

# Der Zugang zu Religion im Denken von Emmanuel Lévinas

Von Bernhard CASPER (Freiburg i. Br.)

Wer auf das Denken von Emmanuel Lévinas den Titel Religionsphilosophie anwenden wollte, der würde diesem Denken mit Sicherheit Unrecht tun. Denn ein Philosoph im Sinne jenes 18. Jahrhunderts, welches das Wort Religionsphilosophie hervorbrachte, und auch ein Religionsphilosoph im Sinne der idealistischen und nachidealistischen transzendentalphilosophischen Religionsbegründung, ja selbst ein Denker, der über das Heilige nachdenkt wie Heidegger darüber nachgedacht hat, will Lévinas mit Sicherheit nicht sein. Gleichwohl gilt er als einer der Philosophen, die in dem letzten Vierteljahrhundert für das Denken einen neuen Weg zu Transzendenz eröffnet haben.

Will man diesen Zugang des Denkens zu Transzendenz im Werke von Lévinas verstehen, so wird man zunächst einmal auf die Methode oder besser: die Zugangsart achten müssen, die Lévinas zu dem von ihm Bedachten gewinnt. Dies soll in einem ersten Teil meiner Überlegungen geschehen. Man wird zweitens die Grundeinsichten nennen müssen, zu denen dieses Denken gelangt und die es dann auch tragen. Und man wird drittens im Ausgang von diesen Grundeinsichten fragen müssen, wie in diesen selbst der Zugang zu Religion geschieht. Zugang zu Religion soll uns dabei als vorläufiger Titel dienen, der nichts präsumiert.

## *I. Metaphysik und Phänomenologie als Inszenierung*

Angesichts des Denkens von Lévinas ist immer wieder die Frage aufgetaucht, ob dieses Denken denn nun als Metaphysik zu verstehen sei – und zwar insbesondere angesichts der Tatsache, daß Lévinas selbst sein Denken in seinem ersten Hauptwerk „Totalité et Infini“, das zugleich seine Thèse du doctorat d'état darstellte, demonstrativ mit dem Titel Metaphysik belegt (TU 32).<sup>1</sup> Ohne daß wir uns hier auf eine Diskussion des Begriffes Metaphysik und seine negative Verwendung seit Kant einlassen wollen, ist zu sagen, daß Lévinas sein Denken

---

<sup>1</sup> Im Text verwendete Abkürzungen: AQ = Autrement qu'être ou au-delà de l'essence (1974, <sup>2</sup>1979); DD = De Dieu qui vient à l'idée (1982, dt. Übers. 1985, <sup>2</sup>1988); DEHH = En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger (1949, 2. vermehrte Aufl. 1967 u. ö., Auswahl dt. übers. 1983); GN = Gott und die Philosophie, in: Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, hg. von B. Casper (1981) 81-123; SpA = Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie (dt. 1983, <sup>2</sup>1987); TI = Transcendance et intelligibilité (1984); TU = Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität (dt. 1987) (frz. Totalité et Infini. Essay sur l'exteriorité, 1961 u. ö.).

durchgängig nicht als Metaphysik im zeitgenössischen Verständnis des Wortes, sondern als Phänomenologie versteht und dies in einer sich an Husserl anschließenden und zugleich über Husserl hinausgehenden Weise. Der Schüler Husserls, der 1931 die „Cartesianischen Meditationen“ ins Französische übersetzt, versteht in seiner Erstlingsschrift über die „Theorie der Intuition in der Phänomenologie Husserls“ (Paris 1930) Phänomenologie durchaus wie Husserl selbst: als die Erforschung des transzendentalen, durch das Spiel von Noesis und Noema eröffneten Feldes von Bewußtsein und Sein. Phänomenologie bedeutet die durch die Epochè vorbehaltlos gewordene, deshalb auch grundsätzlich nicht mehr hintergehbare Klärung von Letztgegebenheiten. Und diese zeigen sich als *Gegebenheiten* so gut wie sie sich als *bewußtwerdende Gegebenheiten* zeigen. Die Husserlsche Phänomenologie, so wird Lévinas später sagen, „hat uns nicht gelehrt, Bewußtseinszustände auf das Sein zu projizieren oder gar, objektive Strukturen auf Bewußtseinszustände zu reduzieren; vielmehr hat sie uns gelehrt, auf ein ‚subjektives Gebiet, das objektiver ist als alle Objektivität‘ zurückzugehen. Sie hat dieses neue Gebiet freigelegt.“ (SpA 131)

Aber gerade in der Befolgung dieser Methode entdeckt Lévinas – in Ansätzen bereits 1935/1936 in der Arbeit „De l’Evasion“ –, daß die Grenze der Phänomenologie Husserls darin besteht, daß sie der Noematisierung keine Grenzen setzt (TU 183). Die Erforschung des Sinnes zeigt sich in der Phänomenologie Husserls als ein grenzenloses Abenteuer des Geistes (AQ 175), ein nie endenwollendes Umhergehen im Spiele der Etalages und Significations (AQ 132). Aber diese Erforschung des transzendentalen Feldes von Sein und Bewußtsein bleibt insofern transzendenzlos, als sie immer wieder nur zu neuer Intelligibilität führt. Diesem „unveränderlichen Telos“ alles Wissenschaftstreibens entspricht auf der Seite der Noesis aber die Beschränkung des Subjekts auf das zuschauende Subjekt. Dieses ist in der Funktion des Theoros erforderlich für die Bekundung der Phänomenalität, der Selbstgegebenheit; „dank seiner Offenständigkeit ereignet sich Sein, wird Sein zugeeignet“.<sup>2</sup> Diese Grenze der Transzendenzlosigkeit eignet der Phänomenologie Husserls ebenso wie der Heideggers. „Der Verzicht auf die Begründung der Transzendenz durch die Idee des Vollkommenen führt zur Transzendenz qua Intentionalität“, heißt ein Kernsatz des 1949 veröffentlichten Werkes „En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger“ (jetzt TU 64). Dieses Ans-Licht-Bringen der Phänomene hat zugleich aber – freilich anders bei Husserl als bei Heidegger (bei dem sich dieses Ans-Licht-Kommen selbst noch einmal geschichtlich ereignet, jedoch das Spätwerk Heideggers bleibt außerhalb der Bezugnahmen von Lévinas auf Heidegger) – den Sinn der Einbringung aller Noemata in die grenzenlose Kontinuität einer Gegenwart.

Und dies ist nur die andere Seite der Transzendenzlosigkeit von in Intentionalität sich zeigendem Sein; ein Verständnis von sein, welches im Werk von Lévinas dann bald bis zu dem Titel des zweiten großen Hauptwerkes „Autrement qu’être“ mit dem Verständnis von „sein“ überhaupt gleichgesetzt wird.

<sup>2</sup> Vgl. S. Strasser, Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas’ Philosophie (Den Haag 1978) 300.

Zugleich wird diese durchaus auf dem Wege der Phänomenologie selbst erreichte Einsicht in die Korrelation von Sein, theoretischem Bewußtsein, zeitloser Präsenz und Transzendenzlosigkeit zu dem Schlüssel für die Entdeckung eines Transzendierens, welches weiter geht als das Transzendieren, welches in dem Schema von Noesis und Noema geschieht.

Dieses Transzendieren nennt Lévinas in dem programmatischen Vorwort zu TI das Streben nach der „radikalen Exteriorität“. „Das Streben nach der radikalen Exteriorität, das wir aus diesem Grunde Metaphysik nennen, die Achtung vor jener metaphysischen Exteriorität, die man vor allem ‚sein lassen‘ muß – konstituiert die Wahrheit.“ „Aber das theoretische, vom Ideal der Objektivität geleitete Denken erschöpft dieses Streben nicht.“ Und zwar deshalb, „weil nicht alle transzendierende Intention die Struktur Noesis-Noema hat“ (TU 32).

Diese Behauptung freilich muß, wird sie deskriptiv ausgewiesen, zu einer neuen Weise des phänomenologischen Vorgehens selber führen, zu einer neuen phänomenologischen Methode, die Lévinas denn ja auch ausdrücklich in seinem Werk auszuarbeiten unternimmt. Sie basiert auf der Einsicht, daß das „Verstehen durch das Ans-Licht-Bringen nicht das höchste Geschehen des eigentlichen Seins darstellt“ (TU 30). Dieses „événement ultime de l'être lui même“ (TI XVI) ereignet sich vielmehr darin, daß ich, angesprochen durch das Wort des anderen Menschen, dieses Anderen als der in ihrer Ursprünglichkeit uneinholbaren und unhintergehbaren Exteriorität gewahr werde. In der Zuwendung zu dieser radikalen Exteriorität ereignet sich allererst jenes Transzendieren, das sich nicht in der Struktur Noesis-Noema erschöpft. Weshalb Lévinas denn auch, damit über Husserl hinausgehend, formulieren kann: „Autrui est principe du phénomène.“ (TI 65) „Der Andere ist Prinzip des Phänomens.“ (TU 129)

Und dies wird denn auch im zweiten Hauptwerk „Autrement qu'être“ gegenüber dem Strukturalismus und der Linguistik sprachphänomenologisch aufgewiesen. Das Gesagte (dit) gründet immer in einem Sagen (Dire). Das Bezeichnete (signifié) in einer Bezeichnung (signifiante), welche ihren Ursprung in einem Bezeichnenden (signifiant) hat. Das Sagen selbst aber als im Anderen gründendes Sagen ist noematisch uneinholbar. Gegenüber dem siegreichen In-Erscheinung-Treten des Phänomens im noematischen Sinne bleibt es das Rätselhafte (vgl. DEHH 209). Es muß in einem ersten ethischen Akt, einem Akt, der den Sinn der Güte hat, anerkannt werden.

Daraus ergibt sich dann aber für die neue, von Lévinas postulierte und in seinem Werk experimentierend durchgeführte Deskription von Phänomenalität mehreres.

Zum einen nämlich geht jede phänomenologische Beschreibung letztlich nun aus einer vulnerabilité hervor (AQ 80), einer Verletzbarkeit oder einem Schon-Verletztsein von dem Anderen. Der Andere ist in der Tat, darin kann man Sartre zustimmen, die Wunde in meiner Welt. Aber eben diese Wunde ist nicht die Wunde, durch welche das Blut meiner Welt ausläuft. Vielmehr hat sie die positive Bedeutung, daß ich durch sie überhaupt für die Anderheit als Anderheit offen, d. h. zum Transzendieren fähig bin. Dieses Transzendieren, das den ethischen Sinn der Liebe zu dem Anderen hat, zeigt sich als das ursprünglichste Erfahren (SpA 134). Die Erfahrung gründet nicht mehr in der Einbringung des sinnlich Wahrgenomme-

nen in ein von der Noesis beherrschtes Ganzes. Sie gründet vielmehr in der ständigen Bereitschaft, auf den Gesprächspartner als den zu achten, der seiner eigenen Offenbarung beisteht oder assistiert, wie Lévinas sich ausdrückt (TU 263). Erkennen gründet in einer ersten ethischen Geste (TU 252), einer Mütterlichkeit, die den Anderen als die „signifiante même de la signification“ austrägt (AQ 85 f.).

Als dieser Bedeutungen Fundierende geht mich der Andere aber in dem *l'événement ultime de l'être* leibhaftig an. Es mag hier aufschlußreich sein, daß Lévinas an dieser Stelle, möglicherweise Impulse Merleau-Pontys aufnehmend, Descartes gegen Husserl ausspielt. Daß Descartes den sinnlichen Gegebenheiten den Rang klarer und deutlicher Ideen vorenthält und sie auf den Leib bezieht und dem Nützlichen zuordnet, „macht seine Überlegenheit über die Phänomenologie Husserls aus, die der Noematisierung keine Grenzen setzt“ (TU 183).

Dieser neue, in der Verletzbarkeit durch die Exteriorität des Anderen gegebene Zugang zu dem „*l'événement ultime de l'être*“ geschieht in seiner Zeitlichkeit – und dies ist entscheidend – durch die Unterbrechung, die *rupture* und *interruption* (vgl. AQ 120 Anm. 35), welche jede sich in sich schließen wollende Gegenwart sprengen.

Die sich zuwendende Wahrnehmung des Anderen, die sich als Nähe (*proximité*) zu ihm und als Liebe zu ihm zeigt, kommt nur zustande durch den Abbruch einer immer die Synchronisierung, die Rückkehr zu sich selbst intendierenden Noesis. Die sich zuwendende Wahrnehmung des Anderen kann nur diachronisch geschehen. Man könnte in dieser *rupture* und *interruption*, welche die präsentierende Noesis erleidet, eine Verzeitlichung der *Epochè* sehen. Und man könnte dazu, dem Fingerzeig von Lévinas folgend, auf Rosenzweigs Neues Denken zurückverweisen: „Zeit brauchen heißt: nichts vorwegnehmen können, alles abwarten müssen, mit dem Eigenen vom anderen abhängig sein.“ (F. Rosenzweig, *Gesammelte Schriften III*, 151) Und auch in Rosenzweigs Neuem Denken hatte Wahrheit ja letztendlich einen geschichtlich-ethischen Sinn bekommen: „Wahrheit hört so auf, zu sein, was wahr ist, und wird das, was als wahr – bewährt werden will.“ (Ebd. 158)

Im Sinne dieses diachronischen Zeitbrauchens, in welchem, was sich ereignet, nicht in der Zeit geschieht, sondern vielmehr in ihm die Zeit „selber geschieht“ (ebd. 148), aber ist das „*l'événement ultime de l'être lui même*“ (TI XVI) zu denken, welches Lévinas in seinem ersten Hauptwerk immerhin noch Ereignis des *Seins* nennt. Was sich hier ereignet kann freilich nicht von außen gesehen werden, nicht von einem dritten, neutralen und zeitenthobenen Standpunkt aus. Es wird vielmehr wahrgenommen nur in dem Geschehen der Zuwendung, des „*l'un pour l'autre*“ selbst, in der sich ereignenden *approche*, deren Sinn die Liebe ist (AQ 175).

Dieses Geschehen fundiert allererst die „*familiarité avec l'être*“ (AQ 175). Und nicht ist umgekehrt das Geschehen der Liebe nur ein additiv aufgelegter ethischer Zusatz zu einer ursprünglichen neutralen Thematisierung von Sein (vgl. AQ 120 Anm. 35). Die *Pointe* der von Lévinas postulierten neuen Phänomenologie besteht in dem Aufbrechen einer bloßen theoretischen Liebe zur Weisheit in ein Geschehen des sich Einlassens mit der Weisheit der Liebe selbst im Dienste der Liebe (vgl. AQ 207; TU 12)

Da die diachrone Zeitlichkeit selber konstitutiv für das Geschehen der *approche de l'extériorité* als des l'un pour l'autre ist, nennt Lévinas dessen Deskription in seinen jüngeren Schriften denn auch Inszenierung. Diese muß, will sie der in ihr sich zeitigenden Zeit treu bleiben, ständig ihre eigenen Sprachgestalten zerbrechen. Sie gewinnt die paradoxe Sprachgestalt eines ständigen Dire und dedire – eine Regel, die gerade auch das *œuvre* von Lévinas selbst bestimmt und die Schwierigkeit seiner Lektüre ausmacht. Es darf sich für das von Lévinas geforderte neue Denken überhaupt nie eine bleibende Terminologie ausbilden. Thomas Wiemer hat diese Koinzidenz von Stil und *événement ultime de l'être* in seiner Dissertation „Die Passion des Sagens“<sup>3</sup> jüngst mit großer Kennerschaft aufgezeigt. Es wird hier im übrigen auch deutlich, daß die deskriptive Inszenierung des *événement de l'être* immer nur asymmetrisch möglich ist, von dem Beschreibenden selbst her, der als er selbst in das Geschehen der Beschreibung mit eingeht.

## II. Grundeinsichten

Mit dem, was wir bisher ausführten, sind im Grunde aber auch schon die wichtigsten Einsichten genannt, zu denen das Lévinassche Denken führt und die es zugleich fundieren. Ich brauche sie hier nur noch einmal zusammenfassend zu nennen:

a) Das *événement ultime de l'être lui même* zeigt sich im Geschehen der sich zuwendenden Wahrnehmung des in einem teleologisierend-thematisierend, präsentierend-theoretischen Denken uneinholbaren Anderen. Diese Zuwendung bedeutet positiv die Verantwortung für den Anderen, das *être ôtage pour autrui*, das Leibbürgesein für den Anderen.

b) In die Verpflichtung des Leibbürgeseins für den Anderen, die Verpflichtung zur Güte finde ich mich – wenn man will im Sinne des Kantschen kategorischen Imperativs – als Mensch immer schon eingesetzt. Diese Verpflichtung ist archäologisch nicht aufhellbar. Sie zeigt sich vielmehr als an-archische, grundlose Verpflichtung. Oder, wie Lévinas mit einem Zitat aus P. Valéry sagt, ich finde mich von ihr angegangen aus einem „profond jadis, jadis jamais assez“ (DEHH 198). Ich finde mich verstrickt in diese Verpflichtung aus einer unvordenklichen Vergangenheit heraus.

c) Deshalb ist diese Verpflichtung auch teleologisch nicht einholbar. Sie geht nämlich nicht aus einem *bésoin* hervor, einem Bedürfnis, welches im Erreichen eines bestimmten Telos aufzuheben wäre. Vielmehr zeigt sich diese Verpflichtung als ein unendlicher *désir*, dem nie genug getan werden kann. Die Verpflichtung zur Güte wächst in dem diachronen Geschehen ihrer Erfüllung. Sie zeigt sich als unendliche Verpflichtung, mit welcher ich als der dadurch in Anspruch Genommene nie fertig werde. Die Verpflichtung zur Güte und der Hunger nach der Güte führen im Geschehen der Verantwortung als dem *événement ultime de l'être* über

<sup>3</sup> (Freiburg/München 1988.

alles in einem Ziele Habbare hinaus, epekeina tès ousias, wie Lévinas mit der berühmten Stelle aus Platons Politeia (509 b) sagt (SpA 213).

### *III. Die verborgene Geburt der Religion im Anderen*

In den so gegebenen Einsichten eröffnet sich aber auch schon der Zugang zu der „verborgenen Geburt der Religion im Anderen“ (DD 118; GN 112), wie Lévinas sich in dem zu unserer Frage sicher wichtigsten, von Rudolf Funk übersetzten Aufsatz „Dieu et la philosophie“ ausdrückt.

Für die Phänomenologie, welche sich nicht in der Analyse des repräsentierbaren Verhältnisses von Noesis und Noema erschöpft (vgl. dazu auch TU 32), sondern sich der Herausforderung durch die letztlich nur als Verpflichtung zur Güte zu beschreibende immer neu geschehende Situation des l'un pour l'autre stellt, wird in eben dieser Situation selbst das Verstricktsein in eine Geschichte mit dem Unendlichen wahrnehmbar. Aber in welcher Weise? Nur in der paradoxen Weise der „pensée pensant plus qu'elle ne pense“, des „Denkens, das mehr denkt als es denkt“ (DD 116; GN 109). Sie wird wahrnehmbar nur so, daß dieses Wahrnehmen ein bezeugendes Sprechen von dem Wahrgenommenen einerseits ermöglicht, andererseits aber zugleich jede sich in sich schließende Thematisierung verbietet. Was erlaubt es Lévinas, von einer solchen Wahrnehmung zu sprechen? Wahrnehmung wollen wir hier in dem weitesten Sinn als das Aufmerksamwerden-auf der vernehmenden Vernunft verstehen.

a) Fragt man sich, woher in dem l'un pour l'autre, der Leibbürgschaft für den Anderen, in welcher ich mich als Mensch in meinem Menschsein vorfinde, eben diese Leibbürgschaft oder Verantwortung zu begründen ist, so findet man, daß eine Begründung durch den Rückgang auf eine Ursache in der Zeitreihe hier nicht möglich ist. Ich finde mich als Mensch vielmehr immer schon in dieser Verpflichtung. Sie kommt mir, wenn hier Metaphern der Zeit zu Hilfe genommen werden sollen, aus einer unvordenklichen Vergangenheit zu, wie wir zeigten. Sie kommt mir zu aus einer Zeit, die jenseits des nur Möglichen liegt (au-delà du possible; TI 258), aus einer Zeit „n'entrant pas dans l'unité de l'apperception transcendante“ (AQ 179).

Zugleich zeigt sich aber auch, daß ich diese Verpflichtung nicht selbst begründen kann. Sie hat nicht die Beliebigkeit des von mir Gesetzten und auch wieder Aufhebbaren. Vielmehr transzendiert sie diese meine Freiheit immer schon als das stets schon gegebene Freiheit Orientierende.

b) Dasselbe Transzendieren und Hineingeraten in eine Infinition zeigt sich aber auch in dem Maß, in welchem ich dieser Bürgschaft für den Anderen nachzukommen suche. Der désir, welcher mich danach streben läßt, die Bürgschaft für den Anderen zu erfüllen, ist keine Potenz, die in einem Akt zu einem endgültigen Ende kommen würde. Vielmehr erweist er sich als eine maßlose Verantwortlichkeit (GN 113). Die phänomenologische Inszenierung des Geschehens der Verantwortung für den Anderen in seiner Konkretheit zeigt, daß ich mich hier in eine unendliche Geschichte verwickelt finde, die zugleich zu einer immer größeren

Intensität der Verantwortung selber führt. In dem Maße, in welchem ich in der Praxis der Verantwortung Antwort gebe, wächst die Intensität des Verhältnisses der Verantwortung gegenüber dem immer Exteriorität bleibenden Anderen selber. Dieses derart in der Praxis der Verantwortung selbst wahrzunehmende „surplus croissant de l'Infini“, den ständig wachsenden Überschuss des Unendlichen, nennt Lévinas „la gloire de l'Infini“ (GN 115). Denn dieser surplus bedeutet (im transitiven wie im intransitiven Sinne) keine Negativität. Sondern die durch kein endliches Maß zu begrenzte Steigerung des mich Einfordernden wie meiner Menschlichkeit zugleich.

c) Es ist aufschlußreich, daß Lévinas, um diese Verstrickung in eine Geschichte mit dem Unendlichen im Geschehen der Verantwortung für den Anderen zur Sprache zu bringen, nicht nur auf das epekeina tês ousias Platons, sondern vor allem auch auf Descartes 3. Meditation zurückgreift. Das in der Idee des Unendlichen wahrgenommene ideatum überschreitet eben diese Idee unendlich. Was für Lévinas in Descartes 3. Meditation entscheidend ist, ist das Transzendieren über die intentional-noematische Struktur hinaus. Dieses findet er in dem Erwachen zu der Verantwortung wieder: „Die Idee Gottes, das ist Gott in mir, aber bereits Gott, insofern er das auf Ideen abzielende Bewußtsein bricht...“ (GN 96) Gerade dadurch wird denn aber auch eine Trennung (GN 105) zwischen dem in der Verantwortung für den Anderen verstrickten Menschen und Gott ernötigt. „Die Trennung wird notwendig durch das Ereignis des Unendlichen, das seine Idee übertrifft und dadurch vom Ich als Träger der Idee (der inadäquaten Idee par excellence) getrennt ist.“ (TU 67) D. h. aber: Das Sich-Transzendieren, das sich im Ereignis der Leibbürgschaft für den Anderen zuträgt und mich darin in die Geschichte mit der unendlichen Forderung verstrickt, ist in Kategorien der *Korrelation* nicht zu beschreiben (TU 67), wiewohl sich diese Verstrickung, dieses Angegangensein von der unendlichen Forderung selbst als „Nicht-In-Differenz“ des Unendlichen gegenüber mir, der endlichen Freiheit erweist.

Diese Nicht-In-Differenz will Lévinas aber auf keine Weise in ein Teilhabe-Denken zurückstellen. Denn dieses würde immer schon eine Integration des unendlichen Anspruches in eine vom Denken abzuschließende Synthese bedeuten (vgl. TU 262). Es würde eine Rückkehr zur Sokratik und ihrer Maieutik bedeuten, welcher Lévinas die Cartesische Entdeckung der Trennung des Unendlichen von seiner Idee als die ursprünglichere Erfahrung des Denkens entgegenstellt (TU 262).

d) Wie ist aber dann „Transzendenz als Relation denkbar, wenn sie die äußerste – und allerformalste – Ko-präsenz, welche die Relation ihren Relata garantiert, ausschließen muß?“ (GN 102). Sie kann im Sinne der geforderten neuen Phänomenologie nur zur Sprache gebracht werden in dem Maße, in welchem der Sprechende seine Verletzung durch die Exteriorität des Anderen und die darin gebietende Verpflichtung in ihrer Zeitlichkeit selber ernst nimmt. Die Betroffenheit durch die Exteriorität des Anderen und in die in ihr gebietende Verpflichtung geschieht als *Passion* – als „Tiefe eines Erleidens, das kein Fassungsvermögen begreift“, d. h. als Passivität, die ursprünglicher ist als jede Rezeptivität (GN 97). Rezeptivität würde sich nur als die Potenz eines Vermögens-zu zeigen. Die „passivité plus passive que

toute passivité“ (AQ 187), welche die durch die Exteriorität des Anderen verletzbar subjektivität und deren Bürgerschaft für den Anderen kennzeichnet, bedeutet aber den Entzug jedes Vermögens des Selbst, sich selbst zur Identität zu bringen.

In der Intrige mit dem Anderen, in welche die Subjektivität sich schon verstrickt findet, bedeuten die unendliche Herkunft der Verpflichtung und die Unendlichkeit der Aufgabe, in welche ich als Bürge für den Anderen hineingezogen werde als eine *Verwüstung* des sich selbst sicher sein wollenden Ich – wie durch ein verzehrendes Feuer, so Lévinas mit einer Auslegung von Micha 1, 3-4; eine „Blendung, in der das Auge mehr aushält als es aushält“ (GN 102 f.). In der unendlichen Sehnsucht nach dem Guten gibt es für das Ich „keine Ruhe in der Schutzhütte der eigenen Form“ (GN 114). Vielmehr unterwirft der unendliche *désir* die Subjektivität jener Extra-Version (GN 115), die im IV. Kapitel von AQ denn auch als „substitution“ zur Sprache gebracht wird. Dieses Kapitel stellte, wie Lévinas selbst anmerkt, die Keimzelle des ganzen zweiten Hauptwerkes dar (AQ 125 Anm. 1). Es schließt im übrigen eng an zwei Vorlesungen von 1967 an, die jetzt deutsch in „Die Spur des Anderen“ zugänglich sind (SpA 261-330). Die Substitution als die Situation der *conditio humana*, in welcher ich mich zu der Güte verpflichtet finde, entzieht der Subjektivität das Vermögen, sich in sich selbst zu schließen. Sie bindet sie aber in eine Geschichte mit dem unendlichen und unbedingten Sinn hinein.

e) Diese Situation, die selbst nur in ihrem Geschehen besteht, kann adäquat nur in einem Sich-Einlassen mit ihrer Temporalität beschrieben werden. In der Extra-version des *moi*, der Substitution des *être ôtage pour autrui* betrifft mich die unendliche Verpflichtung nämlich derart, daß im Augenblick der Diachronie, des Betroffenenwerdens nichts anders als der Andere mein zu einer absoluten Synchronie kommenwollendes Bewußtsein in Frage stellt und meine Güte einfordert als „eine Bewegung, die nicht zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehrt“ (SpA 215). Denn der Andere geht mich in seiner Ursprünglichkeit an. Er fungiert also gerade nicht als „Zeichen eines verborgenen Gottes, der mir den Nächsten auferlegte“ (AQ 119), sondern er geht mich als er selbst an wie der Nackte und Fremde im 25. Kap. des Matthäusevangeliums (zu Mt 25 vgl. Lévinas in: François Poirié und Emmanuel Lévinas, *Qui êtes vous?* [Lyon 1987] 99).

In der grenzenlosen Positivität des Anderen, die mir verbietet, ihn zu töten, betrifft mich das Nicht-Des-interesse des Unendlichen. Jedoch: Das Unendliche der unendlichen Verpflichtung ist im Augenblick der ethischen Betroffenheit durch den Anderen nicht anwesend als eine Über-ordnung, in die eingeordnet werden könnte – als ein Meta-thema, sondern wie Nichts. Es ist überhaupt nicht anwesend, wenn immer Anwesenheit Vorhandenheit in einer vom Bewußtsein vergegenwärtigbaren Präsenz bedeutet. Es wird auch nicht auffällig, wie die schlechte Unendlichkeit im Sinne Hegels auffällig wird. „Etwas wird ein Anderes, aber das Andere ist selbst ein Etwas, also wird es gleichfalls ein Anderes, und so fort ins Unendliche.“ (Hegel, *Enzyklopädie*, hg. von Nicolin und Pöggeler, 112) Wenn Lévinas in seiner Reinterpretation dieses § 93 der *Enzyklopädie* „gleichfalls“ mit „*pareillement*“ übersetzt und damit deutlich dessen adverbialen Charakter herausstellt (AQ 119 Anm. 34) „es *wird* auf *gleiche Weise* ein Anderes, – und so fort ins



Unendliche“, so liegt darin ein entscheidender Hinweis darauf, wie ganz anders das wahre Unendliche in meinem Bürgen für den Anderen „se passe“ – sich geschehen macht, passiert – oder auch: vorübergeht, um hier ein weiteres Schlüsselwort der Lévinasschen Deskription der Inszenierung des Menschlichen zu gebrauchen. *Der Andere* wird nicht jeweils in gleicher Weise (*pareillement*) für mich im Bürgen für ihn jeweils wieder ein *anderes*. Sondern was mich in ihm angeht und in eine diachrone unendliche Geschichte verwickelt, offenbart sich je neu unendlich anders. Das wahre Unendliche entfernt sich in jeder Nähe zu dem Anderen uneinholbar – unvergegenwärtigbar.

Das Absolute absolviert sich, in dem es vorübergeht – oder besser: je schon vorübergegangen ist (vgl. dazu den Aufsatz „Le trace de l'autre“ in: DEHH 187-202). Es löst sich aus jeder noematischen Einholbarkeit, die in dem Adverb „gleicherweise“ liegt.

Dennoch kann Lévinas sagen: „Que l'Infini se passe...“ (AQ 188). Das wahre Unendliche geht vorüber, nämlich in jedem Dire, in jedem redlichen Sprechen, durch welches ich dem Anderen, für den ich Bürge bin, antworte.

Das Problem scheint mir nun darin zu liegen, wie solche Sätze dann überhaupt gesagt werden können wie „Que l'Infini se passe dans le Dire...“. Stellen sie nicht bereits wieder eine Thematisierung, die Einbringung in ein gehabtes Umgreifendes dar?

Die Antwort auf diese Frage im Sinne von Lévinas kann nur sein, daß in der angegebenen Weise von dem Unendlichen redlich nur gesprochen werden kann, insofern solche Sätze selbst bereits religiöse Akte sind. Oder anders gesagt: insofern solches Sprechen ein geschehendes *Bezeugen* des in der geschehenden Bürgschaft für den Anderen sich vollziehenden „Verhältnisses“ zu dem wahren Unendlichen ist. („Verhältnisses“, denn dieses darf nicht als *Correlatio*, sondern kann nur als *irrectitude* begriffen werden. DEHH 198; SpA 228.)

Allein aus dem Geschehen der liebenden Bürgschaft für den Anderen, diesem Geschehen selbst, das Lévinas denn ja auch Liturgie (im Sinne der Liturgie in der griechischen Polis) und Diakonie nennt (SpA 218 u. 222 f.), gewinnt die phänomenologische Deskription im Nachhinein das Recht, davon zu sprechen, daß „quelqu' un a déjà passé“ wie JHWH in Ex 33 (vgl. DEHH 202).

Denn würde „l'Infini se passe“ im selben Augenblick gesagt werden können, in welchem das im Sinne der griechischen Polis umsonst geschehende liturgische Werk der Zuwendung zu dem Anderen geschieht, wäre alles schon in eine in der Sprache sich manifestierende vermochte Gegenwart eingeholt. Und der Andere wäre nicht mehr der Andere. Und l'Infini nicht mehr das wahre Unendliche. Und damit die Güte auch nicht mehr Güte, sondern das technisch zu Machende.

Die Phänomenologie als Deskription der schon geschehenen und stets neu geschehenden Intrige des Menschlichen gewinnt den Zugang zu Religion also nur insofern der Beschreibende sich selbst aus dem Geschehen, in welchem es allerdings „um ihn selbst und um alles geht“ – um hier Pascal zu zitieren –, nicht draußen hält als den vermeintlich neutralen, zeitlosen Beobachter. Die Epochè besteht hier gerade im Einklammern dieses Standpunktes und diese Epochè allererst erlaubt es, die unendliche Verpflichtung des Menschlichen im Ernste

wahrzunehmen und ihr dann auch nachzukommen und darin dem Unendlichen die Ehre zu geben.

Die Phänomenologie von Religion im Sinne von Lévinas erweist sich nicht als die Liebe zu einer wenn auch nur in einer unendlichen Annäherung und via negationis zu präsentierenden Weisheit, sondern sie bedeutet „sagesse de l'amour aux service de l'amour“ (AQ 207; vgl. TU 12).

Ist eine solche nachsinnende, die eigene Sterblichkeit und Geschichtlichkeit ernst nehmende, bezeugende Beschreibung des sich geschehen machenden unendlichen Sinnes der Bürgerschaft für den Anderen, ist eine solche Weisheit der Liebe im Dienste der Liebe noch Philosophie zu nennen? Man könnte sich aus der Affäre ziehen, indem man sagte, dies hänge davon ab, was man unter Philosophie verstehe.

Wenn Weisheit aber etwas mit Wissen zu tun hat und Wissen letztlich als das meine Verantwortung für das Menschliche gründende Wissen verstanden wird, dann wird man diese Frage wohl bejahen dürfen.