

Illéité

Zu einem Schlüssel„begriff“ im Werk von Emmanuel Levinas*

Von Bernhard CASPER (Freiburg i. Br.)

Die folgenden Überlegungen wollen einen Begriff erörtern – wenn immer man dies einen Begriff nennen darf –, der im Werk von Emmanuel Levinas zwar nur an einigen wenigen Stellen gebraucht wird, der aber gleichwohl geeignet erscheint, das Ganze dieses Denkens als das aporetische Ganze, das jedes ursprüngliche Denken darstellt, zum Vorschein zu bringen.

Von „illéité“ spricht Levinas zum erstenmal – soweit ich sehe – in dem 1963 in der Tijdschrift voor Filosofie erschienenen Aufsatz „La trace de l'autre“. Das zweite Hauptwerk „Autrement qu'être ou au-delà de l'essence“ nimmt diesen Begriff auf, der später dann aber, wie auch andere solche „Schlüsselwörter auf Zeit“ (z. B. „temps achevé“) wieder dem Schweigen anheimgegeben werden; ein Zeichen für die Zeitlichkeit des Denkens selbst, zu der sich Levinas ausdrücklich bekennt und die sein Denken in dessen eigener Geschichte denn auch bedeutet.

Unsere Untersuchung soll klären, welchen Sinn die Rede von der illéité für Levinas hat; insbesondere wie die zugleich religiöse wie ethische Wurzel seines Denkens sich in dieser Rede zeigt. Zum anderen soll unsere Untersuchung durch einen Vergleich mit dem Denken Franz Rosenzweigs mögliche Kontexte der Überlieferung aufzeigen, die geeignet erscheinen, das Levinassche Denken besser zu verstehen.

I.

Wir setzen dabei ein mit dem Ende des spätesten Textes, in welchem Levinas zugleich das Worumwillen seines Denkens zu bestimmen sucht: „La philosophie: sagesse de l'amour au service de l'amour.“ (AQ 207) Was wird hier unter Liebe verstanden und was unter Weisheit?

Sagesse: Das bedeutet nach Levinas offenbar mehr als das, was Philosophie und

* Als Referat vorgelegt auf der von O. Pöggeler im Husserl-Archiv Leuven vom 10.–12. März 1983 veranstalteten Tagung „Die Philosophie von Emmanuel Levinas“.

Abkürzungen der im Text in Klammern angegebenen Stellen zu *Emmanuel Levinas*: DE = *En découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger* (Paris 1974); AQ = *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haye 1974); TI = *Totalité et Infini* (LA Haye 1974); zu *Franz Rosenzweig*: BrT = Briefe und Tagebücher. Hg. von Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann unter Mitwirkung von Bernhard Casper (Den Haag 1979); S = *Der Stern der Erlösung* (Den Haag 1976). Alle anderen Angaben werden in den Anmerkungen gemacht.

auch Phänomenologie¹ bisher zur Sprache brachten. Weisheit ist gekennzeichnet durch jenes „au-delà“, welches in der Bewegung des Denkens und deshalb auch im Titel des zweiten Hauptwerkes von Levinas als das entscheidende Wort angesehen werden muß. Es wird also für ein adäquates Erfassen dessen, was „sagesse“ bedeutet, alles darauf ankommen, dieses „au-delà“ mitzuvollziehen, so allerdings, daß dieser Mitvollzug dabei selbst Denken bleibt.

Folgen wir den Anweisungen, die Levinas für den Mitvollzug des „au-delà“ gibt, so scheint mir zunächst einmal außer Frage zu stehen, daß das Feld des zu Bedenkenden, angesichts dessen sich der Abstoß zu der Bewegung des „au-delà“ zu vollziehen hat, in den Texten klar angegeben wird. Es ist das Feld der Verantwortung des einen für den anderen. Wobei dieses Feld von vornherein freilich nicht unter den Vorbedingungen einer nur überlieferten Ethik gesehen werden soll, sondern vielmehr *ursprünglich*. Es ist das Feld des *Sagens*, auf welchem sich – oder besser: *als das* sich das Verhältnis des einen zu dem Anderen vollzieht. Dieses Feld ist so weit wie „sein“ und zugleich durch das „au-delà“ gekennzeichnet. Versuchen wir dieses „Feld“ – die Metapher sei hier hilfsweise gestattet – in dem, *als was es geschieht*, zunächst zu beschreiben. Die Beschreibung muß sich dabei offensichtlich zunächst einmal egologisch verankern.

1. Der imaginäre Beginn des Sprechens im synchronisierenden Thematisieren

Ich spreche. Das meint: ich entfalte ein Redeuniversum, das sich als Versammlung des Seins des Seienden in einer Gegenwart (vgl. AQ 179) zeigt: als Thematisation, Präsentation und Re-präsentation. Dieses Redeuniversum bedeutet Intentionalität, welche im Spiel von Noesis und Noema (vgl. AQ 188) die Rückkehr zu mir selbst zum Inhalt hat², Einheit der transzendentalen Apperzeption des Ich-denke (vgl. AQ 181). Zeitlich gesehen bedeutet Sprechen derart verstanden immer Synchronisation, selbst wenn sich das Sprechen in der „Kontemporaneität“ von Offenbarung und Verbergung ereignet (DE 200). Das Denken hält das Verborgene entweder für (nur) noch nicht offenbar. Oder das Denken denkt, daß die Offenbarung nur geschehen könne um den Preis der Verbergung des Verborgenen. Aber auch in diesem zweiten Falle würde ja in Wirklichkeit das Verborgene schon in einer in der Relation gegebenen Gleichzeitigkeit mit dem Offenbaren gedacht. So denkt Levinas offensichtlich und legt dem Leser dabei eine Erinnerung an Schelling und Heidegger nahe.³

Es darf hier allerdings darauf hingewiesen werden, daß selbst dieses Synchronisieren, welches als Grund der Möglichkeit von aussagender Sprache erscheint, nach Levinas seinen letzten Grund in der Suche nach der Gerechtigkeit hat. „Das Urteil

¹ Zum Verständnis von Phänomen bei Levinas vgl. Stephan Strasser, Le concept de ‚phénomène‘ chez Levinas et son importance pour la philosophie religieuse, in: Revue philosophique de Louvain 76 (1978) 328–342.

² Vgl. auch DE 187 und den Verweis auf Fichtes A = A.

³ Ein ausdrücklicher Verweis auf Heidegger findet sich DE 189 und 192.

und der Aussagesatz werden aus der Gerechtigkeit geboren, die das Zusammentragen ist, die Versammlung, das Sein des Seienden.“ (AQ 205) Insofern kann die thematisierende Sprache denn auch „ordre ancillaire ou angélique de la justice“ (AQ 205) genannt werden. Dieser Fundierungszusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Thematisation kann indessen hier nicht eingehender dargelegt werden.

2. Die Umkehr des Sprechens in das „für-den-Anderen“

Dieser Entfaltung der synchronisierenden transzendentalen Apperzeption in dem Geflecht der die Welt gliedernden vergegenwärtigenden Sprache, die zunächst einmal als Ausgangspunkt für das Nachdenken erscheint, widerfährt in Wirklichkeit aber immer schon eine Umkehr: un bouleversement de l'intentionnalité (DE 196), un retournement (DE 190), une conversion (DE 195), une inversion (AQ 199), une subversion (AQ 206). Daß diese *Umkehr* die für das ganze Levinassche Denken entscheidende Grunderfahrung bedeutet, kommt schon äußerlich in der großen Zahl der Substantive zum Ausdruck, mit denen Levinas immer wieder diese grundstiftende Erfahrung zur Sprache bringt. Man könnte diesen Substantiven mindestens ebenso viele Verben zur Seite stellen: s'invertir (AQ 206), se convertir (AQ 195), desarçonner (DE 195), virer (AQ 197), bousculer (AQ 11); in gewisser Weise auch trancher sur (DE 196).

Aber wie und als was können wir diese Erfahrung eines bouleversement de l'intentionnalité fassen? Wie ist diese Umkehr zu *denken*? Sie ist, dies bekennt Levinas ausdrücklich, ihrerseits nicht noch einmal in eine Reflexion einzuholen (vgl. DE 195). Sondern sie geht aus einer ursprünglichen, d. h. asymmetrischen Erfahrung hervor: der Erfahrung des Anderen, der mich in die Verantwortung einfordert. Sprechen als erzählendes, darlegendes, synchronisierend-vergegenwärtigendes Sprechen wird umgekehrt und verwandelt in Antworten: in ein Antworten, das im ganzen mit sich selbst dem unverfügbaren Anderen selbst in seiner Sterblichkeit antwortet. Wird der transzendente Horizont des thematisierenden Sprechens Sein genannt, so gilt: „l'être s'invertit en substitution“. Es geschieht eine „subversion de l'essence en substitution“ (AQ 206). La „positivité de l'essence vire en dette involontaire“ (AQ 197).

Gerade diese ursprüngliche Erfahrung des Anderen, die mein zunächst scheinbar nur synchronisierendes Sprechen in das Ereignis der Antwort umkehrt, kann nun aber nicht verstanden werden, solange sie nur im Gange eines immanenten Transzendierens, also etwa eines dialektischen Voranschreitens verstanden wird. Vielmehr zeichnet sich diese Umkehr dadurch aus, daß das Sagen von einem *absoluten Draußen* getroffen wird; einem von dem intentional-synchronisierenden Sprechen in keiner Weise Erreichbaren, dem sich das Sprechen aber nun gänzlich anheim gibt: »Dire sans corrélation noématique dans la pure obéissance.“ (AQ 184) Diese Umkehr ist also nur als eine radikale Umkehr des Ganzen zu beschreiben. Sie stellt sich nicht als dialektischer Überschritt innerhalb eines Ganzen zu einer neuen Phase des Ganzen dar, sondern als absolutes und ursprüngliches Neuwerden des Ganzen, d. h. des Sprechens selbst. Man könnte hier auch von einer ungeschulde-

ten (und insofern dem Sprechenden selbst un-möglichen) aber absoluten Neugründung sprechen, einer schlechthin anderen Fundierung, die sich denn ja auch in einer ausdrücklichen Umkehr der Fundierungsrichtung zur Sprache bringt, dort wo von dem „Dire sans correlation noématique“ gesprochen wird: „Ce que s’y présente est en train de s’absoudre de ma vie et me visite comme déjà ab-solu.“ (DE 202) Es ist in den Grenzen, die uns hier gesetzt sind, nicht möglich, die ganze Phänomenologie, oder vielmehr Anti-phänomenologie, der asymmetrischen Beziehung zu dem Anderen darzustellen, die das Werk von Levinas entfaltet. Was es hier festzuhalten gilt, ist, daß die Wahrnehmung dieser Beziehung das Geschehen einer Umkehr bedeutet. Diese geht mit einer Erfahrung einher, die dem Denken durchaus zugänglich ist, das die eigene Zeitlichkeit annimmt: nämlich der Erfahrung der Absolutheit des Anderen als des Fremden (DE 194). Aber der Andere fordert mich gleichwohl ein. Ich werde von ihm heimgesucht. Man könnte diese Erfahrung die Wurzel aller ethischen Erfahrung nennen und darf sich fragen, ob sie sich sachlich nicht schon in der Formulierung des kategorischen Imperativs in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ findet.

Levinas selbst spricht von einer „expérience de l’absolument extérieur“ (DE 190). Es ist die Erfahrung der Nacktheit und Formlosigkeit, der Weltlosigkeit des Antlitzes des Anderen (DE 194–195), in welchem mich gleichwohl der absolute Anspruch des Anderen anruft. Zur Wahrnehmung dieses Anspruches gelange ich deshalb auch nur in einer Umkehr der zu sich selbst zurückkehrenden intentionalen Bewegung, nämlich in einem „mouvement sans retour“ (DE 189), einer Bewegung, welche die Brücke hinter sich abbricht und sich im ganzen in eine ihr schlechthin unbekannte Zukunft hineinbegibt: die andere Zukunft, die in keiner Weise die Eigentlichkeit der Zukunft des Daseins zum Tode sichern will; nicht die Bewegung des Odysseus, sondern die Abrahams (DE 191).

3. La trace de l’absolument Autre

Nicht nur die biblische Metaphorik, die Levinas hier wie auch sonst immer wieder in seinem Werk ins Spiel bringt,⁴ zeigt nun allerdings, daß es bei dieser Beziehung letztlich um eine „religiöse Beziehung“ geht, so ungenau und im Sinne von Levinas sogar falsch dieses Wort auch sein mag. Um dies zu erfassen, reicht es allerdings nicht, darauf zu achten, daß die in der Umkehr der intentionalen Bewegung geschehende Erfahrung des Anderen insofern absolut ist, als der Andere mir schlechthin unverfügbar ist. Diese Erfahrung allein könnte noch in der von Levinas ja als Bestandteil des Seinsdenkens denunzierten Erfahrung der Dialektik von Offenbarung und Verbergung bleiben. Sie könnte Erfahrung von Beziehung eines auf mich Bezogenen sein.

Worauf es Levinas aber nun gerade ankommt, ist dies: aus der Umkehr heraus zu denken; d. h. so, daß die Erfahrung der Anderheit des Anderen und die sich darin

⁴ Vgl. AQ 94, 116, 99, 112, 141, 150, 156f., 165, 186, 181, 189, 190–192, 200, 229.

meldende absolute Anderheit aus dem intentionalen Schema herausgewunden werden. Oder, so kann man auch sagen, daß das „au-delà“ nicht einfach nur den Sinn hat, den es in der negativen Theologie hatte.⁵

Levinas versucht dieses sich in der *conversio* des intentionalen Schemas meldende Un-verhältnis mittels der die Temporalität ins Spiel bringenden Figuren der *Spur* (*la trace*) und des *Rätsels* (*l'énigme*) zu denken.

Dabei wird die Spur allerdings sofort in einem besonderen Sinne verstanden. Nämlich nicht als Spur, die jemand mit der Absicht hinterläßt, etwas Bestimmtes zum Ausdruck zu bringen. So verstanden wäre die Spur nur *signe* eines *signifié* (DE 200)⁶. Levinas möchte die Spur aber so verstanden wissen wie die Spur, die derjenige, der das perfekte Verbrechen begehen wollte, unabsichtlich dadurch hinterläßt, daß er die Spuren, die er machte, zu verwischen suchte. Die Spur, um die es Levinas geht, *stört* die intentionale Ordnung der Welt; und zwar gerade dadurch, daß sie sich nicht als ein Zeichen *in* der Welt kundgibt. Vielmehr heißt „laisser une trace“ in diesem Sinne gerade: „s'absoudre“. Wer derart eine Spur hinterläßt „n'a rien voulu dire ni faire par les traces qu'il laisse“ (DE 200).

Inwiefern bedeutet die *assignation*, die *Visitation* durch den Anderen aber nun derart eine Spur des „absolut Anderen“? Sie bedeutet dies in einer nur in der *Umkehr selbst* wahrzunehmenden Bedeutung insofern, als die Unbedingtheit des Anderen in der Absolutheit seines (meine Verantwortung für ihn herausfordernden) Daseins zwar erkannt wird. Die *Gründung* dieser Absolutheit, die zugleich die Gründung der absoluten Forderung an mich ist, den Anderen in seiner Sterblichkeit nicht allein zu lassen⁷, kann von dem präsentierenden Denken aber nicht eingeholt werden. Sie ist vielmehr „schon vorbeigegangen“. Sie ist immer schon vorbeigegangen. Sie wird intramundan nie zum Phänomen. Sondern sie macht sich lediglich in dem oben beschriebenen Sinn als Spur, die intramundan gerade nichts sagen will, bemerkbar. „Dans la trace a passé un passé absolument révolu.“ (DE 200) Das, was in dem unbedingten Angegangensein durch den anderen Menschen für mich seine Spur hinterlassen hat, hat sich zugleich doch von aller innerweltlichen intentionalen einholbaren Bedeutung ab-solviert, obwohl es, und gerade insofern es, unendlich verpflichtet: „la trace... oblige à l'égard de l'Infini, de l'absolument Autre“ (DE 200).

Geht man von dem überlieferten metaphysischen Denken aus, so ist man versucht zu sagen, daß hier im Grunde nur das alte Problem der *relatio* des Unendlichen zu dem Endlichen gestellt werde. Und Levinas selbst scheut sich ja denn auch nicht, seinen Gedanken des schon vorübergegangenen unbedingten Grundes der absoluten Verpflichtung dem Anderen gegenüber und der darin geschehenen Absolvanz des unbedingten Anderen mit der plotinischen absoluten

⁵ Insofern es hier nämlich nicht einfach nur um Negation der Endlichkeit geht, sondern die positive Erfahrung des Vorgeladenseins in das Gebot. Es ist hier allerdings die Frage zu stellen, ob dies dann nicht schon ein Denken bedeutet, das erst durch das Offenbarungsereignis zum Denken ermächtigt ist.

⁶ Vgl. auch: „La trace n'appartient pas à la phénoménologie“ (DE 199). Ebenso ist das Rätsel bei Levinas letztlich unlösbares Rätsel. Vgl. DE 203 f.

⁷ De Dieu qui vient à l'Idée (Paris 1982) 263.

Trennung des *Hen* von der Welt zu belegen (DE 201). „Seul un être transcendant le monde peut laisser une trace“ (DE 201), d. h. eine Spur, welche die Ordnung der Welt stört, gerade weil sie selbst un-weltlich ist, weil sie von jenseits der Welt herkommt.

Allein mir scheint, daß der Levinassche Gedanke trotz der durch Levinas selbst hier und anderenorts geschehenden Rückbindung an die philosophische Überlieferung sich nach zwei Hinsichten eindeutig von dieser Überlieferung unterscheidet.

a) Zum einen wird der Ort, an welchem ich die Spur des ganz Anderen und ihre unbedingte Bedeutsamkeit wahrnehme, eben nicht ontologisch, sondern „heterologisch“ in der Wahrnehmung der Verantwortung meines freien Selbstseins für den Anderen ausgemacht.

b) Und zum anderen wird die Spur des „absolument Autre“ ausdrücklich in der jede intramundane Zeitlichkeit transzendierenden Zeitlichkeit, in die ich mich allerdings schon verwickelt finde, zur Sprache gebracht.

Unter beiden Hinsichten kann dann aber die Beziehung zu dem unendlichen und unbedingten Grund meiner Verantwortung für den Anderen (in die sich mein Sagen umkehrt) nicht mehr als *correlation*, sondern nur noch als *irrectitude* gedacht werden; oder, wie es auf derselben Seite heißt, als „*relation laterale*“ (DE 198).

4. La diachronie comme trace de l'éternité

Diese Beziehung beiseite und außerhalb jeder Beziehung, diese *irrectitude*, zeigt sich zeitlich als die Diachronie. Denn die Zeit, die das Ego in seinem Sich-Zeitigen in Retention und Protention ist, die Zeit, die als die Synchronie des transzendentalen Subjekts begriffen werden kann (vgl. AQ 179) oder auch, mit Heidegger, die Einheit der Ekstasen der Zeit in der Eigentlichkeit des Daseins zum Tode (vgl. TI 15 u. ö.), sie wird in ihrem Sich-in-sich-Schließen unterbrochen. Sie wird gestört durch die Vorladung vor die formfreie (DE 194), an-archische Ursprünglichkeit des Anderen. Die Verantwortung für den Anderen verbietet mir in ihrem Eintreten jede schon gegebene und letztlich teleologisch strukturierte Kontinuität. Sie hebt mich vielmehr aus dem Sattel solcher Kontinuität und Identität, auf dem ich bisher einherritt, und stürzt mich in den *mouvement sans retour*. Insofern wird meine in einer zusammenhängenden Bewegung gründende Zeit durch die Vorladung in die Verantwortung depotenziert. Sie vermag gerade nicht mehr alles. Sie wird ihres Charakters des transzendentalen Horizontes entkleidet und in ein Nichts des Vermögens von Zeit hineingerissen. Dies spricht sich in der „*passivité plus passive que toute passivité*“ aus, als welche Levinas immer wieder die Verantwortung kennzeichnet. Diese *passivité* wird wirklich als „*patience*“ – Geduld.

Aber was veranlaßt mich denn, derart der Auflösung meiner zeitlich verfaßten Identität zuzustimmen? Oder umgekehrt: Was hindert mich daran, den Anderen in mein planendes Synchronisieren erneut einzuholen und so die gestörte Einheit der Zeit, in welcher ich doch scheinbar alleine Identität finden kann, wiederherzustellen? Was hindert mich daran, meinen Tod nicht anzunehmen – es sei denn in *meinem* Dasein zum Tode?

Die Antwort, die das Denken von Levinas darauf gibt, geht wiederum aus der Umkehr hervor, die dieses Denken *schon* vollzogen hat: aus der Umkehr, die etwa in dem Satz zum Ausdruck kommt, man müsse das Unrecht dem Anderen gegenüber mehr fürchten als den eigenen Tod.⁸ Es ist die Umkehr, die mich anfänglich nicht mehr von mir her denken läßt, sondern von der unbedingten Würde des Anderen her. Es ist die Umkehr, die „retournement de l'heteronomie en autonomie“ (AQ 189) bedeutet. Und die sich – dies scheint mir nun entscheidend zu sein – allerdings auch nicht mehr transzendentalphilosophisch von dem Anderen her begründen läßt. Denn dies würde lediglich eine symmetrische Vertauschung der Seiten eines immer noch synchronisierenden Begründungsverhältnisses bedeuten. Die transzendental-egologische Begründung geschähe dann nur von dem alter ego her. Vielmehr ist dieses Verlassen der eigenen Zeit und einer durch das Ego synchronisierten Zeit in der Übernahme der Verantwortung nur zu begründen, wenn mich in der ursprünglichen Anderheit des Anderen, und damit gerade im *Bruch meiner Zeit*, das „Unbedingte“ und „Unendliche“ anspricht. Es ist nur denkbar, wenn mich darin, wie Levinas mit einem das biblische „kabod“ aufnehmenden Wort sagt, „la gloire de l'Infini“ anspricht (vgl. etwa AQ 179 ff.) und *sich* verherrlicht, „se glorifie“ (AQ 184). Nur dann kann das „l'être-pour-l'au-delà-de-ma-mort“ (DE 191), das sich letzten Endes in der Annahme der Verantwortung für den Anderen vollzieht, sinnvoll sein. D.h. aber, daß sich die Diachronie, die wir zunächst nur als rupture, Bruch meiner egologisch-synchronisierend verfaßten Zeit verstanden, jetzt als Diachronie in einem ganz neuen Sinne zu verstehen gibt. Sie wird nämlich zur Spur einer immer schon geschehenen Gründung der unbedingten Würde des Anderen und damit des asymmetrischen Verhältnisses meiner Verantwortung. Sie wird zur Spur einer ganz anderen Zeit, die weder mit einer transzendentalen Synchronie noch auch mit einer bloß innergeschichtlichen (im Sinne einer schlechten Unendlichkeit unabsehbar weitergehenden) Diachronie verrechenbar ist. „...le Synchronisme se désaccorde, la totalité se transcende dans un autre temps“ oder auch: Das Rätsel, das uns von der Illéité her zukommt, „impose une toute autre version du temps“ (DE 214). Diese ganz andere Zeit hat sich, indem sie in dem diachronischen Bruch des asymmetrischen Geschehens der Verantwortung ihre Spur ließ, immer schon ab-solviert. Sie ist schon vorbegegangen. Und zeigt sich so als „sans-commencement“, „Anfangslosigkeit“, als „dia-chronie de la transcendance“, „un temps n'entrant pas dans l'unité de l'apperception transcendantale“ (AQ 179). Sie hinterläßt ihre Spur als „un passé qui n'a jamais été représenté“ (AQ 184). Sie bedeutet „la provocation qui ne s'est jamais présentée“ (AQ 184). Sie zeigt sich als das „profond jadis jamais assez jadis“ (DE 198), wie Levinas mit einem Vers von Valéry sagt. Die Spur des diachronischen Bruches, der sich ereignet, insofern ich mich der Verantwortung stelle, „est la *passé* même vers un passé plus éloigné que tout passé... où se dessine l'éternité“ (DE 201).

⁸ De Dieu qui vient à l'Idée (Paris 1982) 265. Der dort folgende Satz „de préférer l'injustice subie à l'injustice commise“ steht allerdings bei Platon, Gorgias 469c.

Man könnte also auch davon sprechen, daß sich in dem die Übernahme der Verantwortung kennzeichnenden diachronischen Bruch die Durchdringung von Zeit und „Ewigkeit“ zutrage; oder vielleicht besser: die Durchdringung meiner Zeit und unserer Zeit miteinander einerseits *und* einer anderen unendlichen Zeit andererseits, nämlich der Zeit der Herrlichkeit des Unendlichen.

Dies wird noch deutlicher, wenn darauf geachtet wird, daß die Diachronie als die Spur einer schon vorübergegangenen absolut anderen Zeit sich keineswegs nur als „plus éloigné que tout passé“ zeigt, sondern auch „que tout avenir“ (DE 201). Sie zeigt sich als „un futur jamais assez futur plus lointain que le possible“ (TI 232–233).

Denn worauf ich mich verlasse, wenn ich mich in die Verantwortung für den Anderen hinein verlasse im diachronischen Zerbrechenlassen meiner Zeit, das ist ja keineswegs der Andere in seiner faktischen Zeitlichkeit als einer solchen. Sondern es ist, wie Levinas besonders in dem Abschnitt „La Sagesse du Désir“ (AQ 195 f.) ausführt, jenes auch dem Dritten gerecht werdende Reich der Gerechtigkeit und des Friedens, jene Vernünftigkeit eines erfüllten Friedens (vgl. AQ 203), das gleichwohl meinem synchronisierenden Konstituierenkönnen entzogen ist, weil es der Friede mit dem Anderen und allen Anderen ist. Allein in dem in der Verantwortung geschehenden diachronischen Bruch zeigt sich diese Zukunft, die über alle machbare Zukunft hinausgeht als das, was mich unbedingt angeht; als das, wovon ich mich in meinem Eros unendlich und unbedingt angegangen erfahre und was derart denn also auch Grund der Möglichkeit meines zum Sagen, zu Poiesis und Synchronie führenden Eros ist (vgl. dazu etwa AQ 203–204). Ich werde dadurch Zeuge jenes unendlich Zukünftigen. Die Zeugenschaft ist durch sich selbst prophetisch (vgl. dazu AQ 185–194). Sie vollzieht sich aber mit Notwendigkeit diachronisch. Denn sie ist keineswegs, wie die Politik, die „Kunst des Möglichen“. Sondern sie zeigt jenes „unmögliche“ futur an, das in die Verantwortung vorlädt, das sich aber „zugleich“ in seinem Zum-Vorscheinkommen auch schon absolviert hat.

5. Der Sinn der Rede von Illéité

Angesichts dieser Durchdringung unserer in der conversion zur Verantwortung aufs Spiel gesetzten Zeitlichkeit mit einer ganz anderen unendlichen und unbedingten Zeit gewinnt nun aber auch die Rede von Illéité ihren Sinn. Denn was will sie sagen?

Liest man die nicht sehr zahlreichen, aber für das ganze Levinassche Denken bedeutsamen Stellen zusammen, so zeigt sich, daß „Illéité“ durchgängig im Zusammenhang mit der Rede von jener Spur gebraucht wird, die sich in dem diachronischen Bruch zeigt und die zugleich das Rätsel ist (DE 199, 201, 202, 214; AQ 196, 202).

Die in dem diachronischen Bruch wahrnehmbare Spur ist Spur einer unumkehrbaren und uneinholbaren Vergangenheit, Spur jenes passé immémorial, das dem Denken unerträglich ist (vgl. AQ 191 Anm. 21). Das Profil, welches diese

uneinholbare Vergangenheit gewinnt, aber ist, so sagt Levinas, das Profil des Il (DE 199).

Warum, so kann man sich fragen.

Offenbar deshalb, weil einerseits Il für ein Subjekt steht, eine Person (vgl. dazu DE 201); andererseits aber für die dritte Person, d. h. jene Person, die nicht in der ausschließlichen Beziehung zu mir steht (DE 201). Diese zunächst nur sprachlichen Gründe für die Wahl des Wortes Il und die daraus als Neologismus abgeleitete Abstraktbildung „Illéité“ zur Anzeige des Grundes für die in dem diachronischen Bruch wahrnehmbare Spur werden aber vertieft, wenn man genauer danach fragt, wessen Spur denn in dem diachronischen Bruch lesbar wird. Es ist die Spur des Unendlichen, des von keinem synchronisierenden Bewußtsein Einholbaren, welches mich aber gleichwohl unendlich, d. h. unbedingt angeht. Jedoch: „angehen“ im Sinne des Verpflichtens, der sittlichen Vorladung in ein bedingungsloses „Du sollst“, kann mich nur ER und nicht ein ES, eine Struktur, ein System oder dergleichen. Also ist „Spur *des* Unendlichen“ nicht sächlich zu lesen, so als gehe es hier um ein Seiendes in dem Widerspiel von Seiendem und Sein (vgl. DE 201). Sie ist „persönlich“ zu lesen – und nur so überhaupt zu lesen (vgl. dazu AQ 199). „La relation avec l'illéité est personnelle et éthique.“ (DE 199)

Diese unbedingte Verpflichtung, die Verantwortung für den Anderen als den mir welthaft unauflösbaren Anderen zu übernehmen, trifft mich aber nicht nur aus einer unvordenklichen Vergangenheit her. Sondern sie trifft mich zugleich auch aus einer unausdenklichen Zukunft, wie ja gezeigt wurde. Deshalb kann es denn heißen: „...dans le prophétisme l'Infini... signifie comme illéité à la troisième personne“ (AQ 191). D. h. in dem Augenblick, in welchem ein Mensch zum Propheten wird, ruft ihn eine unendlich zukünftige Stimme an: die Stimme, welche die Gerechtigkeit und den Frieden verheißt und die gleichwohl insofern dritte Person bleibt, als sie mich direkt nur in dem Anderen anspricht, für den ich Verantwortung übernehme.

D. h., in der Übernahme der Verantwortung wird die „non-phenomenalité“ einer Ordnung lesbar, „qui à mon insu“ – ohne daß dies intentional konstituiert wäre – sich schon in mich eingeschlichen hat wie ein Dieb, wie Levinas mit Hiob 4, 12 sagt. Die Nicht-Phänomenalität dieser Ordnung, die gleichwohl unendlich bedeutsam ist, aber zeigt Levinas mit dem das ER in seine Ständigkeit bringenden Wort „Illéité“ an. „Signifie comme illéité.“ (AQ 191)

Illéité markiert also jenen „Beziehungspunkt“, so könnten wir in einer von vornherein falschen, weil eben verräumlichenden und synchronisierenden Sprache sagen, auf den jene Un-Beziehung oder „relation an-archique“ (AQ 201) immer wieder zuläuft – jene „intrigue qui rattache à ce qui absolument se détache“ (AQ 188). In dieser „relation an-archique“ und in dieser „intrigue“ aber gebe ich mich an das von der Notwendigkeit nicht einzuholende passé immémorial und zugleich das futur plus lointain que le possible frei (vgl. AQ 201). Illéité zeigt sich als das unendliche, d. h. immer neu da-seiende und darin doch entzogene Beziehungsgegenüber des nicht ausgeschlossenen unbedingten Dritten: ER, zu dem ich immer neu in der inversion de l'être en substitution (vgl. AQ 206) „in Beziehung“ gerate. Als solches „Beziehungsgegenüber“ der nicht-intentionalen, an-archischen Beziehung

erweist sich Illéité aber als „l'origine de l'alterité de l'être“ (AQ 202) überhaupt. Sie erweist sich als der grundlose „Grund der Möglichkeit“ der Andersheit des Anderen.

Als solche nur im diachronischen Bruch und der Verantwortung gegenüber der Anderheit des Anderen lesbare unvordenkliche und unausdenkliche Transzendenz aber ermöglicht es Illéité schließlich, das Wort GOTT im Ernste auszusprechen, *ohne* daß dies im Horizont von „Gottheit“ geschehen müßte (AQ 206). Die Anspielung auf Heideggers Humanismusbrief⁹ ist unüberhörbar.

II.

Gerade dieser letzte Versuch „entendre un Dieu non contaminé par l'être“ (AQ X) läßt nun aber auch die Nähe des Levinasschen Gedankens zu dem *Franz Rosenzweigs* sichtbar werden. Levinas hat auf diese Nähe selbst aufmerksam gemacht (TI XVI).

Wer das Werk Rosenzweigs kennt und die Ausführungen über Illéité liest und insbesondere ihre Schlußthese, daß nämlich „Illéité débordant... fait prononcer le mot Dieu, sans laisser dire divinité“ (AQ 206), der ist ja sofort daran erinnert, daß Rosenzweig den Gottesnamen aufgrund gründlicher Überlegungen in der Verdeutschung der Schrift schließlich mit dem in Versalien gesetzten persönlichen Fürwort ER wiedergab.

Dabei zeigen die Überlegungen, die zu dieser Übersetzung führen, auf weite Strecken deutliche Parallelen mit den Gedankengängen von Levinas.

1. Der „Stammsatz der Erlösung“

Am frühesten treten diese in einer Tagebuchnotiz hervor, die Rosenzweig im Jahre 1910 – also in der Phase der intensiven Auseinandersetzung mit Hegel – niederschrieb und die er in einem Brief seinem Vetter Hans Ehrenberg¹⁰ mitteilte. Die Tagebuchnotiz beschäftigt sich mit der Frage, wie Geschichte zu denken sei und welche konstitutive Bedeutung das verantwortliche Subjekt für die Geschichte habe. Im Kontext dieser Frage muß sich Rosenzweig mit dem Grundproblem des Verhältnisses Gottes zu der denkbaren Geschichte befassen und schreibt dazu: „Daher weigern wir uns auch, ‚Gott in der Geschichte‘ zu sehen, weil wir die Geschichte (in religiöser Beziehung) nicht als Bild, nicht als Sein sehen wollen; sondern wir *leugnen* Gott in *ih*r, um ihn in dem Prozeß, durch den sie *wird*, zu *restaurieren*. Wir sehen Gott in jedem ethischen Geschehen, aber nicht in dem fertigen Ganzen, in der Geschichte;...“ (BrT 112)

⁹ Vgl. M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit* (1954) 102.

¹⁰ Auf Ehrenbergs Bedeutung für das Denken Rosenzweigs gerade in der Auseinandersetzung mit Hegel wird die Forschung erst jüngst wieder aufmerksam. Vgl. dazu die demnächst bei Patmos erscheinende Habilitationsschrift von H. J. Görtz, *TOD UND ERFAHRUNG. Rosenzweigs „erfahrende Philosophie“ und Hegels „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“*.

Diese Stelle erscheint als die Vorwegnahme der später im *Stern der Erlösung* vorgetragenen Theorie der notwendigen Trennung der Urphänomene und des Ausganges des Denkens von dem „ereigneten Ereignis“, welche Trennung und welcher Ausgang nötig sind, um sowohl die Verantwortlichkeit des Menschen wie die Souveränität Gottes im Hinblick auf die Verantwortlichkeit des Menschen und die Selbständigkeit des Weltphänomens zu retten.¹¹ Dabei ist es auffällig, daß bereits hier ein „autrement qu’être“ behauptet wird: Wir wollen die Geschichte „nicht als Sein sehen“. Daß andererseits aber „in jedem ethischen Geschehen“ Gott gesehen wird, – Gott, der so einerseits in dem Geschehen – oder dem ereigneten Ereignis des Gebotes der Offenbarung: „Wie er dich liebt, so liebe Du!“ – gegenwärtig wird, sich andererseits aber derart zugleich als der Absolute absolviert.

In Rosenzweigs *Stern der Erlösung* findet sich dazu eine aufschlußreiche Überlegung, die zugleich bereits deutlich auf die spätere Verdeutschung des Gottesnamens mit dem persönlichen Fürwort ER vorverweist. Es handelt sich um die in dem Abschnitt „Grammatik des Pathos (Die Sprache der Tat)“ vorgetragene Erläuterung des „Stammsatzes der Erlösung“.

Da sich Rosenzweigs Denken als Sprachdenken versteht, muß das in jeder Befolgung des Gebotes der Offenbarung – freilich un-teleologisch – ins Spiel kommende Woraufhin jener Schritte, die in der Befolgung des Gebotes „Liebe!“ gegangen werden, in der Sprache symbolisch lesbar sein. Aufgrund seiner im I. Teil des *Stern* dargelegten Phänomenologie der Urphänomene kann Rosenzweig nun aber zeigen, daß in dem „ereigneten Ereignis“ der als Offenbarung geschehenden Wirklichkeit die drei Urphänomene „Gott“, „Welt“ und „Mensch“ in einer bestimmten, durch eine Umkehr ihrer Phänomenalität gekennzeichneten Weise zusammentreten. Dies kann allerdings nur „unphänomenologisch“, nämlich durch das Sich-Einlassen des Sprechenden mit diesem Ereignis selbst wahrgenommen werden.

Denn in dem ereigneten Ereignis der von Rosenzweig ausdrücklich biblisch verstandenen Offenbarung kehrt sich das Phänomen der „Gottheit“ (das metaphysische Phänomen Gott) in Beziehung zu dem Phänomen der Welt um in das „Nichts-als-Prädikat“ des „Gut“ des Schöpfers (S 257 und 124–173, insbesondere 173).

In bezug zu dem *Menschen* als dem metaethischen Selbst aber kehrt sich das Phänomen der Gottheit um in das „Nichts-als-Subjekt“ des göttlichen Ich. Dieses Ich zeigt sich als das Ich des Liebenden, das im Augenblick erfahren wird: dem Augenblick des Getroffenwerdens durch die, Geliebtwerden und Liebesgebot in einem offenbarwerdenlassende, göttliche Liebe (vgl. S 174–228). Das ewige Wesen der Gottheit kehrt sich um „zur jeden Augenblick neuerwachten, immer jungen, immer ersten – Liebe“ (S 178). Der verborgene Gott wird zu dem „ecce Deus fortior me, qui veniens dominabitur mihi“, wie Rosenzweig mit den Worten der

¹¹ Vgl. dazu auch B. Casper, Franz Rosenzweig: Die gerettete Verantwortung. Über ein Grundmotiv seines Denkens, in: Alois Halder u. a. (Hg.), *Sein und Schein der Religion* (1984) 274–296.

Vita nuova Dantes sagt (S 178). Auch bei Levinas findet sich in unserem Kontext das „plus fort‘ que moi“, das zumindest als eine Anspielung auf die Dantestelle verstanden werden kann (AQ 199).

Die Erlösung aber, oder „Die ewige Zukunft des Reiches“ muß, wenn immer sie „denkbar“, d. h. zu erhoffen sein soll und im Gebet erreicht werden kann, nicht nur die Gottheit und die Phänomene der metalogischen Welt und des metaethischen Menschen je für sich in Beziehung bringen, sondern Gott und Welt und Mensch miteinander *schlechthin*.

Der wohl entscheidendste Durchbruch, der in Rosenzweigs Denken in der Auseinandersetzung mit Hegel geschieht, ist, daß diese Beziehung, in der Gott sich selbst erlöst, ausdrücklich in der Zeitlichkeit bedacht wird, in welcher sie durch den geschichtlichen (metaethischen), aber in der Offenbarung in die Verantwortung der Liebe gerufenen Menschen geschieht. Deshalb steht es für Rosenzweig denn auch außer Frage, daß die Erlösung als das schlechthinige Zusammentreten von Gott und Welt und Mensch nicht erdacht werden und so zur Sprache gebracht werden kann, sondern daß sie vielmehr eben nur erhofft werden kann und erbetet werden muß. Die Zukunft des Reiches liegt weiter weg als jede dem Subjekt der Intentionalität in der Protention erreichbare Zukunft. Gleichwohl wird das Harren auf die Erlösung, das Beten um das Kommen des Reiches, *in der Sprache* sichtbar; und zwar in dem „Stammsatz der Erlösung“, der das göttliche „Ich“ aller Augenblicke der Offenbarung mit dem „Gut“ der Bejahung der Schöpfung durch den Schöpfer zusammenschließt; nämlich in dem „Er ist gut“ (S 258).

Wir können hier nicht den sprachtheoretischen Status dieses Satzes erläutern, der nach Rosenzweig überhaupt nur chorisches gesprochen werden kann, also durch eine Gemeinsamkeit von Sprechenden getragen sein muß, denen je die Offenbarung des Gebotes der Liebe widerfahren ist und die auf deren unausdenkliche Zukunft vertrauen. Worauf es uns hier ankommt, ist lediglich, zu zeigen, daß sich das *Ich* Gottes (welcher im Augenblick der biblisch verstandenen Offenbarung die Liebe gebietet) in der Hoffnung auf die Erlösung, im Erbeten des Reiches und also in dem in der Hoffnung und im Gebet möglichen Reden von Gott in die dritte Person: „ER“ verwandelt. Und dies allerdings derart, daß dadurch der hier, im Stammsatz der Erlösung genannte ER (ER ist gut) gerade jedem intentionalen Zugriff entzogen wird, dem jede dritte Person *innerhalb* des Phänomens Welt mit Notwendigkeit ausgesetzt ist.¹² Daher kommt es denn auch, daß das Getroffenwerden von der Liebe und dem Liebesgebot des „ecce Deus fortior me, qui veniens dominabitur mihi“ bereits im Ereignis der Offenbarung nur als diachronischer Bruch zu erfahren ist; und erst recht jenes hoffende und betende Reden, in welchem das chorische Sprechen der Gemeinde sagt: „Denn ER ist gut.“ Die ganze Denkbewegung des Sterns der Erlösung ist dadurch gekennzeichnet, daß der „Welttag des Herrn“, der sich in der Kontinuität der Schöpfung als einer unendlich

¹² Mit der These „An diesem Satz (ER ist gut) müssen alle anderen Sprachformen anzuknüpfen sein“ (S 258) hat Rosenzweig die Summe seines Sprachdenkens genannt: Den Zusammenhang von Sprache und der Sehnsucht nach Erlösung, die als Erlösung nur göttlich-weltlich-menschlich und zugleich zeitlich zu denken ist. Indessen harret gerade dieses Sprachdenken *als* Sprachdenken noch seiner Ausarbeitung.

bejahen und in der freien Tat des Menschen zugleich verwirklicht, und die diesem Weltrag zugehörige doppelte Zeit von Natur und Geschichte, daß sie aufgebrochen werden in den „Gottestag der Ewigkeit“ (S 287f.), d. h. also durchdrungen und durchschnitten von einer ganz anderen Zeit, der Zeit der Erlösung.¹³

Das ER des Stammsatzes der Erlösung „ER ist gut“ kann also nur in der Zeitlichkeit eines diachronischen Bruches gesprochen werden, welcher gleichwohl konstitutiv ist für das von der Offenbarung – dem Ruf in die Verantwortung für den Anderen – getroffene Dasein meiner selbst. Dieses Sprechen des Stammsatzes der Erlösung bedeutet ein Sich-Anheimgeben an Gottes Zeit, welche die Zeit der Erlösung ist. Diese Zeit aber zeigt sich zugleich als die *unvordenkliche*, protologisch paradiesische *und* als die *unausdenkliche*, eschatologische Zeit. „Die Einheit, die von der Philosophie wie eine Selbstverständlichkeit voraussetzungsmäßig für das All beansprucht wurde – für uns ist sie erst letztes Ergebnis, ja Ergebnis des Ergebnisses, ein Punkt, der schon so jenseits der ‚Bahn‘ liegt wie ihr göttlicher Ursprung jenseits ihres Anfangs“ (S 287).

Der Bruch beider Zeiten und die Durchdringung beider Zeiten wird erfahrbar in dem Ereignis des Getroffenwerdens von der Offenbarung, dem man in dem Denken von Levinas das Getroffenwerden von der Vorladung in die Verantwortung zur Seite stellen könnte.

2. Die Verdeutschung von Ex 3, 14

Das Ernstnehmen dieses Bruches in der Erfahrung des Anspruches von Offenbarung führt später dann aber auch zu der Verdeutschung des Gottesnamens mit dem in Versalien gesetzten ER. Die theoretische Bemühung Rosenzweigs um die Übersetzung des Gottesnamens kann man verfolgen vor allem in dem auf den Herbst 1925 zu datierenden Durchschreibeheft Rosenzweigs zu Exodus, in welchem die Bemerkungen Rosenzweigs zu Bubers Rohübersetzung festgehalten wurden. Rosenzweig konnte selbst damals infolge seiner Krankheit schon nicht mehr schreiben.¹⁴

Der Übersetzungsentwurf Bubers zu Ex 3, 14 zeigt, daß Buber zunächst den Luthertext „Ich werde sein, der ich sein werde“ übernehmen wollte. Rosenzweig wischt mit einem lapidaren „mit sein geht es nicht. Das ist im Deutschen hoffnungslos platonisiert wie in allen nachplatonischen Sprachen, das mittelalterliche Hebräisch nicht ausgenommen. Wir wollen doch nicht die Abscheulichkeiten

¹³ Es darf hier erneut auf die Habilitationsschrift von H. J. Görtz hingewiesen werden, die zeigt, in welcher Weise gerade diese Differenz zwischen „Welttag des Herrn“ und „Gottestag der Ewigkeit“ Rosenzweigs Antwort auf Hegel darstellt.

¹⁴ Das Original des Durchschreibeheftes befindet sich im Martin-Buber-Archiv der Hebräischen Universität Jerusalem. Die Überlegungen sind später auch in einem Brief an Martin Goldner vom 23. Juni 1927 eingeflossen und in den Aufsatz „Der Ewige‘, Mendelssohn und der Gottesname“, den Rosenzweig kurz vor seinem Tode 1929 schrieb. Dem Martin-Buber-Archiv sei an dieser Stelle gedankt dafür, daß es die Materialien zur Verfügung stellte.

der Septuaginta weitergeben“¹⁵, die Lutherübersetzung und damit das $\acute{o} \acute{w}v$ der Septuaginta vom Tisch. Den philologischen Grund dafür hatte er bereits in dem Durchschreibeheft zu Gen 7, 6 genannt: „Hajah‘ hat ja nicht die Verstocktheit unseres Seins, sondern die Plötzlichkeit eines Eintretens.“¹⁶

In einem späteren Brief an Martin Goldner heißt es: „Denn das hebräische ‚hajah‘ ist ja nicht wie das indogermanische ‚sein‘ seinem Wesen nach kopula, also statisch, sondern ein Wort des Werdens, Eintretens, Geschehens.“ ... „Nur weil dieser dir gegenwärtig Werdende dir immer gegenwärtig werden wird, wenn du ihn brauchst und rufst – ich *werde* dasein –, nur deshalb ist er dann unserem Nachdenken, Nach-denken freilich auch der Immerseiende, der Absolute, der Ewige, losgelöst dann von meiner Bedürftigkeit und meinem Augenblick, aber doch nur loszulösen, weil jeder zukünftige Augenblick eines jeden an der Stelle dieses meines jetzigen stehen könnte. Diese Ewigkeit wird also nur sichtbar an einem, an meinem Jetzt; dieses ‚absolute Sein‘ nur an meinem präsenten Dasein, jenes ‚Reine‘ nur am Unreinsten.“ (Br T 1161)

Wenn Rosenzweig in seinem Durchschreibeheft zu Ex 3, 14 dann fortfährt: „Die Worte sind nicht ‚Philosophie der Bibel‘, sondern ganz aus dem Augenblick heraus wachsend und dadurch freilich auch die Ewigkeit fassend. Der Gegenwärtige ist auch der Seiende, aber das Sein braucht nicht gegenwärtig zu werden“, dann wird darin die ganze Umkehr der Fundierungsverhältnisse deutlich, die sich in der Diachronie der Offenbarung zuträgt.

Wie soll das Tetragramm, das die Septuaginta mit $\acute{o} \acute{w}v$ wiedergegeben hatte, dann aber übersetzt werden? Die Überlegungen Rosenzweigs dazu basieren auf Vers 14 – in dem Entwurf Bubers auf Kolon 2 der S. 8: „Kolon 2 ist nun wie alle Namensklärungen kein Name, sondern ein wirklicher gesprochener Satz, das wataumer (du sollst sagen), dem dann erst die Zusammenballung in den Namen, das watrika (du sollst nennen) folgt. Also: da das Gegenwärtigsein, das Zurstellessein nur so ausgedrückt werden kann: Ich werde dasein, als der ich dasein werde.“¹⁷

Das bedeutet aber für Kolon 5 des Buberschen Entwurfes: „Und Kolon 5 nun als wirklicher Name und ‚der‘ Name, beide Teile des Satzes zusammenschmiedend, nicht etwa in seiner ersten Hälfte schon enthalten (denn dort mußte man noch fragen: was oder wie? Worauf dann die zweite Hälfte die Antwort gab), sondern ganz abgeschlossen gesagt: ICH BIN DA schickt mich zu euch.“

Ist „ICH-BIN-DA schickt mich zu Euch“ aber der sich offenbarende Name, der nur im Augenblick der Offenbarung selbst als erste Person gegenwärtig wird, so erscheint es schlüssig, in der sich der Offenbarung erinnernden und in der auf die Verheißung der Offenbarung vertrauenden Rede, den Gottesnamen mit dem persönlichen Fürwort in der dritten Person wiederzugeben. „Da bietet sich nun, da die vokativische Lösung sich als zu grotesk von selber verbietet, das persönliche Fürwort, das ja in seinen drei Personen nichts anderes bezeichnet als die drei

¹⁵ Durchschreibeheft zu Exodus S. 8. Die Abschrift verdanke ich Fräulein Anna Bauer, Freiburg i. Br.

¹⁶ Durchschreibeheft zu Genesis S. 14. Die Abschrift verdanke ich Fräulein Anna Bauer, Freiburg i. Br.

¹⁷ Für die in Klammern beigegebenen Erklärungen vgl. Rachel Rosenzweig, Solidarität mit den Leidenden im Judentum (Berlin, New York 1978) 90f.

Dimensionen des Mir-Gegenwärtigseins: die Anredbarkeit, die Vernehmbarkeit, die Beredbarkeit.“ (BrT 1162) Und in dem Aufsatz „Der Ewige“: „Nur im Fürwort ballt sich die Bedeutung des Einen jeweils in einer der drei Weisen Gegenwärtigen in der jeweils gemeinten Art von Gegenwart zu einem Wort zusammen. Im Fürwort natürlich, das nicht in der Objektivität der Erzählung oder berichteten Rede verschluckt wird, sondern mit der explosiven Kraft der Mündlichkeit aus der immer vergangenen Sprache des Buches in die Gegenwart hervorspringt...“¹⁸

Das Durchschreibeheft sagt zu dem nun allein aus dem in Versalien gesetzten ER bestehenden Kolon 8,¹⁹ in ihm springe jetzt „das Asbaschgeheimnis des Raschbam herrlich hervor“, nämlich die Gleichsetzung des Tetragramms JHWH mit dem „ehjeh“ „ich werde dasein“.²⁰ Diese „Ineinssetzung des fernen mit dem nahen“,²¹ des „ganzen“ mit dem „eigenen“ Gott ist für Rosenzweig die „monotheistische Pointe“ und der „Offenbarungskern der Bibel“.²²

Man wird diese These mit jenem „Bedürfen des anderen und, was dasselbe ist“, – dem „Ernstnehmen der Zeit“, in welchem Rosenzweig den Kern seines „Neuen Denkens“ sieht,²³ zusammenlesen müssen, um zu verstehen, welche Schlüsselbedeutung die Übersetzung des Gottesnamens mit den in Versalien gesetzten ER hat. Dieses ER zeigt gerade nicht das „in der Objektivität der Erzählung oder der berichteten Rede verschluckte“ Er eines nur weltauslegenden Verhältnisses an, sondern den immer schon von jenseits des so verstandenen Seins her sprechenden ICH-BIN-DA, welcher in seinem ICH-BIN-DA die Zeit des in die Verantwortung für den Anderen gerufenen Menschen selbst geschehen macht. Die Zeit wird durch Ihn zu der „lebendig gewordenen Zeit“ vor der „das Verlangen des Menschen nach Ewigkeit“ schweigen lernt.²⁴

¹⁸ Martin Buber und Franz Rosenzweig, *Die Schrift und ihre Verdeutschung* (1936) 194. Im folgenden zitiert: *Die Schrift*.

¹⁹ Vgl. dazu jetzt: *Die fünf Bücher der Weisung. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig* (1954) 158. „So sollst du zu den Söhnen Jissraels sprechen: / ER, / der Gott unserer Väter...“

²⁰ Vgl. dazu Rachel Rosenzweig, a.a.O. „Rabbi Schmuël ben Meir (Raschis Enkel 1185–1174, Rameru/Nordfrankreich: sein Kommentar zur Weisung ist der sog. Rabbinischen Bibel, *Migra'ot Gedolot*, begedruckt), bewies, daß JHWH auch vom grammatikalischen Standpunkt aus nicht anders ist als ehjeh. Das ist der hauptsächliche tiefe einfache Wortsinn dieser Bibelworte, doch offenbart man sie keinem, es sei denn dem Demütigen“, d.h. denen, die keinen Mißbrauch mit dieser einfachen Erklärung treiben. Er war ein Vertreter des strengen Wortsinns, wick auch oft von den Erklärungen seines Großvaters ab und schrieb seine Exegese in einer Geheimschrift, bei der statt des ersten hebräischen Buchstabens a der letzte t, statt des zweiten b der zweitletzte s usw. benutzt wurde, in aschkenasischer Aussprache a-s-b-sch.

²¹ Vgl. dazu bei Levinas das Zitat Is 57, 19 (AQ 189), in welchem Gott spricht als der, der die Frucht der Lippen geschaffen hat: „Friede, Friede den Fernen und den Nahen“.

²² *Die Schrift* 200.

²³ F. Rosenzweig, *Kleinere Schriften* (1937) 387.

²⁴ *Die Schrift* 209.

III.

Nun soll hier nicht behauptet werden, daß alle Implikationen, die mit der Wiedergabe des Gottesnamens durch das persönliche Fürwort ER für Rosenzweig gegeben sind, auch für Levinas gegeben wären. Und erst recht soll nicht behauptet werden, daß Levinas sie von Rosenzweig übernommen habe. Sie scheinen mir aber ein erhellendes Licht auf das Denken von Levinas zu werfen, in welchem sich im übrigen, zumindest in den angeführten Texten, auch ein entscheidender Unterschied gegenüber Rosenzweig zeigt, nämlich der Ausgang der – und offensichtlich *nur* der – dritten Person des persönlichen Fürwortes: „Il“. Es kommt Levinas ganz augenscheinlich in einer anderen Weise als Rosenzweig auf die Entzogenheit der dritten Person an, die immer schon vorübergegangen ist und uns gleichwohl unendlich angeht in ihrer Spur. Nur das Bedeuten der Spur „établit une relation avec l'illéité“ (DE 199). Welches Bedeuten sichtbar wird in dem „retournement de l'hétéronomie en autonomie“, in welchem die Verantwortung für den anderen besteht und welches denn auch „la façon même dont l'Infini se passe“ (AQ 189) genannt wird.

Mit aller Vorsicht, die hier geboten ist, darf man sagen: Das Levinassche Denken unterscheidet sich von dem Rosenzweigs dadurch, daß es seinen Ausgangspunkt nicht – oder jedenfalls nicht ausdrücklich – in dem Geschehen der biblisch verstandenen Offenbarung, sondern in dem Geschehen der Verantwortung für den Anderen gewinnt. Kann diese Verantwortung aber, so wie sie gedacht wird, gedacht werden ohne die Voraussetzung der biblischen Offenbarung?

Und was ist das Denken von Levinas, das ausdrücklich nicht Phänomenologie im Husserlschen Sinne sein will, dann?

Aber vielleicht ist diese Frage unwichtig, wenn dieses Denken sich in seiner eigenen geschichtlichen Situation, nämlich der einer aufs äußerste prekären Lage der Menschheit, als das, was es selbst sein will, bewährt; nämlich als „sagesse de l'amour au service de l'amour“ (AQ 207), oder auch als „la rationalité de la paix“ (AQ 203). Es würde damit dann in seiner Weise der überlieferten Devise Husserls gerecht: „Wer mehr sieht (erfährt), hat immer recht.“²⁵

²⁵ Vgl. Max Müller, *Erfahrung und Geschichte* (1971) 564.