

primäre Erfahrungsraum des Denkens mehr sein kann, sondern die Geschichte, muß auch die Meta-physik sich zur Meta-historie wandeln, – muß der Begriff des „Seins“ seinen Vorrang an den des (geschichtlichen) „Sinnes“ abtreten. Schwierig bleibt freilich, das Gelingen dieser Transformation zu erreichen. In aller Geschichte der Lebenswelten, in der Geschichte auch der Philosophie soll doch ein Selbiges spielen. Wird dieses nun immer erst im Nachhinein, also rückschauend (aber keineswegs, in Hegels Manier, auch begreifend) konstatierbar, so bleibt der hermeneutischen Auslegung der Vergangenheit auf ein mögliches Handeln heute hin zuviel Spielraum, wenn der Tradition nicht schon als solcher ein Sympathievorschub gewährt wird. Ein zu großer Spielraum der Deutung aber wirkt desorientierend. Gesteht man jedoch zu, daß es etwas Übergeschichtliches im geschichtlichen Wandel gibt (wenngleich nur *in* diesem), so scheint die Priorität der Geschichte über das Wesen nicht mehr haltbar. M.s Versuch steht mitten in dieser Spannung, die uns der Historismus als Erbe hinterlassen hat. Er mag sie nicht bis zum Ende durchgearbeitet haben. Er hat sie immerhin aufgegriffen und so gründlich durchdacht, daß einige kurzschlüssige Lösungsstrategien jetzt nicht mehr mit gutem Gewissen vertreten werden können. Sein erneut vorgelegtes Buch bleibt auch weiterhin eine wichtige Quelle der Anregung. G. HAEFFNER S. J.

LÉVINAS, EMMANUEL, *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz.* Übersetzt von Thomas Wiemer. Mit einem Vorwort von Bernhard Casper. Freiburg/München: Alber 1985. 287 S.

Die Aufsatzsammlung ist 1982 erschienen, die Einzelbeiträge stammen aus den Jahren 1972 bis 1980, zeigen also den neuen Stand von Lévinas' Denken, nach den beiden Hauptwerken, die noch nicht in deutscher Sprache vorliegen. Gleichwohl könnte das Buch „eine Pilotfunktion gewinnen“ (Casper 9), weil die Kerngedanken immer wieder aufgenommen werden und z. T. L. eigens auf Anfragen an sein Denken eingeht. Daß freilich der zentrale Aufsatz „Dieu et la philosophie“ ausgespart wurde, weil schon in einem anderen Band des Verlags zugänglich, hält Rez. für ungut; hier hätte man wirklich anders verfahren sollen als im Fall des Bloch-Beitrages und des Textes über den Dialog. – Die Grundaussage erscheint gleich in der Einführung: „... nicht als ob das Antlitz ein Bild wäre, das auf eine unbekannte Quelle verwiese ... und nicht als ob die Idee des Unendlichen die bloße Negation jedes ontologischen Bestimmens wäre ... Vielmehr so, als ob das Antlitz des anderen Menschen, das von vornherein mich verlangt und mir befiehlt, der Knoten ebenjener dramatischen Verflochtenheit<sup>4</sup> wäre, in der durch Gott die Idee Gottes und jede Idee überschritten wird, in der *er* noch gemeint, sichtbar und erkannt wäre, und in der das *Unendliche*<sup>6</sup> durch die Thematisierung in der Gegenwart oder in der Vergegenwärtigung widerlegt würde“ (19). Dabei verweisen die hochgestellten Kleinbuchstaben auf Anmerkungen des Übersetzers; d gibt zum „noeud de l'intrigue“ Erläuterungen mit Bezug auf P. Ricoeur, e bemerkt, daß „l'infini“ auch „der Unendliche“ bedeutet. Erläuterungen, Querverweise, Literaturangaben in dieser Weise werden dem Leser durchgehend angeboten, bis hin zum Sachregister, das den deutschen Begriffen in Klammern die französischen Wörter beigibt. – Also kein Transzendieren, das Zu-Gott (A-Dieu) ist hier vielmehr stets ein Abschied statt einer Intentionalität oder eines Verlangens, Abschied eben von jeglichem Ausgriff im Ergriffenwerden und Sich-Betreffenlassen von der Not des Anderen wie von der Abschiedlichkeit der Zeit. So wird Gott gesucht von denen, die keine Fragen stellen, und gefunden von denen, die nicht suchen (93 – Jes 65, 1). – Für das Gebot der Nächstenliebe schlägt L. die Übersetzung vor: Liebe deinen Nächsten; das (diese Liebe) bist du selbst (115). Denn statt mit dem (hassenswerten) Ich beginnt die Wahrheit mit dem Akkusativ des an-geklagten und zur Verantwortung gerufenen „mich“. Es hat der aus dem Schlaf der Egozentrik Erwachende (Erweckte) im akkusativischen „Hier bin ich“ zu übernehmen: me voici. – Das so in immer neuen Anläufen (passagenweise wörtlich) Wiederholte braucht hier nicht im einzelnen referiert und soll jetzt nicht diskutiert werden. Zu tun wäre dies – gerade im Dienst des Dialogischen – nicht zuletzt bzgl. der Rechtmäßigkeit der Abweisungen und Negationen, zu Sein, Selbigkeit, ontologischer Differenz (deren einzige Gemeinsamkeit das Papier bzw. die Luft für die Wortzeichen

sein soll – 177 f.), zutiefst bzgl. der grundsätzlichen Heillosigkeit einer „radikalen“ Ethik (statt einer solchen, die aus [neu]gewährtem *Sein* erwächst). Wie muß man das Sein erst neutralisieren, um dessen Entneutralisierung (187) zu suchen! Und Dienst, dem der Lohn nichts bedeutet (193)? Gewiß, aber andererseits möglicherweise: alles die Freude des Vaters? Auf die Prägung durch Gegnerschaft im Blick auf Heidegger und seinen Sprachumgang weist Wiemer selbst hin. Rez. stimmt G. Haeffner zu (Grundkurs Philosophie 10, 58), daß hier nicht selten Preziosität im Widerspruch zur Schlichtheit der gemeinten Sache stehe und so die Andersheit vielleicht doch noch zu sehr die für ein Ich sein könnte.

Aber zu der dankenswerten Übersetzung seien, gerade auch im Blick auf die „Pilotfunktion“, einige Anfragen gestattet. (Nicht bloße Fragen sind der Hinweis auf den „dogmatischen Schlaf“, 57 u. ö., der doch wohl Kants „Schlummer“ sein dürfte; zu S. 81, wo Descartes' „hommes“ natürlich Männer und nicht Menschen sind; muß S. 130 Z. 7f. das erste „nicht“ nicht ein „nur“ sein?; Scholem heißt bei uns sonst Gershom, und S. 192, Z. 12: *was* sein Buch?) Muß man (43, 73 usw.) „Unbedingung“ sagen statt „Bedingungslosigkeit“ oder „Unbedingtheit“? Natürlich ist schon der Titel ein Anstoß, selbstverständlich wohlüberlegt für „De Dieu qui vient à l'idée“, mit seinem Zugleich von Beiläufigkeit und Überfall; aber der Verlust des „vient“ wiegt schwer, das doch wohl auf Heideggers Frage, wie Gott in die Philosophie komme, zurückweist. Zugegeben: andere Lösungen sind kaum besser, am ehesten wohl noch: „Gott, der (mir) in den Sinn kommt“. Zu diskutieren wäre die Entscheidung, „mème“ stets durch *das Selbe*, nie durch *Selbst* zu übersetzen (besonders kraß etwa S. 217 unten), hier überschreitet der Verlust durch Verdunkelung wohl den Gewinn, während ein Lévinas-Leser unschwer die „Selbigkeit“ von Selbst und Selbem ge- und bewahren dürfte. Oder zu entschiedene Eindeutigkeiten: „Verfälschung“ statt Verä/a/nderung (bzw. weniger prezios: Anderswerden); „Radikale Boshaftigkeit in der Gutgläubigkeit ...“ hier soll man Kants radikales Böses mithören, andererseits aber wäre diese „paradoxe Naivität“ wohl doch von wirklicher Boshaftigkeit zu unterscheiden (vgl. Anm. S. 172 zum Bedeutungsreichtum von „mal“) – wäre nicht schon „Schlechtigkeit“ besser, weil nicht so eindeutig moralisch, vielleicht sogar „Fehlhaltung“, „Übelstand“? Andererseits kommen wir wohl gerade an dieser Stelle wieder in die Sachdiskussion – um eine Transzendenz, deren Extrem eben nicht in der Abwesenheit gedacht werden darf, wenn das Denken wirklich mehr denkt, als es denkt. So wie „Gegenwart“ und „Gegenwärtigung“ ein anderes Antlitz erhalten, wenn sie als Geistes-Gegenwart empfangen werden dürfen.

J. SPLETT

### 3. Systematisches

CAHALAN, JOHN C., *Causal Realism. An Essay on Philosophical Method and the Foundations of Knowledge* (Sources in Semiotics II). Lanham/New York/London: University Press of America 1985. 516 S.

Zu Beginn seiner vielbeachteten Besprechung von Kripkes „Naming and Necessity“ im London Review of Books (17, 1980) schrieb der geistreiche Kritiker zeitgenössischer Philosophie R. Rorty sinngemäß: Seit Kant brüsten sich die Philosophen damit, über den naiven Realismus des Aristoteles und des gesunden Menschenverstandes hinauszusein. Diese Skepsis haben so grundverschiedene Denker gemeinsam wie Russell und Bergson, Whitehead und Husserl, James und Nietzsche, Carnap und Cassirer. Vor Kripkes Auftreten gab es nur zwei nennenswerte Ausnahmen aus diesem Konsens: die Katholiken und die Marxisten. Die einen hielten das transzendental-idealistiche oder positivistisch-empiristische Denken für eine moderne Häresie, die anderen betrachteten es als die Spätform jenes bürgerlichen Formalismus, den schon Hegel bei Kant diagnostiziert hatte. Aber da keiner zuhörte, gab man nach dem Aggiornamento des letzten Konzils einerseits und der Entdeckung des jungen pragmatischen Marx andererseits mehr oder weniger auf. Gerade als damit die allgemeine Akzeptanz der Gedan-