

und dem Gesehenen. Wenn man aber darauf achtet, daß ich nicht nur das Augen-Ding, sondern auch das Sehen eines Anderen bzw. mein Gesehenwerden sehr wohl sehen kann, ändert das dann nicht das ganze Paradigma? Denn hier gehören geistiges Erblicken und sinnliches Sehen nicht zu zwei Welten, die nur Analogiebezüge miteinander unterhalten. – *Th. Kobusch* (Metaphysik als Einswerdung. Zu Plotins Begründung einer neuen Metaphysik: 93–114) – Als bewußte Alternative zur intellektualistischen Metaphysik aristotelischen Typs, in der ein gleichbleibendes Erkenntnissubjekt, ausgehend vom sinnlich Gegebenen, eine Stufenleiter des mehr und mehr Intelligiblen durchläuft, entwirft Plotin erstmalig eine Metaphysik des Subjekts, d. h. der verschiedenen Stufen des Selbstseins der Seele (und so der „Identität“, mit ihrem Anderen): Anderswerdung im Aufstieg, der ein Rückstieg in sich selbst ist, in dem die Sphäre des Subjekt-Objekt-gespaltenen Erkennens überstiegen wird in die einfache Einheit, die folglich unbewußt ist. Plotins Entwurf hatte eine ungeheure Wirkung: näher gezeigt an Ps-Dionysius und an Meister Eckhart (wo zum ersten Mal „das Ich“ vorkommt, wie überhaupt bei Plotin schon die Frage nach den transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens im Subjekt gestellt wird). K. argumentiert sehr kenntnisreich und überzeugend, mit deutlicher Sympathie für die plotinische Tradition, deren Vernachlässigung durch die zeitgenössische Theologie (mit Recht) beklagt wird. – *L. Hommelfelder* (Metaphysik und Trsz. Überlegungen zu Johannes Duns Scotus [Sc.] im Blick auf Thomas von Aquin [Th.] und Anselm von Canterbury: 137–161): Th. u. Sc. geben verschiedene Antworten auf das von der aristotel. Tradition geerbte Problem des Gegenstandes der Metaphysik: Th. setzt am sinnlich gegebenen Veränderlichen an und erweist als „Physiker“, daß dieses eine letzte Ursache seines Seins (nicht nur seiner Bewegung) habe; erst dann wird „metaphysisch“ diese letzte Ursache als das rangmäßig Höchste, die Stufen-Reihe des Bewegten Überragende nachgewiesen, wobei der neuplatonische Partizipationsgedanke leitend ist: sein Sein ist reiner, durch keine bestimmte Wesenheit eingeschränkter Akt; die Einheit des Seienden qua Gegenstands der Metaphysik ist die der Analogie, die die Seinsattribution voraussetzt: Onto-theologie. Bei Sc., der die Rationalität stärker von der Sinnlichkeit ablöst, ist das Erste der formale Begriff des Seienden als etwas, dem der Seinsakt nicht widerspricht, und dieser wiederum ist ohne Widerspruch in den zwei Modi „endlich“ und „unendlich“ (an Intensität) denkbar. Während Th. vom kausal Letzten zum rangmäßig Ersten und von da zum universalen Sein komme, gelange Sc. vom universalen Sein zum rangmäßig Ersten. Beider Positionsunterschied wird verdeutlicht in ihrer je verschiedenen Stellung zu ratio Anselmi: Th. sieht den Fehler darin in einer illegitimen Verwechslung der (uns möglichen) Nominaldefinition mit der Realdefinition (= Wesenserkenntnis) Gottes; Sc. heilt den Fehler des Arguments durch eine doppelte Einfügung: Wenn der Begriff eines unendlichen Seienden keinen Widerspruch impliziert, und wenn dazu ohne Widerspruch kein Größeres (und d. h. Früheres) gedacht werden kann, dann existiert ein unendliches Seiendes. – So wie H.s Sympathie überhaupt eher der Metaphysikkonzeption des Sc. als der des Th. gilt, hält er auch diesen Beweis für überzeugend. Nicht ganz klar wird, ob er diesen Beweis nur im Rahmen einer Erinnerung ans Mittelalter für den relativ plausibelsten hält oder ob er ihn auch für heute gültig ansieht. – (Zwei Druckfehler: 109 Z. 7 v. u.: etwas vom Göttlichen und Himmlischen schauen; 160 Z. 7 v. u.: Seiendheit). – Dankbar ist man für die beiden Register und die Kurzbiographien der Autoren. Der Band sei den interessierten Lesern empfohlen!

G. HAEFFNER S. J.

LÉVINAS, EMMANUEL, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (Alber-Reihe Philosophie). Freiburg/München: Alber 1992. 406 S.

„... ‚Das ist mein Platz an der Sonne‘. Damit beginnt und darin spiegelt sich die widerrechtliche Inbesitznahme der ganzen Erde.“ Dies Pascal-Wort bildet das vierte von fünf Motti, die Levinas über sein zweites Hauptwerk (= *AQ*) gestellt hat (ihnen geht eine Doppel-Widmung an die Opfer der Shoah voran). Das Buch selbst sucht in Aufbau und Sprache dem zu widerstehen; daher „sein vielfaches Scheitern und sein je neues Beginnen“ (19): Nach der Vorbemerkung folgt unter *Inhaltsangabe* Kap. I: Sein

und Sich-vom-Sein-Lösen. Den Hauptteil bilden die Kap. II–V: Von der Intentionalität zum Empfinden – Sensibilität und Nähe – Stellvertretung [das ursprüngliche Kernstück] – Subjektivität und Unendlichkeit. Unter *Anders gesagt* schließlich Kap. VI: Draußen. Der Übersetzer Thomas Wiemer, dem wir schon *Wenn Gott ins Denken einfällt* (= DI²1988 – und im selben Jahr seine eigene große Untersuchung: Die Passion des Sagens) verdanken, spricht diese Schwierigkeiten mit Anfang und Ende ebenso an wie die Problematik einer Sprache, die der Wiedergabe noch größere Schwierigkeiten bereitet als üblich (darum eine Reihe von per Klein-Buchstaben gezählten Anmerkungen zusätzlich zu denen des Autors).

Die Grundgedanken des Werks sind aus früheren Schriften und aus dem späteren *DI* bekannt; doch gegenüber *Totalität* und *Unendlichkeit* (= *TI*) hat Levinas sie radikalisiert – so tritt das Phänomen der Erotik zurück; denn „die Liebe transzendiert nicht ohne Zweideutigkeit“ (390). Er hat sie zugleich differenziert: in der neuen Unterscheidung von Nächstenliebe und Gerechtigkeit, die der Rückhaltlosigkeit des Ausgeliefertseins an den Anderen im Blick auf Dritte ein Maß setzt. Und vor allem hat er eine ihnen gemäßigere Sprachform gesucht als „die ontologische – oder genauer: eidetische“ von *TI* (*TI* 8). Der Philosophie geht es um Wahrheit; diese stellt das Sein zur Schau (AQ 65): im Bewußtsein als Ort seinerseits des Seins (75). Diese Re-präsentation geschieht als Wiederholung, Erinnerung (78): als Zeit-Geschehen – und geschieht um des Seins des Seienden willen (Bewußtsein ist *reditio* – 220f.). Doch eben die „Diachronie“ dieses Ganges zeigt, jenseits der Nomina „das Verb sein“ (87). Erscheint das Seiende im Schon-Gesagten (94), so geht der Mensch doch nicht hierin auf: das Sagen übersteigt das Gesagte. Entspringt dem Gesagten die Ontologie und spricht selbst die Fundamentalontologie „vom Sein wie von einem identifizierbaren Seienden“ – 105), so erscheint im „sich sagen“ doch mehr als das Passiv ‚gesagt werden‘ bzw. ‚sein‘ (seltener als im Französischen kennt diesen Gebrauch auch das Deutsche: ‚das sagt sich leicht‘), nämlich die ursprüngliche Verantwortung für den Anderen. Sie auferlegt „désintéressement“ = Abkehr vom inter-esse, hier ([23f.] nach L. Wenzler) übersetzt mit „Sich-vom-Sein-Lösen“. Dies „Wunder des Ethischen“ (das ich, gerade auch im Sinn der „An-archie“, etwa mit „Gesagt bekommen haben“ und „Es sich gesagt sein lassen“ wiedergegeben fände) nennt L. nun „Sagen vor allem Gesagten“, um zu vermeiden, daß sich dessen Hypostasierung festsetzt. Das Gute als Jenseits-des-sein (24: *Politeia* 509b) muß sich zwar auch hypostasieren: als „èon“, aber alles hängt daran, es nicht zu „idolisieren“ (107). Ob Aion (doch wohl die jenseitige Ewigkeit von Aristoteles, *De coelo* 279 a 11ff.) freilich glücklich mit „Weltzeit“ übersetzt ist (ich würde geradezu „das Absolute“ vorschlagen [anders 130])? – Das Sagen ist höchste Passivität. Bürgen für den Anderen (115). Statt daß „es“ oder „die Sprache“ spricht, habe ich zu sagen: Sieh mich, da bin ich. Wider den eigenen Willen, unter Zeitverlust – und Selbstverlust durch die Zeit hin: in Ausdauer, Geduld (zu, statt Präsenz, Seneszenz – 125), schließlich auch ohne die Ausflucht in anthropologische Aporien und deren Diskussion, weil fraglos von der „Heiligkeit“ des anderen betroffen: „Paradoxiere ist der Mensch als alienus ... nicht entfremdet“ (141). An die Stelle der Reflexion tritt das Auf-sich-Zurückgeworfen-werden in der „Rekurrenz“. Damit stellt sich auch die Sensibilität anders dar: nicht als (Vermögen zur) Erkenntnis (der Nähe) eines Nächsten, sondern als dessen Nähe selbst, Berührtsein von seiner Verletzlichkeit aufgrund der eigenen; nicht erst durch Spiegelung, sondern unmittelbar (und zwar gerade aufgrund eigenen Genießens): „mütterlicher Leib“ (154), Hand, die das Brot hergibt, „in das ich gerade beißen will“ (168, 174); Nähe als „Besessenheit“ durch den Anderen, „der mich einer Schuld anklagt, die ich nicht aus freien Stücken begangen habe“ (*faute* – 207. Leider fehlt „Schuld“ im Register; 44 ist die Schuld *dette*; die „Schuldenlast“ 210: *passif*; vielleicht wäre hier – auch im Blick auf das „immer zu spät“ – „Versäumnis“ passender?), der mich bei einer Verantwortung behaftet, die durch mein Engagement nicht abnimmt, sondern wächst. So erscheint im Endlichen (in [= en] *fini*) die „Herrlichkeit“ (210) des Unendlichen (*infini*). Das bringt die Gottesfrage ins Spiel. L. scheint sich von der Kritik daran ebenso zu distanzieren wie von ihrer tradierten Behandlung, insofern diese im Feld des Seins – oder der Sinnfrage – verbleibt. (Einen Sinn haben heiße, Mittel eines Zwecks sein [214]. Wie dies hundert Jahre nach dem Auftakt von L. *Action*?)

Schließlich das Kernkapitel IV: Stellvertretung. Mit einem Motto von P. Celan: „Ich bin du, wenn ich ich bin“. Immer schon, nicht durch es selbst gesetzt, findet sich im Bewußtsein die Besessenheit, Passion durch den Anderen. Das Ich, für Sartre wie für Hegel vom Für-sich her gesetzt, ist kein In-Sich, sondern das Sich absoluten „Anklagefalls“ (244), „Verschuldung“ [„endettement“] vor jeder Kreditaufnahme“ (245), auch und gerade dem hassenden Verfolger gegenüber (246). Völliges Ausgesetzt-sein als Sühne, nicht um dem Leiden eine „magische Kraft des Loskaufs“ abzugewinnen, sondern in reinem Übergang von der erduldeten Schmach zur Verantwortung für den anderen: Subjektivität als *der-Andere-im-Selben*. Stellvertretung für den Anderen, in der ich meinerseits mich nicht vertreten lassen kann. „Freiheit? Eine andere Freiheit als die der Initiative“ (254), keine „Beziehung“, keine Unterwerfung unter ein Nicht-Ich: inspiriert, in einer „Offenheit, von der die Atmung eine Modalität bildet“. Doch nicht als Spiel ([E. Fink] weil L. hier die Verantwortung vermißt), dem Paar Freiheit – Unfreiheit voraus. – Reden läßt sich davon nur wiederum seinshaft (dies auch das Problem der Theologie, die die religiöse Situation zerstört [269²⁵]); doch kann für Momente die Sprache ihre eigenen Bedingungen zerbrechen – „wie in der Rede der Skeptiker“ (259²⁰) – die sich selbst widerspricht und gleichwohl durch keinerlei Widerlegung zum Schweigen gebracht wird). So geht hier auch die Kommunikation nicht vom Ich und seinem Selbst-Verhältnis aus. „Die Emphase der Offenheit ist die Verantwortung für den Anderen bis hin zur Stellvertretung – wobei das *Für-den-Anderen* der Unverborgenheit, des Sich-dem-Anderen-Zeigens umschlägt in das *Für-den-Anderen* der Verantwortung – so lautet in Kurzform die These des vorliegenden Buches“ (265). Man ist angeklagt über seine Schuld hinaus, der eigenen Freiheit voraus, und damit einer Unschuld, zu der man sich nicht bekennen kann. Situation indessen nicht der Erbsünde, sondern vielmehr gerade der Urgüte der Schöpfung (270). Doch nicht etwa, als wäre man dabei gewesen; verantwortlich ist man vielmehr für eine Welt, in die man erst spät(er) eingetreten ist (was Hiob so wenig wie seine Freude begreift): „*Das Universum tragen – erdrückender Auftrag, aber göttliche Mühsal*“ (272). Anweisung, die den „Tod Gottes“ (274 – Rückführbarkeit jeden Werts auf einen Trieb) überlebt. – Diese Verantwortung erweist sich nun zugleich auch darin, daß sie sich beschränkt: im Blick auf den/die Dritten; gibt es doch nicht bloß den einen Anderen. Besessenheit besagt nicht Hörigkeit: „Wenn schon niemand gütig ist aus freien Stücken, so ist doch auch niemand Sklave des Guten“ (303). So bedeutet das „Hier bin ich“ stets ein Zeugnis für die Herrlichkeit des Unendlichen; es meint: „Sende mich“ (320 – Jes 6, 8). Eben darum aber fehlt „in dem Satz, in dem Gott sich erstmals unter die Worte mischt,“ das Wort Gott (327). Davon zu sprechen, nochmals, ist Verrat, aber unabdingbar, zumal immer neu widerrufen. Und so ist es auch mit dem Einbruch des Dritten, dem Gebot der Gerechtigkeit gegenüber der Liebe; es bedeutet keinesfalls eine „Abschwächung der Besessenheit“; aber es setzt ein Maß. „Die Philosophie ist dieses Maß, das dem Unendlichen des Seins-für-den-Anderen der Nähe beigebracht wurde, und ist gleichsam die Weisheit der Liebe“ (351): „Weisheit der Liebe im Dienste der Liebe“ (353). Sie hat der Macht des Systematischen zu widerstehen (wie der Skeptiker jener der Logik), damit ihr über Unterbrechungen hinweg fortgehender Diskurs uns daran erinnert, daß wir *anders* können *als sein*.

Nochmals *anders gesagt* wird dies im Schlußkapitel, unter dem Faust-Motto vom Schaudern als der Menschheit bestem Teil. Wie kann Gesagtes gegen Gesagtes im Dienst des Sagens stehen? Wie kann man Gewalt bekämpfen, ohne „mit gutem Gewissen den Krieg und seine mannhaften Tugenden zu sanktionieren“ (378)? Vielleicht in einer Geduld, die nicht die Kehrseite ontologischer Endlichkeit wäre: Ausgesetztsein, Aufbrechen oder Aufgebrochensein: Selbstspaltung oder Selbst als Spaltung – Inspiration durch den Anderen. So wird das Atmen, „durch welches die Seienden sich triumphierend in ihrem Lebensraum zu behaupten scheinen, ein Aufzehren“ (386) des eigenen Kerns, Atmen als Ent-schlossenheit (*dé-clauration*). Bis hin zum Ausatmen als „Aushauchen der Seele“. „Längstmöglicher Atem – Geist“ (388). – Utopismus? Man muß sich dafür nicht auf ein Geschehen „beziehen, mit dem der Ort werdende Nicht-Ort unter außergewöhnlichen Umständen in den Raum der Geschichte eingetreten sein soll“ (393). Jeder Einzelne ist virtuell ein Erwählter, gerufen zur Antwort: Ich, d. h. sieh

mich, hier bin ich. Das setzt ihn unter der Herrschaft des Seins dem Verdacht der Heuchelei aus. Und doch bedarf es solcher Enormität bereits „für das bisfischen Menschlichkeit, das die Erde ziert, und sei es auch nur aus bloßer Höflichkeit ...“ (394). Erst recht ist sie nötig, damit der Krieg gegen den Krieg nicht seinerseits verkommt: „für das bisfischen Grausamkeit, das unsere Hände verweigert haben“. – Der Schlußabsatz spricht erneut Gott an: „nach den Tode eines bestimmten, die Hinterwelten bewohnenden“, deckt die Geiselschaft die Spur eines „immer schon ‚Er‘“ auf, zu dem weder Namen für Seiendes noch Verben für Sein passen: *Pro-nomen*, dessen Siegel alles Nennbare trägt.

Wir haben, wie gesagt, inzwischen spätere Schriften in Übersetzung vorliegen; aber mit ihnen ist dies Grund-Werk nicht überholt. Der Übersetzer verdient allen Dank für sein „schönes Wagnis“ (16, 226 f.). Ich erlaube mir Hinweise für die nächste Auflage: 33⁴ Z. 8 v. u.: in ihr (?) 43 Z. 8 ff.: „einer Antwort, die einer Provokation antwortet, die nicht thematisierbar und daher Nicht-Berufung ...“; 48 Z. 8: dem Einstehen; 50 Z. 2: sich abspielt?; 99 Z I: warum statt des „potenziert“ nicht wörtlich: „sein des sein“ oder „es“ (bzw. „die Weise [102 unten], wie sein ist“: ebenso 103 Abs. 3; 110 Z. 17: zu nehmende; 172 Z 5: deren; 191 Z 22: zu? 231 Z. 7 v. u.: auszurenken? (Vorschlag: zu lösen); 247¹⁵ Z. 5: nieder; 259²⁰ Z. 10: Ereignisse, und ..., 266 Z. 6 v. u.: finden, und ...; 371 Z 13: nachlassende? (ist nicht eher Entschwinden als Schwinden gemeint, eine sich entziehende Ungreifbarkeit?) – Zu Levinas selbst, dem Ernst seiner Anfragen an die Philosophie, die Zeitgenossen und eigens die Christen sowie zu den Fragen, welche umgekehrt an ihn zu stellen sind, siehe anderen Orts (MThZ 44). J. SPLETT

SPLETT, JÖRG. *Spiel-Ernst*. Anstöße christlicher Philosophie. Frankfurt a. M.: Knecht 1993. 174 S.

In einer Zeit des Amüsierbetriebs, der statt Schiller Nietzsche die Stichworte liefert, beansprucht der Titel Aufmerksamkeit. Das neue Buch des vielseitigen Frankfurters bündelt Beiträge des letzten Jahrzehnts unter der angezeigten Spannung. Diese entfaltet zügig die *Einführung*: „Vom Ernst des Spielens“. Als „Erscheinung = Selbstoffenbarung von Freiheit“ (13) in ihrer schöpferischen Aufbau- und Verwandlungskraft zeige sich das Spiel als „eine Hochgestalt des Humanen“ (15), die indes gegenwärtig durch Unernst gefährdet sei, durch die „letztlich ‚unerträgliche Leichtigkeit‘ erträumter Möglichkeiten“ (10). So laute das Dilemma: „Entweder verböhnen wir, verkrampt und süchtig, uns in einen falschen Ernst oder bringen es – verspielt – nicht fertig, uns ernstlich auf ein Spiel und seine Abenteuer einzulassen.“ (16f.) Dem begegnet Vf. mit einer Erblickungslehre, der es um „*Mehr-Dimensionalität* von Daten und Fakten zu tun“ ist (16). Explizit religiös zeige sich so „dem gläubigen Blick die Welt als Spiel der göttlichen Liebe im kosmischen Reigen“ (18), dem der Mensch spielend und feiernd antworte, hineingenommen in „das ‚Drei-Spiel‘ von Vater, Sohn und Geist“ (19). – Wurde früher bereits ein Wort wie das vom ‚Glück der Abhängigkeit‘ gerügt, so dürfen in der Kapitelübersicht einige Formulierungen „anstoßig“ wirken: Tod sei als „Licht-Gegenwart“ zu verstehen, Leben „im Halt am Tödlichen“ zu finden, „Schwäche, Schwachwerden als Wunschziel“ aufzuzeigen und darin gar „Offenheit für den Schmerz als Glück der Liebe“ (20).

Im 1. Kap. erinnert Vf. an R. Guardinis ‚Annahme seiner selbst‘, die im Ernst nur aus der Frei-gebigkeit Gottes zu vertreten sei. Angesichts menschlicher Verweigerungsmöglichkeit wird auch Neuschöpfungshoffnung (v. Balthasar beipflichtend) in Gottes Angebot begründet. Selbstannahme erscheint so als „Grundvollzug von Dank“ (40), der zugleich „eine tiefere Schönheit und Kostbarkeit in Welt und Leben“ entdecke (40 f.). Am Schluß und nur knapp die erneute Situierung solch verdankten Daseins im ‚trinitarischen Sinnraum‘ – unter den Stichworten „Herrlichkeit“ und (deren Kenose am) „Kreuz“ (42). Zwar fehlt nicht der Hinweis auf protestierende Fragen an solche Sinn-Sicht – und sie seien erlaubt –, doch für den Duktus des Buchs ist die letzte Wendung des Gedankengangs charakteristisch: „Gleichwohl bin ich doch nicht so sicher, ob [...] wir [...] dann und dort wirklich noch fragen“ (43). – Der *erste Exkurs* („Extrakt in sieben Thesen“) resümiert nicht nur die erreichte (da es um das gehe, was „zuletzt“ [44] gelte, „mit aller Vorsicht“ [42] formulierte) Reflexionshöhe, sondern eruiert als