

nehmen lassen« (121). Vf. weist auch immer wieder mit Recht darauf hin, daß auch die »Leugnung des Geistes ... Geist« voraussetzt (z. B. 110 u. öfter).

Ab dem 13. Kapitel (»Die Zenon-Sackgasse...«) tritt die Auseinandersetzung mit den Auswirkungen der Irrtümer »der modernen Naturwissenschaft« auf die Theologie stärker hervor. Zunächst zeigt Vf. den Fehler der »Zenon-Sackgasse« auf, der darin besteht, »daß man an der Wirklichkeit vorbeisieht und sich an deren Stelle immer kleinere und kleinere Schritte denkt«. Er stellt dann fest: »In dieser Zenon-Sackgasse befinden sich alle jene Naturwissenschaftler, die *nur* physikalisch-chemisch denken«. Um aus dieser Sackgasse herauszukommen, ist »auch ein Denken *über* Chemie und Physik, also ein philosophisch-naturwissenschaftliches Denken, erforderlich« (156). Für Chemiker, Physiker und Molekularbiologen sieht Vf. es zwar als bedauerlich, aber begreiflich an, daß sie »sich in der Zenon-Sackgasse befinden, ...; sie haben sich sozusagen jahrhundertlang hineingearbeitet«. Mit Recht findet er es aber weniger »begreiflich, aber um so bedauerlicher ..., wenn sich Theologen seit ein paar Jahrzehnten ebenfalls in diese Sackgasse begeben, weil sie mehr an die moderne Naturwissenschaft als an die Heilige Schrift – an Gott – glauben« (165f.). Er führt ein Beispiel der Auswirkungen dieser Tatsache an, das die katastrophalen Folgen der Übernahme eines materialistisch-naturwissenschaftlichen Denkens in die Theologie schlagartig verdeutlicht. Am Ende eines »Glaubenskurses« steht die Frage: »Wäre es heute nicht vorrangig, eine neue Theologie des säkularisierten Menschen zu entwerfen, die von seinem Erfahrungshintergrund ausgeht und ihn interpretiert?« (166). Unter den zahlreichen weiteren Beispielen ist besonders das Hamburger Pastors Paul Schulz hervorzuheben, bei dem »es keine Jenseitigkeit, sondern nur Diesseitigkeit« gibt. »Gott ist gleichsam ein Produkt des menschlichen Denkens« (185).

Diese Ergebnisse seiner Untersuchung sind der Hintergrund, auf dem er feststellen muß: »Von den Neu-Urchristen werden nicht geringere Opfer abverlangt werden als von den Christen der ersten drei Jahrhunderte. Die Materialisten in Ost und West, die zum Technofaschismus herangewachsenen Technokratien, werden sie mit dem Instrumentarium der Maschinendiktatur verfolgen, und zwar in der apokalyptischen Polarisierung der Menschheit im Zeitraum der kommenden Jahrtausendwende« (26). Etwas davon wird schon längst in den Medien sichtbar, wenn der Papst oder ein Bischof sagt, den Menschen von

heute die christliche Botschaft unverkürzt vorzulegen. So sehr sich diejenigen darüber freuen, die dieser Botschaft gemäß leben möchten, so sehr brandet die Wut derer auf, die wollen, daß die Kirche ihre Lehre dem »Erfahrungshintergrund« des »säkularisierten Menschen« anpaßt, der im materialistischen Wohlleben keine störenden Normen duldet.

Im Nachwort Anatolij Korjagins findet sich der Satz: »Als gesellschaftliche und wirtschaftliche Theorie ist der Marxismus seinem Wesen nach utopisch und gegen den Menschen gerichtet« (235). Das gleiche kann man vom Materialismus des Westens sagen, der zunächst viel »angenehmer« erscheint. Aber dieser Materialismus hat bereits weit mehr Menschen das Leben gekostet als die Morde Lenins und Stalins und Hitlers zusammen. Hier zeigt sich die wahre Unmenschlichkeit eines jeden Materialismus.

Die Voraussetzungen für eine Erneuerung im Westen sieht der Vf. im Leben des genuine Christentums. Es »bedarf des Wachstums geistiger und seelischer Kräfte. Und der Boden für diese Saat besteht aus dem Verzicht auf die maßlosen materiellen Ansprüche unserer Verschwendungsgesellschaft« (230). Er stellt fest: »Wir leben in einer schweren Zeit«. Aber: »Schwere Zeiten sind Zeiten der Hoffnung«. Und Vf. fügt hinzu: »Unsere Zeit ist eine der hoffnungsvollsten der Weltgeschichte. Das Licht Christi strahlt hinter dem Horizont der gegenwärtigen Geschehnisse hervor, seine Liebe kommt auf uns zu. Bereits erhellt die Morgenröte kommender Zeiten die Finsternis des Materialismus« (222).

So scharf die kritischen Analysen sind, so befreiend ist die Offenheit der Diagnose. Die treffsicheren Einsichten des Vf. machen die Lektüre für jeden zu einer Quelle unablässiger Freude, der irgendwie in der heutigen Auseinandersetzung mit dem wissenschaftlichen Materialismus aller Arten, vor allem in der Kirche, steht. Und »die Morgenröte kommender Zeiten« leuchtet heute bereits um vieles heller als noch 1987. Das Buch ist alles in allem ein ganz wesentlicher Beitrag sowohl zur wissenschaftlichen Neubewertung als auch zur christlichen Erneuerung des Westens. Im Osten ist sie uns als Frucht der Leiden bereits vorausgegangen. *Wolfgang Waldstein, Salzburg*

*Lévinas, Emmanuel, Humanismus des anderen Menschen (Übers. u. eingel. v. Ludwig Wenzler), F.-Meiner-Verlag, Hamburg 1989, 150 S.*

»Es ist 'der Ewige, der hinter Noah die Tür der Arche verschloß'«, sagt uns mit bewundernswerter Präzision ein Text der *Genesis*.« (99) – Die Erzählung vom Bau der Arche Noah, von Sintflut

und Regenbogen hat der eine oder andere noch im Ohr. Aber wem von uns fiel das skurrile Detail auf, und wem fiel ein, darum die Präzision der Schrift zu rühmen? Und was sucht der Vers im philosophischen Text? Die biblische Bemerkung und ihre Lévinassche Lesart, die »Idee einer Subjektivität, die unfähig ist, sich in sich selbst einzuschließen – bis hin zur Stellvertretung – verantwortlich für alle anderen« (102f), führen ins Innere des »Humanismus des anderen Menschen«, dessen 1964, 1968 und 1970 veröffentlichte Etappen der Autor 1972 zu dem nun auch in deutscher Übersetzung bei Meiner vorliegenden *petit volume* zusammenstellte – eine bedeutende Wegstrecke Lévinasschen Denkens und ein wertvoller Schlüssel zum Hauptwerk von 1974, »Autrement qu'être ou au-delà de l'essence«, dessen Übersetzung der Alber-Verlag ankündigt.

In der Bundesrepublik erst seit wenigen Jahren übersetzt und gelesen, schreibt sich das Werk des jüdischen französischen Philosophen seit mehr als einem halben Jahrhundert in die philosophische Landschaft Frankreichs ein. Emmanuel Lévinas wurde 1906 im litauischen Kaunas geboren; die hebräische Bibel und die Werke der großen russischen Autoren prägten ihn. Der Heranwachsende wurde von den Ereignissen der Oktoberrevolution nachhaltig beeindruckt; lange Zeit blieb ihm die Vorstellung einer messianischen Ära, die sich einen Spalt weit aufgetan und wieder verschlossen hätte. In den 20er Jahren studierte E. Lévinas Philosophie in Straßburg und in Freiburg, wo er mit der phänomenologischen Bewegung in Berührung kam. Der Schüler Husserls und früh distanzierte Bewunderer Heideggers machte schon vor dem Krieg den französischen Intellektuellen (so auch Sartre) die Phänomenologie bekannt. Seine Kritik eines »totalitären« Vernunftbegriffs verbindet Emmanuel Lévinas mit Denkern wie F. Lyotard und J. Derrida; Etiketten wie »postmodern« oder »dekonstruktivistisch« gegenüber zeigt sich diese Philosophie allerdings sperrig. Sie bezieht sich einerseits auf den Geist der Husserlschen Phänomenologie. Es sind vor allem Husserls Suche nach den »vergessenen Horizonten« der Begriffe und seine Lehre von der »Mehrmeinung«, dem »Über-sich-hinaus-Meinen« der Intention, die Lévinas übernimmt und radikalisiert. Aber von entscheidender Bedeutung für die Wendung, die Lévinas dem Husserlschen Denken gibt, und für die Philosophie E. Lévinas' im ganzen, dürfte ein »hebräisches« Denken sein, dessen totalitätskritische Tendenz auch die Schriften Franz Rosenzweigs bestimmt.

Denn das Werk des hierzulande vor allem als Ethiker und religiöser Denker rezipierten Pariser

Philosophen ist ein beharrlicher Versuch, das gute Gewissen unseres »griechischen« Denkens zu erschüttern. Dieses Denken habe sich als »Wissen« ausgeprägt; es ziele auf den Begriff, schließlich auf Besitz und Beherrschung des Wirklichen. Aber geht nicht alles mit rechten Dingen zu bei der intellektuellen Machtergreifung und der Gleichschaltung dessen, was anders ist, fragt Lévinas? Die Tendenz des scheinbar neutralen Wissens, die Besonderheit alles Begegnenden in Allgemeinbegriff und identifizierendem Urteil zu neutralisieren, wird von Lévinas angeprangert. Dennoch – die Rationalität, die wir von den griechischen Philosophen gelernt haben, ist kostbar. Keinesfalls ist sie im Gewaltstreich zu suspendieren. Ohne den Vergleich, der dem Unvergleichlichen Unrecht tut, wäre an Gerechtigkeit nicht zu denken, sagt E. Lévinas. Aber angesichts der totalitären Tendenz dieses Wissens reicht es auch nicht zu, hier und da dem Wildwuchs zu wehren. Lévinas versucht in seinem Werk vielmehr, die Rationalität der Griechen zu verwandeln, indem er sie unter einen anderen Stern stellt: Sein Werk »inszeniert« die latente Geburt des Wissens aus einem anderen Denken, dem »hebräischen« Denken der Bibel und des Talmud, dessen Schlüsselwort nicht »Identität« sei, sondern »Nähe«. Daß es die ungeschützte Nähe zu anderen Menschen ist, die den Menschen von einem immer blinden und mörderischen »conatus essendi« erlöst, von seiner Fixierung auf Identität und von seiner »Allergie« gegen das Andere und die Anderen: dies zu erweisen, läßt Lévinas' Philosophie nicht ab. Und sie tut dies in einer überwachen relecture der philosophischen Tradition und in engster Fühlung mit den Strömungen der zeitgenössischen Philosophie.

Lévinas lehnt für seine Philosophie den Begriff der Methode, im Sinne deduktiver oder induktiver Linearität und des Systemzwangs, ab. Doch der Anspruch dieses Denkens auf Kohärenz, Stimmigkeit, Bündigkeit lockert sich dadurch keinesfalls. Das »hebräische« Denken Lévinas' wählt die »Luzidität« des »griechischen« Diskurses – und fügt diesem Diskurs kontrolliert Verletzungen zu, wo er verdunkelndes »Identitätsdenken« ist, wo er dem Besonderen und Anderen Gewalt antut. Der 'griechisch-biblische' Buchtitel »Humanismus des anderen Menschen« könnte deshalb auch als Motto über dem Werk E. Lévinas' stehen.

Emmanuel Lévinas' »Humanismus des anderen Menschen« hat einen geschichtlichen Ort. Den im 20. Jahrhundert von Menschen Menschen gemachten Katastrophen ist kein humaner Sinn und kein Sinn für den Begriff 'Mensch' abzupressen.

Aber haben sie nicht, fragt der Autor in seinem »Humanismus des anderen Menschen«, eine Moral? Vermeldet diese nicht den Schiffbruch eben jener geschichtsmächtigen menschlichen Selbstauslegung, die kein Heil außerhalb seiner sichtet und ihm empfahl, sich zu panzern, sich fugenlos abzudichten gegen jegliches Einsickern und Eindringen, gegen jeden Einbruch von außen; die sein Bewußtsein, »*securum adversus deos*« (91) und alle weiteren blinden Passagiere, schließlich als transzendentes zu seinem wie seiner Welt eigenem Ursprung und Prinzip machte?

Es sind die Toten ohne Begräbnis der Kriege und Vernichtungslager, es sind unter den offenbaren Verkehrungen vernünftiger und humaner Projekte in Wissenschaft und Politik zumal jene einer revolutionären Entfremdung der Entfremdung, die die Identität nicht nur des gesetzgebenden transzendentalen Bewußtseins unwiderruflich zerreißen. Eine rasche Widerlegung antihumanistischer und relativistischer Stimmen bliebe formalistisch. Denn verschlissen und befleckt auf die linke Seite gezogen, läßt sich das Gewand der Metaphysik und des mit ihr verwobenen Humanismus auch mit den besten Argumenten nicht wieder umdrehen. Der »Tod Gottes und des Menschen« (85) ist für E. Lévinas nicht zu leugnen, doch zu fragen sei sehr wohl, welchen Gott und welchen Menschen man für tot erklärt. Eben dies unterlasse der zeitgenössische Antihumanismus. Dieser – in der Entzauberung und Funktionalisierung des Subjekts treffe sich der Hyperobjektivismus der Humanwissenschaften, zumal des Strukturalismus, mit dem Seinsdenken Heideggers – wisse gar nicht, wie recht er hat. Seine geniale Inspiration bestehe darin, den herrschenden Humanismus der Unmenschlichkeit überführt und Raum geschaffen zu haben für die Frage, »ob der Humanismus nicht einen Sinn bekommt, wenn man das Dementi, welches das Sein der Freiheit auferlegt, bis zu Ende denkt.« (69) Weit davon entfernt, das Dementi zu dementieren, legt Lévinas den Finger auf die Wunde: Ist der freie Wille etwa schon freigelassen aus dem blinden und mörderischen »*conatus*« der Substanz, in ihrem Sein zu verharren (81); steht die »als Spontaneität und Akt verstandene transzendente Subjektivität« (88) nicht objektiv unter Wiederholungszwang, und streckt die hochgerüstete Bewußtseinsaktivität nicht bereitwillig die Waffen vor der Autorität des Gegebenen?

Anders als der Antihumanismus, der noch der Unmenschlichkeit der alten Alternative »Selbstbehauptung oder Selbstverlust« verhaftet bleibe, wagt Lévinas' Denken den Schritt, der aus dem Zauberkreis dieser Immanenz hinausführen

könnte. Lévinas will das kränkende Dementi menschlicher Freiheit übertreiben, er will es über den Bereich hinaustreiben, in dem *frei* und *unfrei* komplementär sind – das Reich des Bewußtseins und des Seins –, um dem Menschen eine »anarchische« Geburtskonstellation zu finden. (»Humanismus und Anarchie« ist das zweite der drei Kapitel überschrieben: Lévinas versucht den Menschen so zu denken, daß das 'Prinzip des Prinzips' außer Kraft gesetzt wird.) Gesicht und Haut; Offenheit, Empfänglichkeit, Verwundbarkeit; besetzt und ausgesetzt: Lévinas zeichnet die Geburtsszene mit Begriffen, Worten, Wendungen nach, die sich zwar als unerhörte Überbietungen phänomenologischer Termini und Verfahren lesen lassen, selbst aber kein philosophisches Stadtrecht nachweisen können; sie wurden selten zu Rate gezogen, wenn man über die Würde des Menschen nachdachte. Der Schüler Husserls reduzierte das empirische Ich, aber das »reine Ich«, das Lévinas findet, steht im Akkusativ. Der Lévinassche Humanismus offenbart eine herrschaftskritische und (mit einem Wort Adornos) »materialistische Innervation« *sui generis*, wenn er die menschliche Subjektivität nicht mehr vom souveränen »Ich denke« und »Ich kann« her auslegt, sondern als »radikale Passivität«, als sinnliche »Verwundbarkeit« durch die Nähe des anderen Menschen entdeckt.

Aus seinem Gehäuse, dem so beengenden wie bedrohlichen Panzer seiner Identität, findet kein Mensch von alleine heraus, diagnostiziert Lévinas. Der Mensch ist auf Hilfestellung angewiesen. Und diese leistet gerade der Hilfsbedürftige. Denn nur der Anspruch des Fremden, des Vogelfreien bewahrt das Ich davor, in seiner Identität zu erstarren und zum Ding zu werden. Die Klage des anderen Menschen erst bringt das Ich zu sich – zum »unvernünftigen« *Sich* des Sich-Öffnens, des Sich-Aussetzens, des Sich-Anbietens; sie versetzt das Ich, wie Lévinas immer wieder sagt, in einen Akkusativ ohne Nominativ. Der Andere, der draußen ist (und der nicht nur per definitionem, sondern, wie Lévinas mit Platons Wort sagt, »*αὐτὸ ἑαυτό*«, »durch sich selbst« [40 u. ö.], bedeute), erinnert an Verdrängtes: »Das Ich ist, vom Scheitel bis zur Sohle, bis in das Mark seiner Knochen, Verwundbarkeit.« (94) Doch diese Verwundbarkeit, die von den Philosophen schamhaft verschwiegene menschliche »Eignung, 'geschlagen zu werden'« (94), ist Organ der Nähe. »Von der Sinnlichkeit her ist das Subjekt für den Anderen: Stellvertretung, Verantwortung, Sühne.« (95)

Das Ich ist nicht zu retten, konstatierte schon lakonisch Ernst Mach. Das Ich ist zu retten, weil

es eine doppelte Herkunft hat, behauptet Lévinas. Es ist nämlich nicht nur von hier; und seine Fremdheit endet nicht mit dem »Ende der Metaphysik«, wie Lévinas, gegen Heidegger gewandt, bemerkt. »Heißt philosophieren, in einem Palimpsest eine verborgene Schrift entziffern?« (98f) Das Denken Lévinas' jedenfalls sucht und liest Spuren: Der Mensch ist schon unvorstellbar lange auf dem Weg von Athen nach Jerusalem, vom Selben zum undenkbar und undankbaren Anderen, dem Fremdling der Bibel.

Der Übersetzer Ludwig Wenzler hat dem Band eine engagierte und kenntnisreiche Einführung mitgegeben. Zahlreiche Erläuterungen zu Sache und Sprache bieten eine zuverlässige Lesehilfe. Die Übersetzung ist sorgfältig und verdient zumal im Blick auf die anspruchsvolle Aufgabe Respekt. Einzelne Hinweise seien hier gestattet: Die »Super-Strukturen« (27, 32) der deutschen Übersetzung dürften sich als der Marxsche »Überbau« entpuppen; die »moralité«, als die Lévinas das Ich erkennt, wäre (bei aller Reserve gegen Hegel) wohl auch im Deutschen statt mit »Sittlichkeit« (43) treffender mit »Moralität« wiedergegeben; wird dem Lévinasschen (und Nietzsches) Gedanken nicht die Spitze abgebrochen, wenn nicht der Mensch, sondern das von ihm getragene Universum »erfüllt ist von allen Dingen« (83)? – Zuletzt noch eine Option für die Übersetzung des französischen »visage« mit »Gesicht«, trotz gutter Gründe für das üblich gewordene »Antlitz« (6 u. ö.): Sollte nicht alles vermieden werden, was den Humanismus des anderen Menschen zum »Epizyklus« (31), zur Stützkonstruktion eines rhetorisch gewordenen Menschheitspathos entschärfen könnte? (Auch wenn sich, in diesen 80er Jahren des »Polytheismuslobs« und dank »Neuer Unübersichtlichkeit« die Toleranzschwelle gegenüber einer solchen Rhetorik signifikant gehoben haben sollte und der stürmische Mai 68, der in der Authentizität »einiger privilegierter Augenblicke« (104) Lévinas teuer war, sehr lange vorbei ist.)

Ein als Anhang abgedrucktes Interview kann in der bereitwilligen Ausdrücklichkeit von Lévinas' gesprochener Sprache den Zugang zu seiner unter Hochspannung stehenden, elliptischen 'Schrift' erleichtern.

Nichts sei im Menschlichen ernst als »die Griechen und die Bibel« (140), heißt es dort. Die Griechen und die Bibel! Eine glückliche Verbindung? Eine *mésalliance*? Wie ist die revolutionäre Losung auf Lévinas' nicht unkomplizierten eigenen Fall – den Präzedenzfall? – anzuwenden? Dieser strenge platonische Philosoph des einen Menschlichen ist ein – französischer – »Dichter

der μίμησις« (23). Einer »Mimesis« jedoch, die sich herleitet von dem Schaudern, das im Faust »der Menschheit bester Teil« heißt, und vom Schaudern und Zittern des platonischen Phaidros. Aber folgt man Lévinas noch weiter, so wären dies bereits Übersetzungen aus einer älteren Sprache. Sie ahmten eine frühere Bewegung nach: jene Regung der Eingeweide, des Uterus, die dem hebräischen Wort für »Erbarmen« (95) noch abzulesen wäre.

Susanne Sandherr, Bonn

*Beck, Heinrich, Ek-in-sistenz: Positionen und Transformationen der Existenzphilosophie. In: Schriften zur Triadik und Ontodynamik, Band 2, Frankfurt – Bern – Paris – New York 1989, 183 S.*

Das vorliegende Buch zeigt beispielhaft, daß philosophisches Denken Denken in der Zeit ist. Nicht nur der Philosoph faltet sein Thema aus, auch die Zeit, in der er denkt – im Verbund der Denker vor ihm und mit ihm –, und das Thema selbst treibt seine Ausfaltung voran, soweit bis die Thematik aus-gedacht ist, falls dies je möglich sein wird, oder die »Vernunft« sich »Beulen« (Wittgenstein) holt oder in einen »blinden Golph« (Kant) steuert.

Beck zeigt, wie hartnäckig, leidenschaftlich und phantasie reich um die Ausfaltung einer philosophischen Thematik gerungen wird. Erscheint ein Thema im System eines Philosophen als erschöpfend durchdacht und ausgefaltet, so wirft es im Spiegel des Systems eines anderen Philosophen neue Fragen und Aspekte auf.

Im Falle des vorliegenden Buches ist es die Frage nach dem *Grund* innerhalb der Existenzphilosophie. Beck bemüht sich nicht nur, die geschichtliche Ausfaltung des Themas der Existenzphilosophie darzustellen, sondern zeigt auch, aus welchen geistesgeschichtlichen Wurzeln die Existenzphilosophie lebt. In ihrem inhaltlichen Anliegen stellt Beck schon eine Vorprägung bei Augustinus fest, während sie in Denkstil und Methode im Nominalismus einen Vorläufer hat. In dessen Gefolge verfestigt sich im Empirismus und Positivismus diese Auffassung, daß das Wesen von Dingen nicht erfassbar sei. Durch den Wegfall der *essentia* aus der philosophischen Reflexion bleibt nur noch die *existentia* von Seiendem übrig. Die Sprachlosigkeit der nominalistischen und positivistisch-empiristischen Philosophie in bezug auf das Wesen von Seiendem hat andererseits eine weitere Sprachlosigkeit zur Folge: Wenn nicht einmal das Wesen der Dinge erkannt werden kann, dann erst recht kein sie entwerfender Grund. Für die Existenzphilosophie wird ein sol-