

scharfe Unterscheidung zwischen Tagträumen, die er utopisch aufwertet, und Nachtträumen, die er als vergangenheitsverhaftet ablehnt. Hier wie anderwärts wird also unvermittelt verglichen, gleich- und entgegengesetzt unter dem Geleit eines „enteignend-aneignenden Verwertungsinteresse[s]“ (172), das nicht nur in Einzelfällen zu fragwürdigen Vergleichen führt, sondern insgesamt verfälscht. Und hier liegt der innere Grund für das Montage-Vorgehen als Methode des Systembaus.

Inhaltlich zeigt sich dies aber „eher als Ausdruck der Verzweigung denn als ‚Summum bonum‘ der Hoffnung“ (178), weil man derart nur zu einem abstrakt-leeren Möglichkeitsbegriff gelangt. Z. B. Bd. 9, 391: „Der Weltprozeß ist noch nirgends gewonnen, doch freilich auch: er ist noch nirgends vereitelt.“ (Wobei man die bisherigen Vereitelungen unterschlagen, jedenfalls massiv herunterspielen muß.) Diese leere Offenheit wird nun durch einen abstrakten, alles-oder-nichts-totalitären Utopie-Anspruch verstellt, „um den Preis illusionärer Hoffnungs- und Fehleinschätzung und allgemeiner Re-Ideologisierung“ (187). Als Grundschemata dieser Denk-Schematismen arbeitet S. den Raum heraus. Der erlaubt in der Tat das Neben- und Ineinander von Disparatem; er erlaubt „exemplarische“ Auswahl unter Übergehung des weniger Passenden; er erlaubt vor allem die Erledigung von Problemen durch Historisierung und Literarisierung, also durch Vergleich und Verschiebung, Vergrößerung bzw. Verkleinerung mittels Klassifikation, wodurch „nach einer Weile das systematische Problem den Anschein [erhält], bereits gelöst zu sein“ (100 – vgl. S. 101–103 zum grundlegenden Arbeitsbegriff in *Prinzip Hoffnung* mit dem Zielwort „reeller Realismus“ als dem Namen, „den das Problem bekommen hat und der ab jetzt als Lösung erscheint“). Mit anderen Worten: das Raumschema dient der „Konflikt- wie Gewissensvermeidung“ (217), mit dem Ergebnis vollendeter Immunität („schwindelhafte Hoffnungen“ gibt es nur bei den anderen – 234). – Und dieses Ergebnis war der Antrieb der sich steigernden Systematisierung: „die Vermeidung des Scheiterns um jeden Preis“ (238). – Adorno hat darum versucht, expressives Motiv und systematischen Inhalt bei Bloch zu trennen, um jenes und die Verbindung mit jenem aufrecht erhalten zu können. H. H. Holz löst das Problem durch Generalisierung: als Dilemma jedweder Konstruktion. Demgegenüber geht es S. darum, die konkrete Vorgehensweise und Verfallsstruktur bei Bloch herauszuarbeiten, um zu zeigen, daß nicht Denken und Leben als solche, gleichsam schicksalhaft, zur Logik solchen Verfalls bestimmt sind. Expression und System müssen also, statt als wahnhaftes Unmittelbarkeits-Verhältnis, in freier Vermittlung gestaltet werden. Freiheitsvermittlung aber sagt: sich dem Konflikt im freien Dialog aussetzen, unter den Kategorien Medialität, Zeitigung, Versinnlichung (Beispiel Musik, in der das Sinnliche gerade als solches, durch Potenzierung seines Sinnlich-seins, bedeutsam wird), Vergegenwärtigung, als Grundentwurf eines „expressiven Sprachspiels“ (275). – Das kann naturgemäß nur im Ansatz skizziert werden. Verf. weist auf H. Krings hin. Vor allem wäre sein Entwurf mit den Bemühungen H. Rombachs in Bezug zu setzen. In einem weiteren Schritt hätte man dann – miteinander – zu erörtern, wie weit grundsätzlich Kategorien und Logik künstlerischer *Produktion* und *Imagination* das Denken als solches charakterisieren (etwa gegenüber der Perspektive *Antwort*), ja wie weit sie schon die Kunst-Dimension als solche wirklich erfassen. Jedenfalls kommen so Verhältnisse zur Sprache, die „lange Zeit philosophisch vergessen und unbewußt geblieben sind“ (276 f.), und die Bloch immer wieder genuin ins Wort geholt hat; das will S. zu Recht bei aller Schärfe der Kritik nicht vergessen lassen – es sei darum auch zum Schluß dieses seinerseits nochmals, weil auf die Kernpunkte konzentrierten, verschärften Referats nicht unterschlagen.

J. SPLETT

LÉVINAS, EMMANUEL, *Die Spur des Anderen*. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Übersetzt, herausgegeben und eingeleitet von *Wolfgang Nikolaus Krawani*. Freiburg/München: Alber 1983. 355 S.

LEVINAS, EMMANUEL, *Die Zeit und der Andere*. Übersetzt und mit einem Nachwort versehen von *Ludwig Wenzler*. Hamburg: Meiner 1984. 103 S.

„Das Studium der Philosophie von E. Lévinas hat in Deutschland soeben erst begon-



nen“ (Krewani 5; siehe auch ThPh 59 [1984] 356–378 [J. Reiter]). Einen wichtigen Dienst dazu hat S. Strasser mit seiner Einführung von 1978 geleistet (Jenseits von Sein und Zeit: ThPh 55 [1980] 141–142). Nach einzelnen Aufsätzen und Beiträgen liegen nun erstmals zwei Bücher des ersten Jaspers-Preis-Trägers in deutscher Übersetzung vor.

Das umfangreichere ist eine Zusammenstellung von elf Beiträgen aus den 50er und 60er Jahren, nicht chronologisch, sondern (für neun) an ihrer Aufeinanderfolge in dem Sammelband *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1967 [1982]) orientiert (bei zweien fehlt ein Ersterscheinungs- bzw. Entstehungsdatum; an dritter Stelle ist ein Aufsatz von 1951 eingeschoben, an den Schluß ein Beitrag von 1968 gestellt). – Den Grundtenor der Sammlung kann man wohl, mit dem Titel eines Aufsatzes von C. R. Vasey, als Weg from intentionality to proximity charakterisieren. Hrg. hat seine instruktive Einleitung (9–51) unter den Titel „Endlichkeit und Verantwortung“ gestellt. Verantwortung besage Autonomie; sie werde durch die Entdeckung des Nicht-Selbstbesitzes des Ich in Frage gestellt. Die Phänomenologie löst die subjektive Substanz auf, Intentionalität besage (65) die Identifikation von Denken und Existieren – wobei Sein sich für L. so darstellt wie für Sartre: ekelhaft. Hat L. die Befreiung aus dieser Situation zuerst jenseits der Phänomenologie gesucht, so sieht er sie nun, aufgrund einer Wende vom Transzendenten zum Transzendentalen (142), sozusagen diesseits ihrer. – Bislang war alle Philosophie (nicht bloß die Phänomenologie) Egoologie (189), d. h. Suche nach der Heimkehr ins *Selbe* (nach dem Vorbild des Odysseus statt Abrahams – 215 f.). Darüber hinaus fragt L. nach einem Übergang zum *Anderen*: nicht aus Bedürfnis (besoin), also aus Ergänzungs-Suche aufgrund eines Mangels, sondern aus Begehren bzw. Verlangen (*désir*). Dies erwacht konkret vor dem Antlitz: aus dem Betroffensein vom Anderen als solchem in seiner Not, angesichts deren das Verlangen sich nicht sättigt, sondern vertieft, weil es Güte ist, welche danach begehrt, dem anderen gerecht zu werden (202). – In die Phänomenologie hinein fragt L. nun, insofern er dieses Sich-Stellen zwar als Intentionalität bedacht sieht, aber nicht als objektivierende (Erinnerung), sondern als transitive (Retention), und er diese nicht mehr Intentionalität nennen will, sondern Sinnlichkeit, Passivität. – Das Selbst kommt vom Anderen her zu sich: aus der Erfahrung der „Nähe“, aus welcher auch erst die Sprache entsteht (statt umgekehrt). Darum werde ich nicht vom Antlitz (als einem Zeichen) weiterverwiesen auf das Unendliche hin (so etwa der transzendente Gottesbeweis), sondern ich treffe in ihm auf die *Spur* des ver- (= vorbeige-)gangenen, also des abwesenden Unendlichen (233). „Zu ihm hingehen heißt nicht, dieser Spur, die kein Zeichen ist, folgen, sondern auf die Anderen zugehen, die sich in der Spur halten“, lauten die Schlußworte des zentralen Aufsatzes, der dem Buch den Titel gegeben hat. – Das Aushalten dieser Abwesenheit Gottes ist der Prüfstein für die Einführung ins religiöse Leben (237). Der Dornbusch nämlich verbrennt nicht (245); so kann man sich am nächsten Tag nicht auf ein Brandzeichen oder Asche berufen. (Und im brennenden Busch zeigt Gott sich nur den niedergeschlagenen Augen – 250). Die Antwort auf das Rätsel („die Vorladung des Rätsels“ nennt L. diese Erfahrung) ist darum „die Großmut des Opfers“ (257), die Unterwerfung – nicht unter ein Prinzip (297), sondern unter den hier und jetzt im Antlitz des Hilfesuchenden mich betreffenden Anruf.

Früher als diese Aufsätze ist das andere Buch entstanden: ein Stenogramm von vier Vorlesungen aus dem Winter 1946/47, 1979 mit einem Vorwort neu aufgelegt (1983). – Ausgangspunkt ist die Einsamkeit (die Unvertretbarkeit) des Existierens als solchen bzw. als solche (mit einer Polemik gegen deren damalige existenzialistische Schwärzung, die das romantische Lob ihres Stolzes und Adels vergessen machte). Über das anonyme Es-gibt (an der Schlaflosigkeit verdeutlicht) siegt das Ich-bin des Bewußtseins. Wobei dieses in seiner Freiheits-Macht über das Sein doch zugleich „schon nicht mehr frei“ (30), weil für sich verantwortlich ist. Es ist nicht bloß, sondern hat (sich) ... „Und genau dies ist materielle Existenz“ (31). Daraus folgt (wiederm gegen das Existenz-Denken) eine Rehabilitierung des täglichen Lebens in seinem Sich-Sorgen um das Heil. So zeigt sich ein erster Ansatz der Überwindung unserer Ich-Einsamkeit durch den Genuß, die Nahrungsaufnahme – nicht als Assimilation gedacht (was die Einsamkeit zementierte), sondern als Antwort: „Spazierengehen heißt Luft schöp-



fen, nicht um der Gesundheit willen, sondern um der Luft willen“ (36). – Essen verweist auf die dazu nötige Arbeit; Arbeit auf Mühsal und Schmerz, der Schmerz schließlich auf den Tod. Tod aber denkt L. in Absage an die philosophische Tradition nicht als etwas zu Bewältigendes, vielmehr als die Umkehrung von höchster Verantwortung in höchste Verantwortungslosigkeit, in Kindlichkeit, erscheinend im „kindliche[n] Schütteln des Schluchzens“ (45). Und dies nicht zuletzt darum, weil das Nichts unmöglich ist. Es würde die Möglichkeit bieten, den Tod zu übernehmen; doch eben „not to be“ – 46 – steht uns nicht frei. (Übrigens scheint es L. „manchmal, daß die ganze Philosophie nur eine Meditation zu Shakespeare ist“ – 45.) – Indem aber vom Tod kein „Entwurf“ möglich ist, er mir zustößt, zerbricht er meine Einsamkeit: in ihm begegnet wirklich *Andersheit*. – Wie aber kann mir Andersheit begegnen? Als Andersheit, d. h. nicht durch mein kategoriales Erkennen (und sei's negativ: als Nichts oder Ewigkeit) mir angeeignet, und doch mir, der ich also nicht einfach ausgelöscht sein darf? Die Antwort gibt für L. *der Andere*, „die Situation des Von-Angesicht-zu-Angesicht auf den anderen“ (51) als der eigentliche Vollzug von Zeit. Und zwar ist dieses Gegenüber nicht „symmetrisch“; der andere zeigt sich schwach, „Witwe und Waise“ (55). Ich bin beansprucht; und wenn Durkheim fragt, warum der andere eher als ich umsorgt sein soll, dann weist L. auf den Unterschied zwischen Gerechtigkeit und Liebe hin, insofern Liebe den anderen bevorzugt. Schon der Eros zeigt das, und L. macht deutlich: „Er ist weder ein Kampf noch ein Verschmelzen noch ein Erkennen“ (59). Die Liebkosung sucht nicht nach Zukünftigem (Lust als Inhalt), sondern nach (der Lust als) der Zukunft als solcher. In diesem Horizont erscheint ein Sieg über den Tod, der doch kein Können und Machen ist: die Fruchtbarkeit, Vaterschaft. Man hat sein Kind nicht, man ist es, doch nicht in eleatischer Identität, sondern in einem „Transzendieren, das selbst den kühnsten existentialistischen Analysen entgeht“ (62). – Damit ist der Zielgedanke auch der anderen Sammlung erreicht: *Zeit als Nähe des Abwesenden*.

So überschreibt *Wenzler* sein ausführliches Nachwort (67–92), eine Hinführung, die leichter und zugänglicher ist als die von *Krewani*, so wie die Vorlesungen selber einen leichteren Zugang zur Sichtweise dieses Denkers bieten. Der Alber-Band gibt eine Auswahl der Schriften von L. wie (alphabetisch) über ihn bis 1982, dazu ein Verzeichnis der von ihm in den Aufsätzen zitierten Titel, Sach- und Namenregister; die Meiner-Ausgabe verzeichnet Daten zu Leben und Werk und bietet ebenfalls eine Auswahlbibliographie, (auch in der Sekundärliteratur chronologisch) bis 1984. Es fällt auf (siehe bereits die Titelangaben), daß bei *Krewani* Lévinas mit accent aigu geschrieben wird, und zwar auch in der Bibliographie bei Titeln, deren Autoren das nicht tun – während *Wenzler* den Akzent nicht setzt, auch nicht in der Bibliographie bei Autoren, die es tun. Beide ohne Erklärung. – Die Vermittlung dieses gedanklich wie sprachlich keineswegs einfachen Lehrers verdient allen Dank. Die Übersetzung seiner Hauptwerke bei Alber ist angekündigt. Faszinierend, wie hier ein Denken des Dialogs und der Zeit die Ich-Du-Enge der „klassischen“ Dialogiker von vornherein sprengt und Philosophie überzeugend in der ethischen Erfahrung begründet. Erst gilt es, zuzuhören, aufzunehmen. Der Fortgang des Gesprächs wird dann zu klären haben, ob bzw. wie weit L. nicht bloß der Phänomenologie und Heidegger, sondern auch Platon und der Metaphysik, ja dem „Sein“ gerecht wird. Sodann, ob und wie weit seiner Öffnung des Ich-Du in die Anwesenheit der *Abwesenheit* des Dritten (in Zukunft wie Vergangenheit) christlich-metaphysisches und trinitarisches Denken nicht mit einer Phänomenologie der Geistes-*Gegenwart* (nicht zu widersprechen, doch ergänzend) zu antworten habe. J. SPLETT

WOLANDT, GERD, *Letztbegründung und Tatsachenbezug* (Aachener Abhandlungen zur Philosophie 4). Bonn: Bouvier 1983. 254 S.

Nach der Aufsatzsammlung ‚Idealismus und Faktizität‘ aus dem Jahre 1971 legt der Verf. in der von ihm herausgegebenen Reihe ‚Aachener Abhandlungen zur Philosophie‘ eine weitere Sammlung von Arbeiten vor, die vornehmlich in den letzten Jahren entstanden und entweder noch unveröffentlicht sind oder aber für den Druck überarbeitet wurden. In seinem Vorwort bemerkt er: „Ich habe sehr verschiedene Autoren zum Anlaß genommen, das eine Problem, das mich stärker als jedes andere bewegt, zu