zwischen Sagen und Gesagtem erweist sich für die Sprache »in Umwegen«, die poetische Sprache, dass sie die festgefügtten Begriffe in Frage stellt, das »Gesagte« des »Orts« oder des »Exils« der gegenwärtigen Bewegung des Sagens unterwirft, in der die Wunden der jüdischen Erfahrung ausgestellt werden. Eine solche vom poetischen Wort ausgedrückte und mit dem Anderen geteilte Verwundbarkeit kann nicht einen Ort besetzen und damit besitzen, kann sich nicht als Überlegenheit im Besitzen festigen, sei es im Besitz der Erde, sei es im Besitz eines Begriffs, einer Wesenheit. Levinas ist in der Tat vom Sein zum Anderen gegangen. Er hat eine radikale Modifikation der Vorstellung des Orts vollzogen. Das Exil, die Entwurzelung, die Heimatlosigkeit bedeuten für ihn Authentizität, ohne das Leiden daran oder die Notwendigkeit einer Zuflucht zu verleugnen. Die kreisförmige Bahn zum Anderen – der Celansche Meridian, wie Levinas ihn versteht – endet nicht mit einer Rückkehr zum Selben, sondern dieses Selbe, wie dieser Ort, sind selbst andere geworden: Zuflucht und Schutzraum für das menschliche Sein in seiner äußersten, verwundbaren Nacktheit. Dass es die poetische Sprache ist, die Levinas an diesen Ort des Denkens und der Existenz führt, stellt die Vorbehalte in Frage, die Levinas an anderer Stelle der Poesie entgegenbringt.

49 Ebd., S. 61.

50 Ebd., S. 62.

51 Ebd., S. 63.