

Thomas Eggensperger OP

Über die Sprache zu Gott?

Zu den Grundzügen der Philosophie Emmanuel Levinas'

Der große Philosoph Emmanuel Levinas¹ wurde im Jahr 1905 im damals russischen Litauen geboren. In diesen Jahren wurde er – der Sohn gläubiger jüdischer Eltern – nach eigener Aussage durch das Alte Testament inspiriert, welches ihn in seinem Schaffen nie mehr losgelassen hat. Außerdem beschäftigte er sich mit russischer Literatur (Dostojewski, Tolstoi und andere) sowie mit dem Theater Shakespeares. 1923 begann er seine philosophischen Studien zunächst in Straßburg, anschließend in Freiburg i. Br. Dort fand seine erste Begegnung mit Edmund Husserl und der Phänomenologie statt sowie mit Heideggers „Sein und Zeit“, welches kurz zuvor erschienen war. Nach seinem Umzug nach Frankreich legte er 1930 seine Dissertation über Husserl vor und wurde 1934 französischer Staatsbürger. In den folgenden Jahren arbeitete er als Attaché im „Département scolaire de l'Alliance Israélite Universelle“ in Paris, bis er 1939 in die Armee einberufen wurde. Als er in deutsche Kriegsgefangenschaft geriet, brachte man ihn bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs in verschiedenen Sonderlagern für jüdische Gefangene unter. Seine Familie in Litauen wurde durch den NS-Terror ausgelöscht. (Bis zum heutigen Tag weigert sich Levinas, deutschen Boden zu betreten.) Nach dem Krieg wurde er Leiter der „Ecole Normale Israélite Orientale“, die Lehrer für das Mittelmeergebiet ausbildete. Zusätzlich gab er Vorlesungen am „Institut Philosophique“. In dieser Zeit erschienen die ersten grundlegenden Werke „Le temps et l'Autre“ und „De l'existence à l'existant“ (beide 1947). 1962 wird er Professor an der Universität von Paris-Nanterre, 1973 folgte ein Ruf an die Sorbonne.

Prämisse: Diskretes Umgehen

Emmanuel Levinas – ein Philosoph mit biblischem Hintergrund: Wie bringt er beides in Einklang? Auf diese Frage antwortete er in einem Interview folgendermaßen: „Mußten sie in Übereinstimmung gebracht werden? Das religiöse Gefühl, wie ich es empfangen habe, bestand viel mehr im Respekt vor den Büchern – wobei die Bibel und ihre traditionellen Kommentare auf das Denken von Rabbinern in der Antike zurückgehen –, als in bestimmten Glaubensinhalten. Ich

will damit nicht sagen, es wäre ein abgeschwächtes religiöses Gefühl gewesen.“² In der Beurteilung seiner Religiosität deutet Levinas bereits einen Grundzug seiner philosophischen Reflexion an: Es ist der Respekt vor dem anderen, das diskrete Umgehen mit dem anderen³. Jegliche Vereinnahmungstendenzen werden von ihm abgelehnt.

Levinas wird zum Kritiker einer ichbezogenen philosophischen Denkweise. Er lehnt das Schema ab, in dem der andere vom Subjekt, vom „Ich“ her definiert wird. Damit setzt er sich ab von seinem geschätzten Lehrer Edmund Husserl. Für Husserl bricht das Bewußtsein, das „Ich“ zum Objekt hin auf. Nicht nur Descartes' „cogito“ (ich! denke), sondern „alle Philosophie ist Egologie, um einen Neologismus Husserls zu benutzen“⁴. Er schlägt eine Gegenbewegung vor: Eine Beziehung von Zweien kann nicht vom Subjekt, sondern muß vom anderen her befragt werden. Das gebietet die Hochachtung vor dem anderen. So groß ist sein Respekt vor dem anderen, daß Levinas sich gegen eine definierende und klassifizierende Beschreibung des anderen wehrt: Wenn der andere mir entgegenkommt, und sich nicht umgekehrt das „Ich“ auf den anderen hinorientiert, dann ist das „Epiphanie“ – Erscheinung – des anderen. Es ist das nicht beschreibbare und erklärbare „Antlitz“ (visage). „Angesichts der Forderung des anderen wird das Bewußtsein aus dieser Ruhe herausgetrieben... Alle Selbstgefälligkeit würde die Direktheit der ethischen Bewegung vernichten.“ Und weiter schreibt er: „Die Epiphanie des absolut Anderen ist Antlitz, in dem der Andere mich anruft und mir durch seine Nacktheit, durch seine Not, eine Anordnung zu verstehen gibt“ (SpA 223 f.).

Hier zeigt sich die soziale Dimension des Ansatzes: Gemeinschaft entsteht und besteht in der diskreten Beziehung zwischen dem anderen und mir. Für Levinas besteht in dieser ungleichen Gegenseitigkeit nicht nur ein Bündnis der Solidarität, sondern viel drastischer ein Verhältnis der Verantwortung: „Hier ist die Solidarität Verantwortung, als ob das ganze Gebäude der Schöpfung auf meinen Schultern ruhte. Die Einzigkeit des Ich liegt in der Tatsache, daß niemand an meiner Stelle antworten kann“ (SpA 224). Das ist die Ethik des Levinas.

In gewisser Weise rezipiert wurde übrigens diese „Verantwortungs“-Ethik von dem jetzigen tschechoslowakischen Staatspräsidenten und Schriftsteller Václav Havel. Havel setzte sich in seinen Briefen aus der Haft an seine Frau seit dem April 1982 mit Levinas auseinander. Er umschreibt Levinas' Verantwortung mit „Mitleid“, als „Sehnen“ und auch als die „Peinlichkeit, auf sich zu nehmen“. In der Regel beschränkt er sich aber in der Levinas-Rezeption auf den Verantwortungsbegriff. Von „Mitleid“ hat Levinas in diesem Zusammenhang nicht gesprochen. Es ist auch nicht sicher, ob damit Levinas in seiner ihm eigenen Radikalität getroffen wurde und in der Havel-Interpretation letztlich doch wieder die Gefahr einer traditionellen subjektivierten Begrifflichkeit besteht⁵.

Auseinandersetzung mit der Dichtung

Emmanuel Levinas hat sich keineswegs nur in seiner Jugend mit Literatur beschäftigt. Vielmehr hat er sich immer wieder von der Kunst der Sprache beeinflussen lassen⁶. Allerdings zeigt sich in seinem Oeuvre gleichzeitig auch ein Wandel seines Kunstverständnisses. Dies wird vor allen Dingen deutlich in seinem Angriff auf die Ästhetik in seinem Ende der vierziger Jahre erschienenen Aufsatz „La réalité et son ombre“⁷, wo Kunst (vielleicht auch im Blick auf das jüdische Bilderverbot?) nur eine Erstarrung, ja sogar ein Rückschritt der Darstellung von Wirklichkeit bedeutet. Selbst noch in dem 1961 erschienenen Buch „Totalité et infini“ konnte sich Levinas seines kritischen Urteils gegenüber der Kunst nicht enthalten. Er schreibt über die „bewegungslosen Götter“: „Diese sind auf ewig am Rande des Intervalls gelassen, an der Schwelle einer Zukunft, die nie eintritt, Statuen, die sich mit leeren Augen anblicken, Idole, die ... sich darstellen und nicht sehen.“⁸

Dazu soll exkursiv festgestellt sein, daß Levinas den entsprechenden Gedanken der von ihm nie rezipierten jüdischen Sozialwissenschaftlerin Hannah Arendt in diesem Fall gar nicht fernsteht. Für Arendt sind die Kunstwerke „die beständigsten und darum die weltlichsten aller Dinge“. Sie sind das Ergebnis menschlichen Denkens, aber dies macht zugleich auch schon die Tragik der Kunst aus. Denn das Kunstwerk drückt immer nur das Gedachte zu einem ganz bestimmten Zeitpunkt (nämlich dem des Herstellens) aus. „Ihre Leblosigkeit zeigt den Abstand an, der zwischen der Quelle des Denkens und Sinnens im Herzen oder Hirn des Menschen besteht, und der Welt, in die das Gedachte und Ersonnene schließlich entlassen wird.“ Innerhalb der Ästhetik nimmt das Gedicht bei Arendt allerdings eine Sonderstellung ein, da das Material die Sprache ist und deshalb dem Denken noch vergleichsweise nahebleibt⁹.

Zurück zu Levinas: Offensichtlich relativiert er in späteren Jahren sein Urteil¹⁰. Nicht anders kann es ihm möglich sein, über die Sprache der Dichtung zu reflektieren und Autoren wie Blanchot, Leiris und Proust unbefangener zu interpretieren¹¹.

Ganz besonders zeigt sich Emmanuel Levinas immer wieder beeindruckt von der Dichtung Paul Celans, der in einem Brief einmal betonte: „Ich sehe keinen prinzipiellen Unterschied zwischen Händedruck und Gedicht.“ Dieser Satz hat auf Levinas offensichtlich einen nachhaltigen Eindruck hinterlassen: „Hier wird also tatsächlich das Gedicht, die vollendete Sprache, auf das Niveau einer Interjektion herabgeholt, eines Ausdrucks, ebensowenig artikuliert wie ein Augenzwinkern, ein Zeichen für den Nächsten!“ (EN 56). Das Gedicht geht also auf das wie immer geartete andere zu, ohne zu wissen, auf was es stoßen wird: „Es hofft, es (das andere) befreit und verfügbar anzutreffen“ (EN 57). Sprache als – gesprochenes oder sprechendes – Beziehungsgeflecht?

Sprache und Nähe¹²

Zusammengesetzte linguistische Zeichen führen zu einer Einheit, zu einem Thema (SpN 261). Durch die Erzählung erhält das Thema seine eigentliche Identität. „Die Zusammenschau geschieht als Auftauchen des Themas und als Rückbezug aller unthematischen, untheoretischen und sogar ‚noch unsagbaren‘ Erscheinung auf das Thema“ (SpN 261). Die durch Erfahrung gewonnene Erzählung bewirkt etwas für das Denken. Aber Levinas präzisiert: Es wird nicht ein konkreter Gegenstand oder eine bestimmte Sache zur Kenntnis genommen, sondern Gegenstand und Sache werden quasi als Gegenstand und Sache verstanden und gemeint. „Das Verstehen des Etwas als Etwas versteht nicht den Gegenstand, sondern seinen Sinn“ (SpN 263).

Das Verstehen des Sinnes ist die Voraussetzung und Grundlage des Bewusstseins. Damit ist für Levinas das Verstehen-als der Erfahrung übergeordnet. Denn Erfahrung ist bereits eine Variante des Verstehens, eine, wie Levinas bewußt abmindernd sagt, „Abschattung“ (SpN 266). Die Erfahrung steht, wie gesagt, in einem Zusammenhang mit dem Denken. Denn das Denken bildet in der Vielheit die Identität. Dazu bedarf es der Erfahrung, weil Erfahrung thematisch ist. Genauer: Die Erfahrung ist die Umschreibung für das Verstanden-als oder dem Gemeint-als (vgl. SpN 268). Damit hat es eine Bedeutung – was wir erfahren haben, davon haben wir eine Vorstellung. Nun geht Levinas einen Schritt weiter. Die Bedeutung wird beschrieben und erklärt vom Urteil: „Das Urteil bildet die Mitte des Denkens, sofern es die eigentliche Struktur des Aussagens, des Vor-Tragens ist“ (SpN 268).

Das Urteil verdeutlicht den Sinn der Sprache. Damit stellt Levinas die Sprache über das Urteil. Nicht die Sprache „bespricht“ das Urteil, sondern das Urteil erklärt die Sprache. „Die Sprache bedeutet nicht, weil sie von ich weiß nicht welchem Spiel sinnloser Zeichen herrührte; sie bedeutet, weil sie die kerygmatische Verkündigung ist, die dieses als jenes identifiziert“ (SpN 268).

Die Sprache der Rede identifiziert und thematisiert also alles Wirkliche. An dieser Stelle bricht wieder die Levinas so eigene Ethik vom anderen hervor. Denn in der Sprache entsteht eine Beziehung zwischen den Gesprächspartnern, aber nicht intentional, daß das Ich in der Rede den anderen erkennt. Dies wäre ein egozentrierter Subjektivismus, den Levinas ablehnt. Die Beziehung ist vielmehr die einer Nähe – eine Beziehung, die nicht explizit in der Rede thematisiert oder gar beschrieben ist, die auch für Außenstehende nicht sichtbar ist: „Die Nähe ist durch sich selbst Bedeutung. Das Subjekt ist in die Erschlossenheit der Intentionalität und der Sicht hineingegangen. Die Orientierung des Subjekts auf das Objekt hat sich in Nähe verwandelt, das Intentionale ist Ethik geworden“ (SpN 274). Diese Berührung zueinander ist, so Levinas, „Zärtlichkeit“. Sie, die Annäherung, ist aber gleichzeitig auch „Verantwortung“ (SpN 275).

Das Berühren ist nicht nur Erfahrung von Nähe. Für Levinas ist sie die Nähe selbst – „reine Annäherung und Nähe“ (SpN 278). Die Liebkosung ist Nähe ohne Folgeabsicht, ohne Intention. Für diese Nähe bedarf es des Sinnlichen; denn Sachen, Ideen oder Worte kann man nicht berühren (im Sinn Levinas'). Die Nähe des anderen und zum anderen setzt das Sinnliche voraus: „Es bedarf des Sinnlichen. Diese Relation der Nähe definiert das Sinnliche. Es ist Zärtlichkeit: Vom Antlitz zur Nacktheit der Haut, eines im Kontext des Anderen, in diesem Kontext seinen vollen Sinn entfaltend, vom Reinen bis hin zum Wirren“ (SpN 279).

Die Beziehung der Nähe ist reine Kommunikation, ist ursprüngliche Sprache – Sprache ohne Worte. Levinas legt Wert darauf, daß die Nähe nicht intentional ist; sie hat keine Absichten, sie möchte nichts bewirken: „Nichts wird gesagt außer diesem Kontakt selbst, diesem Bund, dieser Komplizenschaft“ (SpN 285). Jene Sprache (*langage*), das Sagen, geht der mitteilenden, der urteilenden Sprache (*langue*) voraus.

Damit wird verständlich, warum Emmanuel Levinas auf Paul Celan rekurriert. Celan hat in der Büchner-Preis-Rede „Der Meridian“ (1960) über Poesie geäußert: „Aber auch die Dichtung eilt uns ja manchmal voraus. La poésie, elle aussi, brûle nos étapes.“¹³ Wenn der Dichtung, so Celan, manchmal von seiten der Leser und Hörer sehr pauschal „Dunkelheit“ vorgeworfen wird, dann ist der Vorwurf als Vorwurf unberechtigt, als Tatsache aber auf den Punkt getroffen. Es ist „die der Dichtung um einer Begegnung willen aus einer – vielleicht selbstentworfenen – Ferne oder Fremde zugeordnete Dunkelheit“ (M 141). Auch bei Celan spricht das Gedicht, aber es spricht nicht über etwas, sondern spricht in „seiner wesenhaft eigenen Sache“. Es bleibt Celans Hoffnung (wie oft benutzt er in diesem Vortrag das Wort „vielleicht“), daß das Gedicht genauso auch „in eines Anderen Sache“ spricht (M 142). Das Gedicht ist auf den anderen angewiesen, es strebt dem anderen zu. Der andere ist der das Gedicht mitgeteilt bekommende Mensch: „Aber das Gedicht spricht ja!“ (M 142) und „es wird Gespräch – oft ist es verzweifelteres Gespräch“ (M 144).

Die Poesie, das einzelne Gedicht steht sowohl bei Celan als auch bei Levinas noch vor der Sprache (*langue*). Es ist das Sagen (*langage*). Levinas schließt seinen Artikel „Sprache und Nähe“ mit dem Kapitel „Es ist nur ein Wort“ (SpN 291). Er reflektiert über das Sagen, über die Sprache als *langage*: „Es bezeichnet noch keine Seienden, hält keine Themen fest und will nichts identifizieren“ (SpN 293). Das heißt, Sagen (*dire*) und Gesagtes (*dit*) unterscheiden sich. Das Sagen sagt sich selbst. Und er schließt: „Gewiß ist das erste Sagen nur ein Wort. Aber es ist Gott“ (SpN 294).

ANMERKUNGEN

- ¹ Die Schreibweise „Levinas“ und „Lévinas“ variiert in der Literatur. L. Wenzler – Hrsg. u. Übers. v. Levinas' „Humanismus des anderen Menschen“ – weist darauf hin, daß sich Levinas selbst ohne dem „accent aigu“ schreibt (Freiburg 1989, XXIX). Auch die neueste deutschsprachige Sekundärliteratur hat sich diese Schreibweise in der Regel zu eigen gemacht. Dem schließe ich mich an, wenn nicht anderslautende Buchtitel oder Zitate angegeben werden.
- ² E. Lévinas, Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo (Graz 1986) 14f.
- ³ Zum folgenden vgl. Th. Eggenberger, Der Tod und der Andere. Reflexion der Gedanken von Emmanuel Lévinas, in: WuA 29 (1988) 178–182.
- ⁴ E. Lévinas, Die Philosophie und die Idee des Unendlichen, in: ders., Die Spur des Anderen (= SpA) (Freiburg 1987) 189.
- ⁵ V. Havel. Briefe an Olga. Betrachtungen aus dem Gefängnis (Reinbek 1990) 262.
- ⁶ Vgl. dazu Th. Wiemer, Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Levinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs (Freiburg 1988).
- ⁷ In: Les Temps modernes 38 (1948) 771–789.
- ⁸ E. Lévinas, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität (Freiburg 1987) 321.
- ⁹ H. Arendt, Vita activa oder vom tätigen Leben (München 1981) 155, 157f.
- ¹⁰ W. Lesch, Die Schriftspur des Anderen. Emmanuel Lévinas als Leser von Paul Celan, in: FZPhTh 35 (1988) 449–468.
- ¹¹ Sur Maurice Blanchot (Montpellier 1975); Noms propres (Montpellier 1976), dt.: Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur (= EN) (München 1988).
- ¹² So der Titel des Aufsatzes (= SpN), in: Die Spur des Anderen, 261–294.
- ¹³ P. Celan, Der Meridian (= M), in: ders., Ausgew. Gedichte. Zwei Reden (Frankfurt 1968) 131–148, 139f.