

Claudia Welz¹

Gewissenserfahrung, Gotteswort und Sprachskepsis bei Emmanuel Levinas

Vorausblick: das Itinerarium

In seiner kleinen Abhandlung »Ist die Ontologie fundamental?« (1951), die den Aufsatzband *Entre nous* aus dem Jahr 1991 eröffnet, stellt Emmanuel Levinas den Vorrang der Ontologie, der Lehre vom Sein bzw. Seinsverstehen, in Frage. Mit dieser Infragestellung zu beginnen ist in seinen eigenen Augen »eine gewagte Unternehmung«². In ihr werden ganz grundlegende Gewissheiten, Erkenntnismöglichkeiten und Selbstverständlichkeiten der zeitgenössischen Philosophie hinterfragt, um »an deren Quelle«³ zurückzugehen: die Begegnung mit dem Antlitz des Anderen, des »Nächsten« – jenes Menschen, der mir, ob ich das will oder nicht, über den Weg geschickt wird und mir unausweichlich anvertraut ist. Auf die Präsenz des Nächsten in meiner Nähe muss ich reagieren, denn »aus dem Weg gehen« kann ich ihm nicht.

Das intrikate Verhältnis zum Nächsten, an dem laut Levinas das philosophische Denken entspringt, ist nicht nur und nicht zuerst ein intellektuelles Verhältnis, in dem es ums Verstehenwollen geht, sondern ein alle Sinne involvierendes Hören und Sprechen, das sowohl ethische als auch religiöse Bedeutung hat. Die Begegnung mit dem Nächsten ist ethisch relevant, sofern sich an ihr die »Gewissenserfahrung« meines Für-den-Anderen-Verantwortlichseins entzündet, und religiös bedeutsam, sofern mir im Angesicht des Anderen »Gott« einfällt. Sooft dies geschieht, wird der philosophische Diskurs gleichsam von innen her aufgebrochen durch die Begegnung mit dem von außen Kommenden. Denn dann werden wir mit einer Transzendenz konfrontiert, die weder angemessen gedacht noch sprachlich »repräsentiert« werden kann.

So ringt auch Levinas mit der Sprache, in der die Komplexität der Transzendenz nicht »eingefangen« werden kann, sondern als nichtintegrierbare Exteriorität »außen vor« bleiben muss. Bezeichnenderweise betitelt Levinas das Schluss-Kapitel seines zweiten Hauptwerks *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) mit dem Wort »Draußen«⁴. Ein Kapitel zum Verhältnis zwischen Subjektivität und Unendlichkeit, dessen letzter Abschnitt mit »Skeptizismus und Vernunft«⁵ überschrieben ist, geht voraus.

Ephraim Meir hat Levinas' Philosophie insgesamt als Skeptizismus bezeichnet.⁶ Wie ich im Folgenden zeigen will, ist Levinas aber kein Skeptiker im üblichen Sinne, der alle Behauptungen mit Wahrheitsanspruch widerlegen oder sich jeglichen Urteils enthalten will. Stattdessen findet sich bei ihm eine »Sprachskepsis« besonderer Art, durch welche Levinas die Frage bearbeitet, wie von dem gesprochen werden kann, was die Sprache übersteigt. Auf welche Weise die in Gefühlen der Schuld und Scham phänomenal werdende Gewissenserfahrung und der »Einfall« Gottes, ein für das menschliche Bewusstsein unfassbares »Nichtphänomen«⁷, Levinas zur Sprachskepsis führen, gilt es jetzt zu erläutern.

1 Die Gewissenserfahrung im Angesicht des Anderen

Zunächst ist zu fragen, was Levinas gegen Martin Heideggers in *Sein und Zeit* (1927) niedergelegte ontologische Interpretation des Gewissens einzuwenden hat. Kurzgesagt kritisiert Levinas, dass die Beziehungen zwischen den Seienden,

1 Claudia Welz ist seit 2020 Professorin für Ethics and Philosophy of Religion an der Faculty of Arts, Aarhus University, Dänemark.
2 Levinas, Emmanuel (1995): Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen, übers. Frank Miething, München; Wien (im Folgenden zitiert als ZU), S. 11.
3 Ebd.
4 Levinas, Emmanuel (2011): Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. übers. Thomas Wiemer, Freiburg; München (im Folgenden zitiert als JS), S. 375.

5 JS, S. 358.

6 Meir, Ephraim (2017): Becoming Interreligious: Towards a Dialogical Theology from a Jewish Vantage Point, Münster; New York, S. 27, Anm. 33 (»Levinas's philosophy is a skepticism«).

7 Vgl. hierzu Welz, Claudia (2008): God – A Phenomenon? Theology as Semiotic Phenomenology of the Invisible, in: Studia Theologica – Nordic Journal of Theology 62/1, S. 4–24.

hier den Menschen, den »Strukturen des Seins«⁸ untergeordnet werden, während Levinas selbst die in seinem Aufsatztitel stehende Frage »Ist die Ontologie fundamental?« negativ beantwortet. Die Ontologie wird von Heidegger definiert als »das explizite theoretische Fragen nach dem Sein des Seienden«⁹. Bei Heidegger bezeugt die »Stimme des Gewissens« das wahrhaftige, authentische »Selbstseinkönnen«¹⁰ des menschlichen Daseins. Das Gewissen fungiert somit als eine Instanz der Selbsterschließung und zwar nicht nur im Blick auf bereits Geschehenes, sondern auch im Blick auf künftige Entfaltungsmöglichkeiten der eigenen Existenz.¹¹

Die hermeneutische Voraussetzung dafür, dass die Stimme des Gewissens den gewünschten Effekt hat, ist, dass sie in der rechten Weise ›gehört‹ und verstanden wird. Der glückende Fall des Anrufverstehens ist darauf zurückzuführen, dass der Mensch sich von seinem Gewissen ansprechen lassen will, d.h. auf ein »Gewissenhabenwollen«¹². Im gegenteiligen Fall wird der Gewissensruf ignoriert, was in einer Selbstverfehlung resultiert, da die ureigensten Daseinsmöglichkeiten weder wahrgenommen noch verwirklicht, sondern verpasst werden. In diesem Fall hört der oder die Einzelne zu sehr auf andere und verliert sich an das, was ›man‹ sagt, so dass das eigene Selbst »überhört« wird im »Hinhören auf das Man«.¹³ Der Gewissensruf rüttelt auf und will den Menschen zu sich selbst zurückbringen. Aber wer ruft hier eigentlich?

Für Heidegger ist klar: »Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst.«¹⁴ Der Gewissensruf hat dem-

nach eine selbst-reflexive Struktur. Das heißt aber nicht, dass er willentlich getätigt werden könnte. Vielmehr ›geschieht‹ er dem gerufenen Dasein, das zwar der Ursprung, aber nicht der Urheber des Gewissensrufes ist: »Der Ruf kommt aus mir und doch über mich.«¹⁵ Nicht ›ich‹ rufe, sondern ›es‹ ruft: das vereinzelte Dasein, dessen »In-der-Welt-sein« als »Un-zuhause«¹⁶ bezeichnet wird, weshalb die Stimme des Gewissens so »unvertraut« wirkt »wie eine fremde Stimme«¹⁷. Sie ist aber nur insofern fremd, als ein Abstand und ein Zeitunterschied besteht zwischen jenem existentiellen ›Ort‹, woher das Dasein ruft, und jener künftigmöglichen Modalität des Seins, zu der es aufgerufen wird. Gerufen wird aus der »Geworfenheit« zum »Entwurf«¹⁸: von der faktisch-historischen Lebenssituation, in der das Dasein schon ist, hin zu etwas Neuem, das es als Lebens-›Projekt‹ entwerfen kann.

Während nach Levinas das »Miteinandersein« bei Heidegger auf einer ontologischen Beziehung beruht, in welcher es darum geht, den Nächsten »sein zu lassen« (diese Worte stehen auf Deutsch im französischen Original), geht es Levinas um eine ganz andere zwischenmenschliche Beziehung, in welcher »das Verstehen des Nächsten« nicht »von seiner Anrufung« zu trennen ist, d.h. der Nächste ist zuvörderst »Gesprächspartner«, und zwar ohne dass er »zuvor in seinem Sein begriffen« wäre.¹⁹ Levinas macht darauf aufmerksam, dass man seinen Nächsten nicht wahrnehmen kann, ohne zu ihm zu sprechen, ihn zu grüßen oder den Gruß zu verweigern.²⁰ Was die Sozialität von einer Objektrelation unterscheidet, ist der Appellcharakter der Beziehung zum Nächsten, in wel-

8 ZU, S. 16.

9 Heidegger, Martin (1993): Sein und Zeit, Tübingen (im Folgenden zitiert als SZ), S. 12.

10 SZ, S. 268.

11 Vgl. Welz, Claudia (2011): Das Gewissen als Instanz der Selbsterschließung: Luther, Kierkegaard und Heidegger, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie 53:3, S. 265–284.

12 SZ, S. 270.

13 SZ, S. 271.

14 SZ, S. 275.

15 Ebd.

16 SZ, S. 276.

17 SZ, S. 277.

18 Ebd.

19 ZU, S. 17.

20 Vgl. ZU, S. 18.

cher der Vokativ die entscheidende Rolle spielt: »was hier benannt wird, wird gleichzeitig gerufen.«²¹ Da der Anrufung des Nächsten kein Verstehen vorausgeht, benennt Levinas die Verbindung zum Nächsten mit jenem Wort, das auch die Rückbindung an eine transzendente, ungreifbare höhere Macht bezeichnet: »Religion«²². In diesem Kontext entspricht das Wesen des Diskurses dem »Gebet«²³: Es ist eine Anrede.

Levinas betont jedoch, dass sich hinter seiner Analyse der Begegnung mit dem Nächsten keine Theologie verberge. Vielmehr geht es ihm um die ethische Bedeutung des Nächsten: Die Gemeinschaft von Angesicht zu Angesicht geschehe hier nicht »im Horizont des Seins«, und der Nächste begegne nicht als ein Element der Welt, sondern als »Antlitz«²⁴. Im letzten Absatz des Aufsatzes von Levinas taucht schließlich ganz überraschend in einem ellenlangen Satz, dessen wichtigste Teile zitiert seien, das Wort »Gewissen« auf:

Inwiefern das Sehen [vision] des Antlitzes nicht mehr Sehen, sondern Hören [audition] und Sprechen [parole] ist, inwiefern die Begegnung mit dem Antlitz – das heißt: dem Gewissen [la conscience morale] – als Bedingung des Bewußtseins und der Entlarvung beschrieben werden kann, [...] inwiefern ich mir selbst als Antlitz begegnen kann, in welchem Maße schließlich die Beziehung zum Nächsten oder zum Kollektiven unsere auf Verstehen nicht reduzierbare Beziehung zum Unendlichen ist – das sind die Themen, die sich aus dieser ersten Bestreitung des Primats der Ontologie ergeben.²⁵

Die Heidegger'sche ›Selbsterschlossenheit‹ des menschlichen Daseins wird von Levinas zurückgeführt auf eine intersubjektive Begegnung. Dies geschieht allerdings nicht nach dialogphilosophischer Manier mit Verweis auf die Sphäre ›zwischen‹ Ich und Du. Stattdessen identifiziert Levinas die Begegnung mit dem Antlitz des Anderen mit dem eigenen Gewissen und klassifiziert diese Begegnung als *conditio sine qua non* des Bewusstseins. Das Bewusstsein als erkennende Instanz²⁶ wird dabei dem Gewissen als *conscience morale*, d.h. dem moralischen Bewusstsein, untergeordnet. Dadurch verliert die Ontologie ihren Vorrang vor der Ethik.

Die mentale Innerlichkeit des Gewissens bestimmt Levinas in seinem Essay »Das nicht-intentionale Bewußtsein« (1983) programmatisch als »[u]n-genügendes Bewußtsein« oder »schlechtes Gewissen«, das »ohne Intentionen, ohne In-den-Blick-nehmen, ohne die schützende Maske der Person«²⁷ auskommen muss. Der Nicht-Intentionalität der *mauvaise conscience* entspricht das ›Sich-ausgesetzt-Fühlen‹ eines Menschen, der »in Frage« steht und der »zu antworten« hat, worin laut Levinas »der Ursprung der Sprache« des Menschen liegt, der »ich« zu sagen hat²⁸ im Sinne des hebräischen *hinnenî*: ›Hier-bin-ich‹ als Antwort auf das Angerufenwerden durch den Anderen, als ein Sich-zur-Verfügung-stellen.

Eine Opposition zu Heidegger liegt auch darin, dass Levinas dem ›schlechten‹ Gewissen das »gute Gewissen des Seins«²⁹ entgegenstellt und argumentiert, der Mensch habe sich »wegen seiner Daseinsberechtigung zu ver-antworten«³⁰. Dem ›schlechten Gewissen‹ geht es nicht um das,

21 ZU, S. 19.

22 Ebd. Das lateinische Verb religare ist darin mitzuhören.

23 Ebd.

24 ZU, S. 20.

25 ZU, S. 23; vgl. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris 1991 (im Folgenden zitiert als EN), S. 22

26 Das Sehen, Hören und Sprechen setzt bereits Bewusstsein voraus, daher kann die Begegnung mit dem Anderen allenfalls die Bedingung des ›(Selbst-)Bewusstseins‹ sein, welches dem in der Begegnung mit einem ›Du‹ sich entwickelnden ›Ich‹ die kognitive Einsicht in das Gegenüber-Sein zum Anderen vermittelt.

27 ZU, S. 161.

28 ZU, S. 162.

29 Ebd.

30 ZU, S. 163.

was das eigene Sein »sichert«, sondern um das, was das (Miteinander-)Sein »gerecht macht«³¹. In der Betonung der Nicht-Intentionalität des Gewissens ist eine Ablehnung des von Edmund Husserl entwickelten Begriffs der Intentionalität impliziert, der Gerichtetheit des Bewusstseins auf die Welt, in dem als Bewusstsein-von-etwas »ein Vorrang des Theoretischen«³² liegt.

Levinas dagegen interessiert sich für ein Bewusstsein, das kein »Bewußtsein des aktiven Ich« ist, »das Welt und Objekte für sich repräsentiert«³³, sondern »reine Passivität« und »diesseits jeden Wollens«, so schüchtern und »präsenzscheu« wie der Fremdling, der Heimat- oder Obdachlose, »der nicht wagt hereinzukommen.«³⁴ Levinas fragt sich zweifelnd: »Weiß denn das ›Wissen‹ des vorreflexiven Selbstbewußtseins überhaupt im eigentlichen Sinne?«³⁵ Und er antwortet im Sinne der epistemologischen Skepsis, dass jenes undeutliche, unausgesprochene ›Bewusstsein‹ (in Anführungszeichen gesetzt) »anstatt ein Wissen um sich selbst zu bedeuten, Verschwinden oder Verborgensein der Präsenz«³⁶ sei. In der so beschriebenen Gewissenserfahrung geht es nicht um Selbsterkenntnis und auch nicht um Selbstpräsenz.

Levinas kehrt die in Kants Transzendentalphilosophie wie auch in Husserls Phänomenologie auftretende Reihenfolge, wonach erstens ein erkennendes Subjekt, ein ›Ich‹ im Nominativ, die Welt aus der Perspektive der ersten Person Singular sieht, dem dann zweitens der Andere begegnet, indem er sich im Bewusstsein des Subjekts als Objekt der Erfahrung manifestiert, um. Nach Levinas kommt zuerst der Andere auf ›mich‹ zu,

und diese Begegnung weckt dann in mir das Bewusstsein von meiner Interdependenz oder »Verstrickung«³⁷ mit ihm, aufgrund derer ich meine Verantwortlichkeit für ihn nicht ablehnen kann. Das Ich-Sagen wird im Angesicht des Anderen gelernt, wobei mir der Andere immer schon zuvor gekommen ist. Anders als Husserls transzendentes ›Ich‹ ist sich das bei Levinas im Akkusativ stehende *me* nicht durchsichtig, denn es ist je schon ›verändert‹ und nie ganz ›für sich‹. Der oder die Andere, auf die ich immer schon bezogen bin, geht mich an auf eine Weise, die eine Selbstabschottung von vornherein ausschließt.

Was ist es also, was mir die *mauvaise conscience* zu verstehen gibt? Die Andersheit des Anderen bleibt unbegreiflich. Selbsttransparenz ist ebenfalls nicht zu haben, sofern mein eigenes Innenleben je schon verwoben ist mit einer mir unvertrauten Außenwelt, die gewissermaßen in mich eindringt und mir es unmöglich macht, mein Inneres auch nur annähernd zu kennen. Die Gewissenserfahrung verdeutlicht allenfalls unsere wechselseitige Abhängigkeit und, mit Levinas gesprochen, die »Neuheit einer mich betreffenden Nicht-Gleichgültigkeit (Non-In-Differenz) des absolut Verschiedenen [...], nicht Repräsentierbaren, nicht Faßbaren«³⁸.

2 Das ›Wort Gottes‹, das in zwischenmenschlichen Begegnungen ›einfällt‹

Das in der Begegnung mit dem anderen Menschen nicht Fassbare setzt Levinas in eins mit dem »Unendlichen, das mich vorlädt«, um »im Antlitz des Anderen, [...] ohne daß ich mich entziehen

31 ZU, S. 166.

32 ZU, S. 155.

33 ZU, S. 159.

34 ZU, S. 161.

35 ZU, S. 160.

36 ZU, S. 161.

37 Diesen Ausdruck gebraucht Levinas zum Beispiel in JS, S. 29, wo von einer »Verstrickung der Verantwortlichkeit« (*intrigue de responsabilité*) die Rede ist.

38 ZU, S. 165.

könnte, auf mich [...] als Erwählten zu deuten.«³⁹ Das mir zugewandte Antlitz des Anderen wählt mich aus als denjenigen Mitmenschen, der im Moment unseres Gegenüber-Seins der ihm ›Nächste‹ ist. Levinas kommt syntaktisch unvermittelt mit dem Vorausgehenden auf den »Anruf Gottes« zu sprechen, der aber zwischen Gott und mir »keine Beziehung etabliert« und auch keine »Synchronie« oder Gleichzeitigkeit.⁴⁰ Vielmehr verweist mich der plötzlich auftretende *appel de Dieu* in einer Zeitverschiebung »auf den anderen Menschen«, der zwischen Gott und mir vermittelt, sofern der Anruf Gottes mir »durch« den anderen Menschen »bedeutet«, »um den« (und dessen Wohl) »ich fürchten muß«.⁴¹ Den Prozess des Auf-den-Anderen-Zugehens nennt Levinas ein »Hinzu-Gott«⁴², doch ist dies lediglich ein Prozess der Approximation, der nie zu einem direkten Kontakt mit Gott selbst führt, sondern gleichsam eine permanente ›Umleitung‹ einrichtet, die den Weg zum Mitmenschen und zur Mitmenschlichkeit weist.

Heißt dies, dass der Gewissensruf eigentlich ein Ruf Gottes ist, sofern Gott durch das Antlitz des Anderen zu mir ›spricht‹? In der Tat erscheint Levinas zufolge im Antlitz des Anderen ein »*Mehr* an Sinn«, das er als »Herrlichkeit« bezeichnet, »die mich stellt und mir befiehlt«, und er verbindet eine Begegnung mit dem »Wort Gottes« mit diesem Gestelltwerden.⁴³ Im schlechten Gewissen wird das Verpflichtetsein durch etwas Höheres erfahren, und zwar dergestalt, dass mein Bewusstsein, sobald es sich auf Gott richten und fokussieren will, wieder von Gott weg zu meinem Nächsten verwiesen wird. Während Gott selbst unerkennbar bleibt, wird der Adressat des Anrufs Got-

tes sichtlich durch diesen verändert in seinem Verhalten. Gott selbst steht uns als ein Nichtphänomen nicht vor Augen; dass er tatsächlich ›gerufen‹ hat, kann sich daher nur in der Antwort des Adressaten zeigen. Die nächste Frage lautet: Was genau ›sagt‹ oder ›befiehlt‹ denn das Wort Gottes?

Der Inhalt des Gotteswortes ist gar nicht so einfach zu bestimmen, ertönt doch keine akustisch hörbare Stimme vom Himmel, wenn Gott spricht; und die Botschaft, die über das Gesicht des anderen Menschen vermittelt wird, geht durch eine vieldeutige Stille hindurch. Wenn der Andere den Mund aufmacht und mich anspricht, sind seine Worte nicht ohne Weiteres identisch mit Gottes Wort. Allerdings kann die Situation der Begegnung mit dem Nächsten in Bezug gesetzt werden zur biblischen und talmudischen Tradition, in welcher Gott Aussagen in einer für Menschen verständlichen Sprache in den Mund gelegt werden. Die Verkoppelung von uraltem Text und aktueller Erfahrung ist genau die Art und Weise, auf welche es Levinas gelingt, das Gotteswort näher zu bestimmen.

Dies geht u.a. hervor aus dem Gespräch mit Levinas, das Bernhard Casper am 11. Juni 1981 in Paris mit ihm führte.⁴⁴ Dort sagte Levinas: »Das Antlitz ist das Sprechen, bevor die Sprache spricht, und ein Ausdruck, bevor die Worte kommen.«⁴⁵ Das Angesicht des Anderen kommuniziert demnach non-verbal. Levinas liest zwei Dinge hinein in dessen schweigenden Ausdruck: zum einen ein Gebot (den Anderen nicht alleine sterben zu lassen), zum anderen ein Verbot (den Anderen nicht zu töten). Insbesondere das vom Dekalog stam-

39 Ebd.

40 Ebd. Vgl. EN, S. 141.

41 Ebd.

42 Ebd.

43 ZU, S. 164.

44 Casper, Bernhard (2020): »Geisel für den Anderen – vielleicht nur ein harter Name für Liebe«. Emmanuel Levinas und seine Hermeneutik diachronen da-seins, Freiburg; München, S. 15–34.

45 Ebd. S. 21.



Bernhard Casper.

mende Tötungsverbot ist eine biblische Reminiszenz. In dem Moment, in dem diese an die Oberfläche kommt, geschieht es, so Levinas, dass »*mir Gott einfällt.*«⁴⁶

Auf Caspers Nachfrage hin, ob man nicht auch aus reiner Humanität Verantwortung für den Anderen übernehmen könne, ohne dass einem Gott einfallt, antwortet Levinas: »Ja, aber was heißt Humanität? Das ist die Hauptfrage. Ob reine Humanität nicht schon Gott voraussetzt?«⁴⁷ Levinas sieht im Antlitz des Anderen die Spur Gottes und verweist auf Bibelstellen, die diese Intuition belegen: »In Jesaja 58 wird das Erscheinen Gottes nur mit der Sorge für den Anderen, für seine Freiheit, für sein Wohl zusammengebracht.«⁴⁸ Dies lässt sich zum Beispiel aus den Versen Jes 58,7b-9a belegen, die als Konditionalsätze strukturiert sind: *Wenn* Gerechtigkeit getan wird, der Nackte bekleidet wird usw., *dann* wird Gott auf den Ruf des Menschen antworten. Hier ist humanitäres Handeln die Bedingung dafür, dass Gott für den Menschen »reichbar« ist und »in Rufweite« bleibt.

Levinas verweist auf ein ähnliches Motiv im Neuen Testament. In der Gerichtsrede von Matthäus 25 macht Christus als Weltenrichter sein Urteil davon abhängig, ob er bekleidet wurde, als er nackt war, und ob er gespeist wurde, als er hungrig war. Casper macht darauf aufmerksam, dass diejenigen, die all dies für ihre Mitmenschen getan haben, Gott dabei gar nicht bemerkt haben. Levinas verdeutlicht in Reaktion darauf, dass das Wort ›Gott‹ durch die »Begegnung mit dem Anderen« in die Sprache hineinkomme; und dass Gott uns in diesem Zusammenhang einfallt, sei der Grund dafür, dass man auch dann auf Gott »hören« könne, »wenn man ihm in einer Offenbarung begegnet.«⁴⁹ Die Bedeutung des Gottesworts geht uns folglich nirgendwo anders als im Zwischenmenschlichen auf, und abseits davon ist sie nicht zu entschlüsseln.

Levinas hat sich ferngehalten von jedem theologischen Unternehmen, in dem Gott selbst thematisiert wird. Stattdessen gebraucht er die Philosophie, »die Sprache der Universalität«⁵⁰, die das »Gotteswort«⁵¹, den »Ursprung jedes Sinnhaften«⁵², ins Allgemeinmenschliche (und das heißt hier: ins Soziale und Ethische) übersetzt. Der Begriff ›Gott‹ bleibt demnach leer und undefinierbar, solange er abseits von jener ethischen Bezeugung bleibt, in welcher der ›Gottesdienst‹ auch im Dienst am Nächsten besteht. Tritt der Begriff ›Gott‹ nur als Gegenstand einer noch so elaborierten ›Gotteslehre‹ auf – ganz gleichgültig, ob diese apophatisch oder kataphatisch oder beides ist –, greift er zu kurz. Denn dann verbleibt er im Thetischen, statt ins Praktische hineinzuführen, etwa in die Praxis der Nächstenliebe und der Gastfreundschaft, die

⁴⁶ Ebd. S. 22.

⁴⁷ Ebd. S. 25.

⁴⁸ Ebd. S. 26.

⁴⁹ Ebd. S. 27.

⁵⁰ Ebd. S. 31.

⁵¹ Ebd. S. 32.

⁵² Ebd. S. 33.

im Namen des Gottes ausgeübt wird, der die Fremden liebt (Dtn 10,18). Der Gottesbegriff funktioniert bei Levinas somit als *ordo ordinans*, »which orders me to the neighbor or the stranger«⁵³.

In *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* heißt es, die »Aussage des Jenseits-des-Seins – des Namens Gott« lasse sich »nicht einschließen in die Bedingungen ihres Aussagevorgangs«, sondern offenbare sich in einer »Doppeldeutigkeit«, »Ambivalenz«, ja einem »Rätsel«, welches resultiert aus der »Nähe des Nächsten, in der das Unendliche sich vollzieht, welches nicht als Sein in ein Thema eintritt«⁵⁴. Erstaunlicherweise ist für Levinas das »Wort Gott« ein »Hapaxlegomenon der Sprache«⁵⁵, als würde es nur einmal auftreten. Was vermutlich damit gemeint ist, ist die Unvergleichbarkeit dieses Wortes, das inkommensurabel ist mit jedem anderen Begriff und sich von nichts und niemand anderem in der ganzen Welt her definieren lässt. Wo aber und wie spricht Gott selbst, wie stellt er sich vor? Gottes eigenes Wort ist wie schon angedeutet vermittelt durch Menschenworte und nicht zuletzt Menschentaten: »die Offenbarung geschieht durch denjenigen, der sie empfängt«⁵⁶ und, so sei hinzugefügt, durch den, der sie dergestalt bezeugt, dass anderen Menschen in der Begegnung mit dem Zeugen das Wort ›Gott‹ in den Sinn kommt.

An dieser Stelle ist eine Problemanzeige an ihrem legitimen Platz: Wenn denn der Entdeckungszusammenhang des Gottesworts (sei es ein *genitivus subjectivus* oder *objectivus*, d.h. Gottes Wort oder Wort über Gott) unsere menschlich-allzumenschliche, zwei- oder mehrdeutige Lebenswelt

ist, in welcher Eindeutigkeit allenfalls als Illusion und Täuschung zu haben ist, wie können wir uns dann jemals sicher sein, dass wir es mit dem wahren Gott und nicht mit einem Abgott zu tun haben? Aus Levinas' Spätwerk kann der Ansatz zu einer Antwort rekonstruiert werden, welche ihren Ausgangspunkt in seiner Kritik der Onto-theologie⁵⁷ nimmt und uns zu einem Kriterium führt, das in der Sprache selbst zu finden ist, sofern sie mit Sprachskepsis einhergeht.

3 Sprache und Skeptizismus

Levinas sieht »die Geschichte der abendländischen Philosophie« als »eine einzige Widerlegung der Transzendenz«, sofern ihr Diskurs »im *Sein*« und »im *Gesagten* aufgeht«⁵⁸. Das ›Gesagte‹ (*le dit*) ist das in Propositionen Ausgesagte, d.h. der semantische Gehalt der Sprache. Im philosophischen Diskurs werden, so Levinas, »außergewöhnliche[] Worte« wie ›Gott‹ »zu Begriffen, [...] anstatt die philosophische Sprache aus den Angeln zu heben.«⁵⁹ Soll ›Gott‹ wirklich gedacht werden, muss die Sprache über die Grenzen des Gedachten und des Gesagten hinausgehen – und ihn als das streng genommen Undenkbare und Unsagbare zur Sprache bringen. Diese Ambition mag einer Quadratur des Kreises nahekommen, wird doch die Sprache selbst durch das sie Übersteigende in ihrer Form verändert.

Levinas bezeichnet die »Beziehung zu dem, was nicht im *Ganzen* inbegriffen ist«, was die Totalität des Seins subversiv überschreitet, als eine »Annäherung« und als ein »Sagen«, in dem »der Eine-für-den-Anderen« ist in einer »Bewegung

53 Caputo, John (2000): *Adieu – sans Dieu: Derrida and Levinas*, in: Bloechl, Jeffrey (Hg.): *The Face of the Other and the Trace of God: Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas*, New York, S. 276–311, hier S. 307.

54 JS, S. 341.

55 Ebd.

56 Ebd.

57 So schreibt Levinas in seiner Vorbemerkung zu *Jenseits des Seins* oder anders als *Sein* geschieht (JS, S. 19): »einen nicht durch das Sein infizierten Gott zu vernehmen, ist eine ebenso wichtige und ebenso ungesicherte menschliche Möglichkeit wie die, das Sein dem Vergessen zu entreißen, in das es in der Metaphysik und in der Onto-Theologie gefallen sein soll.«

58 JS, S. 366.

59 JS, S. 367.



vom Einen zum Anderen«, einer »Transzendenz« des Aufeinanderzugehens.⁶⁰ Das ›Sagen‹ (*le dire*) ist die Geste der Zuwendung zum Anderen, das Sich-ihm-Aussetzen und Sich-zusammen-mit-den-Zeichen-geben – eine Geste, die sich non-verbal auf der pragmatischen Ebene der Sprache ereignet. Während das Sagen als schweigende Geste des Zuhörenden bzw. als Zu-Gabe zur Zeichen-gabe nur in der Nähe des Adressaten Sinn macht, genauer gesagt in der Situation eines Dialogs, der von Angesicht zu Angesicht geführt wird, kann das Gesagte auch in einem Text auftreten, der ganz ohne das lebendige Gegenüber des Gesprächspartners auskommt. Levinas ordnet das Sagen der Ethik und das Gesagte der Ontologie zu, wobei er sowohl den theologischen als auch den philosophischen Diskurs an der Ethik misst.

Was Levinas ›Ethik‹ nennt, ist eine phänomenologische Meta-Ethik im Sinne einer Deskription der Anfangsgründe unserer Verantwortung und Verpflichtung, die weniger einer Handlungs- als einer Ereignislogik gehorcht und in ihrer Betonung

der zwischenmenschlichen Interdependenz vor allem die Grenzen einer als Spontaneität und Autonomie verstandenen Freiheit zum Ausdruck bringt.⁶¹ Das ethische Sagen sagt einerseits mehr als jedes Gesagte, sofern es einen Sinnüberschuss enthält, der sich nicht in Worten ausdrücken lässt; andererseits kann es ohne das Gesagte, das es unterbricht, unterläuft und konterkariert, zu keinem benenn- und kommunizierbaren Ausdruck kommen.

Obwohl Levinas bestreitet, dass sein Denken der negativen Theologie zuzuordnen ist, fällt auf, dass er sich im Anhang zu *Autrement qu'être* nach einer Seite, auf der nichts anderes als die Überschrift *Anders gesagt*⁶² zu lesen ist und die ansonsten leer geblieben ist (wohl weil alles Gesagte überstiegen werden soll), im darauffolgenden allerletzten, mit »Draußen«⁶³ betitelten Kapitel einer der drei ›Wege‹, d.h. Denk- und Aussagemethoden der apophatischen Theologie bedient: der *via eminentiae*.

Hier wird die Regel aufgestellt, das Gesagte, »in dem alles thematisiert wird«, müsse »auf seine Bedeutung als Sagen zurückgeführt werden, weiter zurück als bis auf die bloße Korrelation zwischen Sagen und Gesagtem.«⁶⁴ Diese linguistische ›Reduktion‹ wird sodann am Übersich-hinausgehen der Transzendenz expliziert: »in der Übersteigerung, im Superlativ, in der *Exzellenz* der Bedeutung, auf die sie zurückgehen – in der Transzendenz, die sich darin vollzieht [...] – zerspringen die Begriffe und das *sein*, das sie artikulieren«⁶⁵. Auffälligerweise wird das Sein hier kleingeschrieben; es ist als Nomen zersprungen und

60 JS, S. 368.

61 Vgl. hierzu Welz, Claudia (2008): Welche Macht ist mächtiger als Ohnmacht? Mit Levinas auf den Spuren dessen, was sich den Zeichen entzieht, in: Sprachen der Macht: Gesten der Er- und Entmächtigung in Text und Interpretation, hg. Philipp Stoellger, Würzburg, S. 165–185, S. 179, Anm. 58.

62 JS, S. 373.

63 JS, S. 375.

64 JS, S. 390.

65 JS, S. 391.

bleibt zurück als verbaler Restbestand der Ontologie. »Die Emphase der Exteriorität heißt Exzellenz. Höhe, Himmel. Das Himmelreich ist ethisch. Diese Übersteigerung, diese Ex-zellenz, ist nichts anderes als das ›Für-den-Anderen‹ des Sich-vom-Sein-Lösens.«⁶⁶ Das Jenseits- und Außerhalb-des-Seins wird lokalisiert an einem metaphorischen ›Ort‹, der ›höher‹ liegt als alles, was in der Pyramide des Seienden ›untergebracht‹ werden kann, und doch liegt das ethische Himmelreich nirgendwo anders als hienieden auf Erden.

Die Sprache aber hält in ihrer Doppelheit von *Sagen* und *Gesagtem* den Himmel und die Erde zusammen, sofern das Transzendente in sie ein-, aber nicht in ihr aufgeht. Die Reduktion auf reines Sagen ist in ihrer äußersten Konsequenz die Rückführung »auf das Atmen [...], das sich dem Anderen öffnet« und sich auf den »Widerruf des Gesagten«⁶⁷ zubewegt. Als Offenheit für den Anderen ist das Atmen, wie Levinas in einer kritischen Anspielung auf Heideggers fast gleichlautenden Begriff bemerkt, »Transzendenz als Entschlossenheit«⁶⁸. Man beachte den von Levinas ins Wort eingefügten Binde- bzw. Trennungsstrich, der das Gegenteil eines Verschließens andeutet, aber jeglichen Entschluss ausschließt. Das Atmen offenbare seinen vollen Sinn erst in der Verantwortung für den Anderen, und diese »pneumatische Beziehung« sei »das Sich-vom-Sein-Lösen«, und zwar in der »Diachronie zwischen Inspiration und Expiration, zwischen Ein- und Ausatmen«⁶⁹. Im Atmen liegt ein bestimmter Rhythmus des In-sich-hinein-Nehmens und Wieder-aus-sich-heraus-Lassens. Was aufgenommen wird, ist etwas, das von außen kommt und das wir uns nicht aneignen können,

genauso wenig wie wir uns das, was uns durch Inspiration geschenkt wurde, selbst zuschreiben können.

Durch die Verbindung mit der Bewegung des Atmens wird die Transzendenz dynamisiert in ein Hinein- und Hinausgehen, in ein Sich-Nähern und Sich-Entfernen. Somit entsteht auch ein pulsierender Wechsel zwischen Transzendenz und Immanenz, ohne dass das Eine je in das Andere aufgelöst würde. Übertragen auf die Sprache bedeutet dies, dass das Wort Gottes nie abschließend definiert wird, sondern nur als wieder ausgewischt werdende Spur erscheint zwischen Konstatieren und Widerrufen, Reden und Schweigen, In-Worte-Fassen und Sich-wieder-von-ihnen-Ab-lösen. Wo dagegen ein bestimmter, rein theoretisch bleibender Gottesbegriff gegen andere Gottesbegriffe ›verteidigt‹ wird, so dass der Praxisbezug dieses besonderen Wortes, sein Bezug zum tätigen Einsatz für andere Menschen verlorengelht, verwandelt sich ›Gott‹ zum Götzen, zum Idol, zum Abgott.

Levinas versucht dies durch seine Sprachskepsis zu verhindern. »Die Sprache ist schon Skeptizismus.«⁷⁰ Dieser der Sprache eingeschriebene Skeptizismus spielt sich ab ›zwischen‹ der Semantik und Pragmatik der Sprache, zwischen *le dit* und *le dire*. Die Sprache fällt sich sozusagen selbst ins Wort.

Meine These, dass sich bei Levinas eine besondere Art des linguistischen Skeptizismus findet, steht gewissermaßen in der Mitte ›zwischen‹ zwei anderen in der Levinas-Forschung vertrete-

nen Positionen: einerseits der bereits genannten Auffassung von Meir, dass Levinas' Philosophie insgesamt ein Skeptizismus sei, und andererseits der gegenteiligen Auffassung von Simon Critchley, dass Levinas' Ethik kein Skeptizismus sei und Levinas auch keine skeptische Haltung einnehme.⁷¹

»Der Skeptizismus, der die Rationalität und die Logik des Wissens durchzieht, ist eine Weigerung, die im Sagen implizit enthaltene Bejahung und die im Gesagten dieser Bejahung ausgedrückte *Verneinung* zu synchronisieren.«⁷² Das Gesagte und das Widerrufene liegen laut Levinas also nicht in derselben Zeit. Sofern die »Darbietung der Differenz [...] vom Gesagten zum Widerrufenen« diachron verläuft, somit also nicht simultan ist, besteht keine Selbstwidersprüchlichkeit.⁷³ Die gleichzeitige Behauptung zweier entgegengesetzter Aussagen dagegen wäre unsinnig. So wird in der verallgemeinernden Aussageform des Satzes »Alle Wahrheit ist subjektiv« genau jene Objektivität der Wahrheit vorausgesetzt, die durch den Inhalt der Aussage verneint wird.⁷⁴ Doch so argumentiert Levinas gerade nicht.

Stattdessen setzt er »ein Intervall zwischen das Sagen und das Gesagte«⁷⁵, und diese Vorgehensweise entspricht seiner Ansicht nach der des Skeptizismus, dessen Urteil revisionsfähig bleibt. Der Gegensatz zwischen Sagen und Gesagtem wird dadurch nicht etwa dialektisch in etwas Drittes, in eine Synthese hinein aufgehoben; aber er wird auch nicht in paradoxaler Gleichzeitigkeit »eingefroren«. Vielmehr entsteht durch die Zeitdifferenz eine Oszillationsbewegung, die aber nicht nur »hin und her« geht zwischen zwei verschiedenen Ordnungen der Sprache, sondern sich auch

»aufwärts« bewegt in einer Spirale der Weiterentwicklung, sofern im Sagen immer noch ein Unge-sagtes verbleibt, das eines besseren Ausdrucks harrt.

Dies ist auch der Grund, weshalb selbst Levinas ohne Ontologie nicht auskommt. Das Gesagte und das Sagen bleiben wechselseitig voneinander abhängig im Sinne einer »interdependence of irreconcilable orders of discourse«⁷⁶, die doch beide unaufgebbar sind. Das philosophische Sprechen »verrät« unweigerlich in seinem Gesagten die mitmenschliche Nähe und Verantwortung, die als Sagen erhalten bleibt.⁷⁷ Wie kann unter diesen Umständen gesichert werden, dass *autrement qu' être*, das »anders-als-Sein«, im philosophischen Diskurs nicht einfach zum *être autrement*, zum »anders-Sein« degradiert wird?⁷⁸ Dies gelingt nur durch eine Unterbrechung des Gesagten durch das Sagen, und hier zeigt sich wiederum eine Ähnlichkeit zum Skeptizismus.

In der Widerlegung des Skeptizismus in der abendländischen Philosophie sieht Levinas völlig zu Recht auch »eine Widerlegung der Transzendenz«, sofern der »gesagte Logos« das letzte Wort hat und das, was ihn unterbricht, sogleich wieder in den Diskurs integriert wird.⁷⁹ Die »Renaissance des Skeptizismus«, seine periodische Wiederkehr nach seiner Widerlegung, bewirkt dagegen einen »Riß« in der »Totalität der Vorstellung« und »der universellen Gleichzeitigkeit« des Wissens.⁸⁰ Letzteres kann nur dadurch einen »Überblick« bieten, dass es die Zeit verräumlicht und zur Synopse visualisiert, während das Unsichtbare nur durch das Hören des »Anrufs« des Anderen zugänglich wird.

71 Critchley, Simon (2014): *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Edinburgh, S. 158.

72 JS, S. 363.

73 JS, S. 339.

74 Dieses Beispiel verdanke ich Critchley 2014, S. 158 und 167.

75 JS, S. 364.

76 Critchley, Simon (2014): *The Ethics*, S. 169.

77 JS, S. 365.

78 Vgl. Levinas, Emmanuel (1974): *Autrement qu' être ou au-delà de l' essence*, Paris (im Folgenden zitiert als AE), S. 9.

79 JS, S. 366.

80 JS, S. 371.

**Rückblick:
Vom Sehen zum Hören,
vom Gesagten zum Sagen –
und retour**

Es ist kein Zufall, dass Levinas das Entgegennehmen des ›Rufes‹, der das Subjekt in Frage stellt, mit der Gewissenserfahrung im Angesicht des Anderen in Verbindung bringt. Seine im Gefolge seiner Kriegserfahrung entwickelte totalitätskritische Philosophie soll sich aus dem Korsett der Heidegger'schen Ontologie und deren Selbstbezüglichkeit befreien, indem das Augenmerk auf das gerichtet wird, was ihr entgeht: das, was *Jenseits des Seins* bleibt. Dieses aber kann gerade nicht gesehen und auch nicht angemessen ausgesagt werden. Darum bevorzugt Levinas auditive Metaphern, um die Begegnung mit dem menschlichen Anderen zu bezeichnen, in welcher uns Gott, der ganz Andere, in den Sinn kommen kann:

Im Denken als einem Sehen – eidenai – kann ich denkend mein Gedachtes überschauen und so je in eine zeitlose Totalität einholen. Im Hören dagegen trifft und betrifft mich die Stimme des a/Anderen im Augenblick. Aber ich kann sie nicht festhalten. Sie gibt und entzieht sich zugleich. Sie widersetzt sich jedem Eingeholtwerden in eine [...] Totalität. Deshalb kann ich sie als sie selbst denn auch nur vernehmen [...].⁸¹

Dieses Vernehmen ist beim späten Levinas weniger eine Form der Empfänglichkeit als vielmehr »Passivität, die passiver ist als jede zum Akt anti-

thetische Passivität«⁸², so Casper, der das Vernehmen als »ein ursprüngliches, vorbehaltloses« Hören versteht.⁸³ Impliziert ist ein Kontrast zu einem nicht-ursprünglichen, vorbehaltenen Hören. Letzteres kann nicht nur passiv sein, sofern in seine Rezeptivität bereits Interpretationsakte und Vorurteile des Hörenden eingehen. Das Hören wird folglich auch zweideutig – genau wie das Sehen, und dies überträgt sich auf die Sprache, welche dem Gehörten und Gesehenen Ausdruck verleihen soll. Dies ist der Grund, warum der (selbst-)kritische Zug der Sprachskepsis so essenziell ist.

Nach Bernhard Waldenfels ist das Antlitz ein Grenzphänomen zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren, dem Sagen und dem Gesagten.⁸⁴ In der Begegnung mit dem Angesicht des Anderen sind wir dazu eingeladen, unser ganzes *sensorium* als *responsorium* einzusetzen.⁸⁵ Doch nicht nur die Art und Weise, wie wir einen Anderen ›sehen‹, sondern auch die Art und Weise, wie wir ihn ›hören‹ und ihm antworten, ist durchdrungen von Ambiguität. Dies sei gegen Levinas' Bevorzugung des Hörsinns eingewandt, und dieser Einwand müsste auch in eine sprachphilosophisch bedeutsame Hermeneutik der Sinne hineingenommen werden, denn Perzeption und Imagination spielen nicht zuletzt im Metapherngebrauch zusammen. Genau wie Hören und Sehen zusammengehören, so auch das Sagen und das Gesagte – und deshalb werden wir die Wegstrecke, die nichtsdestotrotz zwischen ihnen liegt, noch oft zu gehen haben: ›vor und zurück‹, insgesamt aber ›nach oben‹, sofern die Himmelhöhe des Transzendenten wie in Levinas' Itinerarium richtungsweisend ist.⁸⁶

⁸¹ Casper, Bernhard (2020): Geisel, S. 198f.

⁸² Ebd., S. 199, mit Verweis auf AE, S. 91.

⁸³ Ebd.

⁸⁴ Waldenfels, Bernhard (2002): Levinas and the face of the other, in: Critchley, Simon; Bernasconi Robert (Hg.): The Cambridge Companion to Levinas, Cambridge; New York, S. 63–81, hier S. 78.

⁸⁵ Ebd. S. 77.

⁸⁶ Dem Team am Maimonides Centre for Advanced Studies, Universität Hamburg, sei gedankt für die inspirierende Arbeitsatmosphäre, in welcher der vorliegende Artikel entstand.