

(215 f.). Das wirkt als Aussage eines christlichen Theologen schon recht befremdlich. Geht darum in der Diskussion keiner der beteiligten Philosophen darauf ein, sondern nur *Stietencron*? W. sieht als Alternative einzig die Realität „nach Art der sinnlich vermittelten Gegenstände“ (ebd.). Ein zweites Argument, das sich durch seine Darlegungen zieht: Wenn man Gott als den Grund von Welt und Bewußtsein zu erschließen versuche, dann mache man ihn vom Begründeten abhängig. Das meint zwar Hegel (Ges. Werk 11: Logik [1. Bd.] 290); doch wird es dadurch nicht wahr. Niemand bietet die Unterscheidung von Seins- und Erkenntnisordnung an, als wäre es eines, Gott selbst oder unser Erkennen seiner von uns(erem Dasein) abhängig zu machen? Und niemand antwortet auf den bekannten Hinweis, die Differenz von Gottes-Vorstellung und Gott werde ihrerseits nur innerhalb von Glaube und Bewußtsein aufgebaut (188 – wo auch sonst)? Hegelsch gleichfalls die These, eine „abstrakte“ Selbständigkeit Gottes „wäre ebenso überflüssig wie aporetisch“ (195); Gottes Selbständigkeit sei zugleich als weltbegründend zu explizieren (195 f.). – Die Diskussion gilt (vor *Stietencrons* Anfrage zur „Realität“ Gottes) dem Verhältnis dieses Konzepts zum religiösen Bewußtsein und zu den (außerchristlichen) Religionen überhaupt. Rechts will W. den religionsphilosophischen Ausgang vom religiösen Bewußtsein – gegen eine bloße Funktionalisierung von Religion – in eine philosophische Theologie fortführen (so Hrsg. 11); aber mit welchem Ergebnis? Schon philosophisch könnte man fragen, warum dieser „Gottesgedanke“ (218), unnötig für eine selbständig zu denkende Natur, ein Reflexionsbegriff „in Berücksichtigung der momentan berechtigten Intention des Gottesbewußtseins“ (196), „in Übereinstimmung mit Herrn Dux“ (218), nicht eher als Verabschiedung denn als Entfaltung von Religion vorgelegt wird. Nun besteht W. im Unterschied zu D. auf der Wahrung des Absoluten, und statt von Abschied würde er wohl von „Aufhebung“ sprechen? Das aber ist ein eigenes Thema. Geboten hat er tatsächlich eine „Weise der Wahrnehmung der christlichen Religion“ (Schlußsatz 219).

Über diese Weise indes, und zwar der Religionswissenschaften überhaupt: bezüglich der Religion(en) als solcher und der Offenbarungsreligionen im besonderen, wird – nicht zuletzt in Reflexion der Entstehungsbedingungen und des „Sitzes im Leben“ dieser Disziplinen – noch die Rede sein müssen. Die Fortsetzung kündigt Hrsg. an (und eine weitere Veranstaltung hat bereits stattgefunden).
J. SPLETT

KREWANI, WOLFGANG N., *Emmanuel Lévinas*. Denker des Anderen (Kolleg Philosophie). Freiburg/München: Alber 1992. 268 S.

Der Übersetzer des ersten Hauptwerks *Totalité et Infini* sowie des von ihm edierten Aufsatz-Bandes *Die Spur des Anderen* (1992) ist ein kompetenter Führer ins Labyrinth dieses Denkens (wobei zur Kompetenz gehört, daß dem Leser der Weg nicht leichter gemacht wird als möglich [wenn auch vielleicht nicht immer so leicht wie möglich]). Eine Hauptschwierigkeit bildet ja die hermetische Sperrigkeit von Lévinas' Sprache, in einem gewissen Widerspruch zur dialogischen Intention und Inhaltlichkeit des Gemeinten (L. verteidigt sich unter Hinweis auf Heidegger mit der Unerhörtheit des zu Sagenden – die Analogie zu P. Celan drängt sich auf). Eine zweite liegt in der Entwicklung seines Denkens, wozu er selbst eine Stellungnahme verweigert.

Krewani situiert L.s Beitrag innerhalb der zeitgenössischen Philosophie und ihrer „fixen Idee“ (22), dem Projekt einer Überwindung der Subjekt-Objekt-Struktur. Während die Hermeneutik den Dualismus kritisiert, bemängelt L. die Unfähigkeit des Denkens, ihn wirklich zu wahren (25). Er benennt ihn als „Nähe“ und deren Bereich als „Diachronie“ (26). Demgemäß setzt die Darstellung beim Problem der Zeit ein (Teil 1). Der Vergangenheitsbindung im Mythos stellt der europäische Geist die Freiheits-Idee entgegen: eines autonomen Subjekts mit objektivierender Vorstellung und Theorie. Diese Aufhebung der Welt ins Subjekt (= Logos) führt zu dessen Vereinsamung und Entwirklichung, daraus zur Wiederkehr des Mythos (= Aufhebung des Ich ins Andere). Mythos und Logos, Werden und Sein zusammennzunehmen versucht Heideggers Konzept der Existenz. Darin aber wird die Herrschaft über das Sein zur Knechtschaft unter ihm. Daraus befreit, aus jüdischer Tradition, ein Denken der Zeit vom Anderen (wie dessen von der Zeit) her. – Die Durchführung dieses Projekts stellt

K. in drei Etappen dar. Zunächst erscheint das Andere als Schöpfer und Geliebte (*Vom Sein zum Seienden, Die Zeit und der Andere*); dann wird das Gegenüber als sittlicher Anruf gefaßt (*Totalität und Unendlichkeit*), bis zur Radikalisierung des Ethischen in einem Denken grenzenloser Verantwortlichkeit (*Jenseits des Seins*). Während die beiden ersten Ansätze noch ontologisch formulieren, verfielt L. schließlich eine dezidiert metaontologische Transzendenz. Die komprimierte Darstellung ist jetzt nicht ihrerseits nachzuerzählen. Soviel indes:

Den ersten Ansatz (Teil 2) trägt der Begriff der Hypostase. Sie steht für die Befreiung des Subjekts aus dem Sein (dem fatal das Subjekt auflösenden *Il ya*, das L. wiederholt als Grenzsituation der Schlaflosigkeit beschreibt), als Zu-sich-Kommen (ohne vorher schon [bei sich] gewesen zu sein, also als Geburt, aus einem anderen Grund) sowie als Gewinn der Seienden im Augenblick. Der Augenblick aber vergeht. Das Ich, Bewußtsein einer Welt, auf die es sich richtet, sieht sich so nicht nur allein, sondern auch – mit dieser – vergehen: in Leid und Tod, als Bewegung der Kunst (klassisch: hilflose Idolatrie, modern: Zerstörung des Bildes). Den Tod überwindet der Eros als Selbstüberstieg auf das diskret sich entziehende Weibliche, als Selbstvergessen auf den Sohn hin: Zukunftsbezug.

Diese Sicht wird (Teil 3) revidiert unter der Ägide des Begriffs der Schuld (besonders der „sozialen“ = der ungewollten und unwissentlichen Auswirkungen meines Tuns auf Dritte). Der neue Dreischritt: biologisches Selbstsein, Selbstbewußtsein als Verantwortung (Entfremdung), Liebe. Am Anfang stehen Genuß, Arbeit, Bedürfnis und Streben, im Selbstbezug – auch wenn die Güter sich einem gewährenden Weiblichen verdanken. (Anm. zu 122: Poros, Vater des Eros, ist nicht Überfluß [= ploutos], sondern Findigkeit). Doch dann erscheint der andere Mensch als mich aufstörendes „Antlitz“, d. h. statt als betrachtbares, intendierbares Objekt als mich treffender Blick und Hilferuf. Das verwandelt alles: Weltverhältnis, Sprache, Weiblichkeit, Politik (= Lebenskampf), Zeit, Werk, Fruchtbarkeit, Religion und Liebe. Dabei geht es stets um das eine: den Bruch der geschlossenen Ich- oder auch Ich-Du-Welt, selbst jener „Offenheit“, die als Intentionalität doch wieder auf Ein- und Abschluß hinausläuft, zur Asymmetrie des Beanspruchtheits, im Verzicht auf eigene Rettung und eigenes Können: in ein Sein-für, das nun andererseits dem Subjekt Zeit und Leben schenkt im „Wunder der Familie“.

In einem neuen Ansatz radikalisiert L. dies erotisch-sittliche Konzept durch Ausmerzungen der Rest-Momente von Symmetrie und Selbstbezug (Teil 4), also auch der Liebe mit ihrer Gegenseitigkeit und Zukunftshoffnung – zugunsten einer „Eschatologie ohne Hoffnung“ (182). Um so wichtiger wird so das Phänomen der Sprache. Man nimmt sie als Ort der (Umschlags-)Zweieinheit, „Amphibologie“, von Sein/Seiendem (Verb/Nomen) in der entsprechenden Zeit von Werden und Vergegenwärtigung; als Instrument des Willens zur Wahrheit = Willens zum Sein in den Austausch-Systemen von Recht, Religion, Politik und gerät so in die Doppel-Situation von Humanismus und als Antihumanismus. Doch statt erst Verantwortung zu übernehmen, habe ich in „absoluter Passivität“ sie schon immer: „Ich sein heißt, keine Zeit haben“ (223), auch nicht zum (Be-)Reden, ob in Sprachbeherrschung oder als Dienst an ihr, ‚die spricht‘. Geboten ist das Anerbieten: *me voici* (235). – Das Subjekt sieht sich unterworfen, entfremdet, für sich selbst „unauffindbar“ (weil „diachron“, zu je anderer Zeit jeweils zur Stelle, statt schlicht bei sich [die nicht recht klare Übersetzung 237 wird bei Wiemer: AQ 137 deutlicher]). Zugleich wird es eben so einzig, unvertretbar, „Träger der Welt“ (239, Dostojewski nennt K. nicht). – Doch bleibt L. nicht beim Einzelnen stehen. Das Schlußkapitel überschreibt K.: Der Staat oder die Weisheit der Liebe. Ontologie und Symmetrie sollen nicht ausgeschlossen, sondern integriert werden. Das Antlitz des Nächsten ist zugleich „das Antlitz der Antlitze“ (241). Die sich hier meldende Spannung zwischen Liebe und Gerechtigkeit kennt keine zufriedenstellende Lösung. Im Dienst des unablässigen Mühens darum steht insbesondere auch die Philosophie. Aus/als Liebe zur Weisheit wird sie zur Weisheit suchender Liebe. – Also doch Sprache der Ontologie, doch ein System (zu dem eben auch dessen [Selbst-]Überschreitung gehört)? In der Tat reicht bloße Diachronie nicht, sie führte ihrerseits (W. James, E. Bergson) zu einem systemischen Selben; erst der Bezug auf den Anderen eröffnet

Transzendenz. Sie zeigt sich bei der (in ihrem Gesagten) unvermeidlich systemischen Philosophie an der steten Wiederkehr des widerlegten Skeptizismus. (Ob jedoch K. die Analyse deshalb abschließend ins „Licht“ des Kantschen Kritizismus [nicht einmal seiner praktischen Philosophie] führen sollte, zumal nach AQ 266 dieser die Philosophie gerade nur qua Ontologie grundlegt?)

Eine dankenswerte Hilfe, nicht bloß für Studenten, mit Bibliographie und Registern im gewohnten Standard der Reihe. Rückfragen an E. Lévinas stellen *muß* eine Einführung nicht, obwohl ich mir einige Hinweise dazu gut vorstellen könnte, vom *il y a* als Schrecken oder dem Da- als genußvollem Nur-bei-sich-Sein beginnend. Was ich vermisse, ist nicht gerade ein Haupt-Teil, doch, über die knappe Skizze 171–175 hinaus, ein Kapitel zur Theologie dieses Denkers und seiner Theorie des Judentums. (Daß er nicht das Menschliche von Gott her definieren will, sondern umgekehrt [174], sehe ich nicht als Einwand). Zwar hält L. philosophische und theologische Arbeit bewußt auseinander; doch sind es Bemühungen *eines* Denkers und Denkens und nicht ohne Wirkung aufeinander, nicht ohne wechselseitige Erhellung. AQ 223 spricht von der Noblesse, mit der „manche Monotheisten“ das Nichtgöttliche ignorieren; das Buch als ganzes läuft (anstatt auf Kant) auf das Sterben „unter dem Kuß Gottes“ (AQ 229) und „über die Phänomenologie hinaus“ (231), auf Seinen aussondernden Anruf zu (232 Jehuda Halevi). Nach dem Tod des „Hinterwelten“-Gottes (zum Nietzschekult AQ 223) weisen Geiselschaft und Stellvertretung die „Spur“ (Register?) eines – weder nominalen noch verbalen, weil strikt *pro-nominalen* – ‚Er‘ AQ 233).

J. SPLETT

HENRY, MICHEL, *Radikale Lebensphänomenologie*. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie (Alber Reihe Philosophie). Freiburg-München: Alber 1992. 352 S.

Seit Husserl wird Phänomenologie als „Schau“ dessen betrieben, was sich als „Sache selbst“ in Korrelation mit bestimmten Bewußtseinsweisen wie Erinnern, Wahrnehmen, Werten usw. zeigt. Was hierbei letztlich verlorengelassen ist, ist das Leben selbst der Subjektivität, das all diese Akte ermöglicht. Denn im Blick vor mir erfasse ich nicht mehr das lebendige Wesen allen Erscheinens, das ich selbst bin, sondern nur tote Gegenstände. – „Radikal“ heißt daher bei H. eine prinzipiell andere Phänomenologie, die sich nicht mehr methodisch von Schau und Intentionalität abhängig macht, wie besonders das 1. Kap. zur „Phänomenologischen Methode“ zeigt (63–186). Entsprechend kann „Lebensphänomenologie“ dann auch nicht bedeuten, das Leben von außen als ein „Phänomen“ biologischer, psychologischer oder geistiger Art zu beschreiben. Vielmehr muß das Leben in seiner immanenten Selbstoffenbarung als das Absolute anerkannt werden, so wie es für sich in der reinen Affektivität von Schmerz, Freude, Lust, Trieb, Bedürfnis, Handeln usw. auftritt. – Inhalt wie Akt solcher transzendentalen, d. h. empirisch nicht feststellbaren Affektivität ist die „Selbstaffektion“, wie sie sich im „Gefühl“ unabhängig von aller „Welt“ oder „Ek-stase“ konkretisiert. Sich selbst affizieren zu können, heißt für *das Leben*: *sich selbst zu geben und zu empfangen, ohne hierin jemals eine Distanz oder eine Transzendenz zu kennen*. Und in einer solchen stets lebendigen Selbstaffektion wird zugleich das je einmalige „Ich“ als ein unverwechselbares, individuelles Vermögen der Sinnlichkeit geboren, ohne die keine Erfahrung vorstellbar ist. Radikal bedeutet daher für H. gleichzeitig, eine Phänomenologie der absoluten Subjektivität zu begründen, die bisher noch nicht aus den Vorstellungskategorien eines „Ich denke“ bzw. eines „sich entwerfenden Daseins“ (Heidegger) herausgefunden hat. – Diese kritischen wie inhaltlichen Hauptlinien einer re-volutionierten Phänomenologie werden sodann in dieser ersten Henry-Übersetzung ins Deutsche überhaupt auf Einzelbereiche wie Psychoanalyse/Psychotherapie (Kap. 2), Fremderfahrung als lebendige Inter-subjektivität (Kap. 3), Religion (Kap. 4), Ästhetik (Kap. 5) und Gesellschaftskritik (Kap. 6) angewandt: Freuds Begriff des Unbewußten ist lebensphänomenologisch gesehen eine Chiffre für das Leben als Affekt oder Trieb, der weniger psychotherapeutisch „bewußt“ zu machen ist in seiner Bindung an eine Vorstellung (Komplex), als vielmehr zu einem „lebendigen Austausch“ zwischen Patient und Therapeut hinführen muß, die als Menschen oder Personen in das selbe Lebenspathos eingetaucht sind und daher miteinander kommunizieren können. – Im religiösen Leben kommt für H. die Über-