

Emmanuel Levinas

Dialog

Ein kooperativer Kommentar

VERLAG KARL ALBER 

1980 veröffentlichte Emmanuel Levinas den kurzen Text »Dialog«. In diesem denkt er das Gespräch rückhaltlos »im Zeichen des Anderen« und verlangt ihm vor allem eines ab: dem Anderen als solchem gerecht zu werden. Ist der Dialog nicht eine spezifische soziale Situation unter vielen anderen, sondern die soziale Situation par excellence, in der sich zeigt, was das Soziale im Grunde ausmacht?

Neun Autorinnen und Autoren setzen sich in diesem von Burkhard Liebsch herausgegebenen Band mit Levinas' Thesen zu dieser Frage auseinander: Emil Angehrn, Katharina Bauer, Myriam Bienenstock, Günter Figal, Annette Hilt, Burkhard Liebsch, Christian Rößner, Werner Stegmaier und Jürgen Trabant.

Der Autor:

Emmanuel Levinas (1906–1995) war Professor für Philosophie an der Sorbonne. 1983 erhielt er den Karl-Jaspers-Preis. Er zählt zu den bedeutendsten und einflussreichsten Denkern der Gegenwart.

Der Herausgeber:

Burkhard Liebsch ist Professor für Philosophie an der Ruhr-Universität Bochum. Zahlreiche Publikationen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie.

Emmanuel Levinas

Dialog
Ein kooperativer
Kommentar

Herausgegeben von
Burkhard Liebsch

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Interpretationen und Quellen (IQ)

Herausgegeben von
Alfred Denker und Holger Zaborowski

Band 5



Originalausgabe
© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2020
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-49118-8

Inhalt

Vorwort des Herausgebers	7
Dialog	25
<i>Emmanuel Levinas</i>	

Interpretationen

Dialogische Hermeneutik	
Vom Ursprung des Sinns im Anderen	57
<i>Emil Angehrn</i>	
Das Gespräch	
Wilhelm von Humboldt über den unabänderlichen Dualismus des Denkens und Sprechens – mit Blick auf Emmanuel Levinas	74
<i>Jürgen Trabant</i>	
Levinas' Neuorientierung der Dialog-Philosophie	89
<i>Werner Stegmaier</i>	
Dialog und Transzendenz bei Emmanuel Levinas	120
<i>Myriam Bienenstock</i>	
Transzendenz und Begegnung	138
<i>Günter Figal</i>	
Wo beginnt die Verpflichtung?	
Levinas im Dialog mit Kant	155
<i>Katharina Bauer</i>	

Inhalt

Dialog und Dialektik	175
<i>Christian Rößner</i>	

Mit-teilen und Ver-antworten:	
Ethik und Ontologie des Dialogs	198
<i>Annette Hilt</i>	

Überschätzung – Abbruch – Wiederaufnahme	
Das Dialogische zwischen unaufhebbarer Anderheit und Gewalt.	224
<i>Burkhard Liebsch</i>	

Epilog

Perspektiven künftiger Revisionen dialogischen Daseins	267
<i>Burkhard Liebsch</i>	

Die Autorinnen und Autoren	279
--------------------------------------	-----

Vorwort

Ist es möglich, daß wir vor einer chronischen Entgleisung des Dialogs beim Menschen stehen?

René Spitz¹

Wenn es ein Wort gibt, das wir bis zur Erschöpfung wiederholen müssen, dann lautet es Dialog.

Papst Franziskus²

Der Weg zur Erlösung [...] ist [...] durch erhebliche Hindernisse verstellt, etwa »unsere« strikte Weigerung, [...] in einen Dialog überhaupt einzutreten, um die ursprüngliche Unmöglichkeit der Verständigung zu überwinden.

Zygmunt Bauman³

Nach Kräften »auf alles« zu antworten, gleich wer fragt, das verspricht Gorgias im berühmten platonischen Dialog gleichen Namens (447 c). Ein großes, aber möglicherweise »übermäßiges« Versprechen, das, wie vielleicht jedes Versprechen⁴, allerdings zuviel zu versprechen scheint! Kann man und sollte man sich vom Dialog mit Anderen generell derart viel versprechen, nämlich dass man auf alles eine Antwort bekommen wird? Kann nicht bestenfalls gemeint sein, dass man wenigstens auf alles zu antworten versucht, ohne je ganz ausschließen zu können, dass die gegebene Antwort möglicherweise nicht be-

¹ R. Spitz, *Vom Dialog. Studien über den Ursprung der menschlichen Kommunikation und ihrer Rolle in der Persönlichkeitsbildung*, Stuttgart 1976, 102.

² http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2016/max/documents.papa-francesco_20160506_premio-carlo-magno.html (Stand: Januar 2017).

³ Z. Bauman, »Symptome auf der Suche nach ihrem Namen und Ursprung«, in: H. Geiselberger (Hg.), *Die große Regression. Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*, Berlin 2017, 37–56, hier: 53.

⁴ Vf. (Hg.), *Gegebenes Wort oder Gelebtes Versprechen. Quellen und Brennpunkte der Sozialphilosophie*, Freiburg i. Br., München 2008.

friedigen, nicht weiterhelfen und nichtssagend ausfallen wird oder ganz ausbleiben muss, wenn der Befragte tatsächlich *nicht* antworten kann? Auch Gorgias verspricht ja keineswegs, unter allen Umständen – zufriedenstellend und ganz im Sinne derjenigen, die ihn fragen – antworten *zu können*. Er erklärt nur die scheinbar uneingeschränkte Bereitschaft, sich von jedermann und auf jede Art und Weise *befragen zu lassen* und dem Dialog insofern eine wirkliche Chance zu geben. Aber liegt nicht auch darin ein übermäßiges Versprechen: sich uneingeschränkt befragen und darüber hinaus »in Frage stellen« zu lassen – und zwar nicht nur einmal, nicht nur für kurze, durch rhetorische Rahmenbedingungen notorisch beschränkte Zeit, sondern auf Dauer, in wiederholten, wieder aufgenommenen und mit schier endloser Geduld fortgeführten Dialogen, gegenseitig und kollektiv, wenn man es mit vielen Beteiligten zu tun hat?

Wird gegenwärtig *in diesem Sinne* mit Nachdruck an uns appelliert, »den Dialog« – mit Anderen gleich welcher Couleur, welcher politischen Richtung, religiösen Zugehörigkeit und kulturellen Herkunft auch immer – nicht abbrechen zu lassen oder ihn wiederaufzunehmen, wo er gescheitert zu sein schien, so als hinge »alles« davon ab? Und appelliert man an das, was man *das Versprechen des Dialogs* bzw. des Dialogischen als solchen nennen könnte, mit einem derartigen Nachdruck, dass gerade dies empfindliche Gegenreaktionen auslöst, insofern die *prima facie* freiwillige Bereitschaft zum Dialog in eine ausnahmslose Verpflichtung umgemünzt zu werden droht? »Dialog? Nein, danke!« erklären denn auch Polemiker⁵ nicht ohne Grund, um sich genau dagegen zu verwahren, diese Bereitschaft, von der man sich alles Mögliche versprechen kann, wie es bei Platon den Anschein hat, in eine Forderung umzumünzen, der man sich kaum noch entziehen kann.

Warum aber sollte man den Dialog verweigern, sei es im Einzelfall, sei es grundsätzlich, wenn doch nur Gutes von ihm zu erwarten ist – wie auch vom Guten selbst, von der Gerechtigkeit, vom Frieden, von der Verständigung etc.? Bestätigt sich diese Erwartung aber bei genauerem Hinsehen? Oder erweist sie sich als Vorurteil oder gar als Ideologie? Was können Dialoge wirklich leisten? Warum verlangt man nach ihnen »bis zur Erschöpfung«, selbst wenn es sich immer wieder herausstellt, dass sie gar keinen Ausweg aus einseitigem oder

⁵ H. M. Broder, »Dialog? Nein, danke!«; <https://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/kulturdebatte-dialog-nein-danke-a-403133.html>

gegenseitigem Infragestellen weisen, sondern es noch schmerzhaft vertiefen? Was ändern daran Dialoge? Sollen Dialoge überhaupt etwas ›ändern‹? Nähren sie nicht – wie im Fall endlos diskutierten, aber immer noch nicht rückhaltlos aufgeklärten tausendfachen Missbrauchs von Kindern und Jugendlichen in kirchlichen Institutionen – vielfach den Verdacht, dass man sie führt, um *nichts* an institutionellen Strukturen ändern zu müssen? Erinnert das nicht an die berühmte-berüchtigte Feuerbach-These von Karl Marx, es komme nicht darauf an, die Welt zu interpretieren, sondern sie zu verändern? Kommt es dem entsprechend weniger darauf an, Dialoge zu führen, als die Missstände, um die sie sich schier endlos drehen, entschlossen anzugehen? Doch wie sollte das möglich sein, ohne sich miteinander ins Gespräch zu begeben? Etwa durch dazu einseitig sich Ermächtigende, die sich souverän jeglicher Zumutung entziehen, sich ihrerseits infragestellen zu lassen? Liefe das nicht auf eine geradezu antisoziale Macht hinaus, wenn es denn stimmt, was so viele Dialogisten mit Nachdruck behauptet haben: dass in der Bereitschaft zu ›antworten‹ und in dem Wissen, zuvor (auch ohne eigene Einwilligung) vom Anderen ›in Frage gestellt‹ worden zu sein, *par excellence* liegt, was menschliche Sozialität ›ursprünglich‹ ausmacht? Verpflichtet diese aber dazu, jederzeit, angesichts jedes Anderen und uneingeschränkt ›dialogbereit‹ zu sein? Verkennt nicht die ungetrübte Hochschätzung, mit der Philosophen des Dialogs diesen Begriff vielfach traktieren, die Grenzen, in denen wir zum Dialog bereit, fähig und willens sein können? Und spricht sie nicht der Realität der menschlich-unmenschlichen Verhältnisse Hohn?

Der Dialog steht seit geraumer Zeit allerdings besonders deshalb außerordentlich hoch im Kurs, weil ihn vieles unmöglich zu machen oder zu zerstören droht(e) – nicht zuletzt in historischer Perspektive. Levinas deutet gleich zu Beginn seines nachfolgend abgedruckten Textes diesen Zusammenhang (allerdings bemerkenswert unkonkret) an: Dass man »heute sogar von einer ›Philosophie des Dialogs‹ sprechen« könne, sei offenbar »Folge der Prüfungen, die die Menschen des 20. Jahrhunderts seit dem Ersten Weltkrieg durchmachten« [2].⁶ Das provoziert Nachfragen: Welche Prüfungen? Welche Menschen? Alle ausnahmslos? Oder einige stellvertretend für alle? Warum erst

⁶ Ziffern in eckigen Klammern verweisen in diesem Band durchgängig in allen Beiträgen auf die entsprechenden Abschnitte des nachfolgend abgedruckten Textes von Levinas.

»seit dem Ersten Weltkrieg«? Wie genau und warum soll diese Philosophie – eine unter vielen Philosophien? – mehr oder weniger alles, was »der philosophischen Tradition« lieb und teuer war – die »Einheit des Ich oder des Systems, der Selbstgenügsamkeit und der Immanenz« [2] –, herausgefordert haben? Und mit welchen Folgen? Hat diese scheinbar ganz neue, mit den Namen Martin Buber, Franz Rosenzweig und Gabriel Marcel verknüpfte Philosophie diese Tradition erweitert und bereichert oder sie vielmehr entwertet, abgebrochen, überwunden und hinter sich gelassen? Fragen über Fragen, die der Text von Levinas aufwirft, ohne sie definitiv zu beantworten.

Zweifellos fügt er sich jedoch in eine Zeit ein, die dem Dialog nicht nur im philosophischen Diskurs, sondern auch in der weiteren Öffentlichkeit zu großer Beachtung verholfen hat – gerade weil man ihn hat scheitern, abbrechen und unmöglich werden lassen. Dennoch, oder vielmehr gerade deswegen, will man die Hoffnung nicht aufgeben, dass »das Gespräch« auch dann wieder aufgenommen werden kann, wenn es zwischenzeitlich endgültig abgebrochen zu sein schien. So sollen selbst radikale Feinde, die kein Wort mehr aneinander richten, wieder vermittelt Dritter miteinander »ins Gespräch kommen«, um wenigstens Verhandlungen aufzunehmen, ohne die die Gewalt zwischen den Verfeindeten endlos zu herrschen droht. Und selbst der in der Geschichte des Westens mit so viel Geringschätzung bedachten, zum bloßen Rohmaterial depotenzierten und seit langem angeblich nur noch »schweigenden« Natur⁷ will man wieder »Gehör schenken«, um einen Dialog mit ihr zu führen – sei es auch nur, weil man fürchtet, sie werde »zurückschlagen«, nachdem man sie so lange ausgebeutet und vermüllt hat. *Dialog mit der Natur* lautete denn auch der programmatische Titel einer breit rezipierten Veröffentlichung der Physikerin Isabelle Stengers und ihres Kollegen, des Nobelpreisträgers Ilya Prigogine.⁸ Dabei lagen sie mit ihrer Vorstellung von einem »experimentellen Dialog« noch ganz auf der Linie Immanuel Kants und seiner Idee, die Natur ungeachtet ihres hartnäckigen »Schweigens« durch harte Befragung zu »Antworten« förmlich zu zwingen. Was könnte aber einem zwischenmenschlichen Gespräch, das seinen Namen wirklich verdient, ferner liegen als gerade dies?

⁷ H. Blumenberg, *Schriften zur Technik*, Berlin 2015, 26; Vf., *Verzeitlichte Welt. Zehn Studien zur Aktualität der Philosophie Karl Löwths* [1995], Stuttgart ²2020 (aktualisierte und erweiterte Auflage).

⁸ I. Prigogine, I. Stengers, *Dialog mit der Natur*, München, Zürich ⁴1983, 14.

Eröffnet und lässt das wirkliche Gespräch im Gegensatz zu einem natürlichen Widerpart, der genau genommen nicht einmal ›schweigen‹ kann, dem jeweils Anderen nicht unbedingt Spielräume *freien* Antwortens – zu denen auch die Antwortverweigerung (und darüber hinaus sogar *deren* Verweigerung) zählen kann? Und werden Formen wenn nicht endgültiger, so doch zwischenzeitlicher Dialogverweigerung, der Segregation aus jeglichem Gesprächszusammenhang und der Remonologisierung nicht in Zeiten wichtig, die alles und jeden rückhaltlos kommunikativ zu erfassen droht – nicht zuletzt mit Hilfe technischer Dispositive und virtueller Medien, die jeden jederzeit an ein »Internet der Dinge« anschließen und womöglich privateste ›Informationen‹ an dessen Betreiber ausliefern sollen?⁹ ›Ich *schweige und kommuniziere nicht, nicht auf diese Weise jedenfalls, also bin ich bzw. existiere noch*‹, könnte eine angesichts dessen zeitgemäße Devise lauten. Liegt in der digitalen, algorithmisch rationalisierten Dimension des Virtuellen tatsächlich eine Drohung? Sind wir dessen ungeachtet auf Gedeih und Verderb auf eine mit allen Mitteln betriebene Kommunikation, auf Dialog und Verständigung angewiesen? Kommen die neuen Kommunikationsmedien und -techniken wie der Computer und das Handy, ›Datenkraken‹ wie *Google* und *Facebook*, das *twittern*, *chatten* und *posten* dem nur so weit wie möglich entgegen? Oder stehen sie für eine historisch beispiellose Reduktion dessen, was Kommunikation in ›analogen‹ Zeiten einmal bedeutet haben mag, in denen man gewusst hat, dass wir gerade darin, wie wir jedes Mal neu ›zur Sprache kommen‹, zugleich erfahren, ihr nicht ›immer schon‹ und ›restlos‹ überantwortet zu sein, wie es der Fall zu sein scheint, wo man glaubt bzw. uns glauben macht, wir seien im Grunde nichts als »eine Nachricht« (Norbert Wiener) oder ein Sammel-surium von Informationen, die man am besten digital erfasst?¹⁰ Entgehen wir *vor*, *in* und *nach* konkreter Kommunikation, dialogischer Erfahrung und Verständigung auch uns selbst? Woher will man das aber wissen? Handelt es sich überhaupt um eine Frage des Wissens? Und müsste sich ein Dialog, der seinen Namen verdient, gerade darauf beziehen, was sich möglichem Wissen entzieht? Ist es überhaupt denkbar, *zu wissen* oder positiv zu formulieren, was in einem wirk-

⁹ Vgl. bspw. S. Meier, D. H. Rellstab, G. L. Schiewer (Hg.), *Dialog und (Inter-)Kulturalität. Theorien, Konzepte, empirische Befunde*, Tübingen 2014.

¹⁰ Vgl. die Rede von Günter Eich aus dem Jahre 1959 in: *Büchner-Preis-Reden 1951–1971*, Stuttgart 1972, 73–87, hier: 85.

lichen Dialog und durch ihn geschieht – wenn auch vielleicht nur auf verfehlte Art und Weise? Oder widersetzt sich dialogische Erfahrung als solche womöglich jeglichem Wissen, das auf eindeutige Entscheidung in diesen Fragen drängt? *Werden wir jemals wirklich wissen können, ob wir mit Anderen einen Dialog geführt haben, der seinen Namen ›tatsächlich‹ verdient?*

Über solche Erfahrung müssten wir ungeachtet aller Zweifel, die hier angebracht sind, eigentlich reichlich verfügen, wenn es denn stimmt, was man unter Berufung auf Friedrich Hölderlin so oft schon behauptet hat, nämlich dass wir ein Gespräch *sind* – selbst dann, wenn wir nicht ›ins Gespräch kommen‹ können, wenn wir ›aneinander vorbei‹ reden oder wenn ›der Gesprächsfaden abgerissen‹ ist, wie man sagt. Auch dort, wo schiere Wort- und Sprachlosigkeit zu herrschen scheint und keinerlei Aussicht darauf mehr besteht, dass man ›wieder ins Gespräch kommen‹ und das Gespräch ›wieder aufnehmen‹ kann, würde demnach das Gespräch, das wir *sind*, »seit wir hören können voneinander«¹¹, unangefochten möglich bleiben und insofern Bestand haben. *Dieses* Gespräch könne »auch vom Schweigen nicht unterbrochen« werden, behauptete tatsächlich Ludwig Binswanger.¹² Einen radikalen »Abbruch aller Kommunikation«¹³ bräuchte insofern niemand zu befürchten. Erst recht nicht, wenn es zutrifft, was Martin Buber, einer der Begründer moderner Dialogphilosophie, im Jahre 1928 in einem mit *Der Glaube des Judentums* betitelten Vortrag behauptete: dass nämlich »die ganze Welt, das ganze Weltgeschehen, die ganze Weltzeit« als »unreduziert in der dialogischen Situation« stehend zu begreifen sei – wie seit Menschengedenken (soweit es testamentarisch bezeugt ist).¹⁴

Für Buber existiert diese Situation, seitdem sich Menschen vom Anderen als ›aufgerufen‹ erfahren¹⁵; auch wenn es zu *keinem* wechselseitigen Dialog kommt. Dass diese Gefahr real ist, beweist seine Beschwörung eines »dämonischen« Anderen, für den Andere nicht zum ›Du‹ werden können (DP, 70). Dieser Andere, als der auch Gott in Betracht käme, lässt sich nicht ansprechen und spricht Andere

¹¹ F. Hölderlin, »Versöhnender der du nimmer geglaubt«, in: *Werke*, Tübingen o.J., 411 f. Siehe auch die Seiten 235 und 253 f. in diesem Band.

¹² L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* [1942], Zürich ²1953, 163.

¹³ K. Jaspers, *Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen*, München ⁴1987, 72.

¹⁴ M. Buber, *Politische Schriften*, Frankfurt/M. 2010, 410.

¹⁵ M. Buber, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1962, 68 (= DP).

nicht an. Dabei weckt Buber nagende Zweifel daran, ob es überhaupt möglich ist zu wissen, ob Ansprache und Erwiderung, die *Beziehung*, *Berührung durch Beziehung* und *Beziehung durch Berührung*, stiftet (DP, 65¹⁶), »wirklich« stattfindet bzw. stattgefunden hat. So rückt er auch diese Begriffe ins Zwielflicht des Dämonischen. Epistemisch ist offenbar nicht sicherzustellen, dass »wirklicher« Dialog stattfindet, in dem man einander »berührt« – wie auch immer (direkt und physisch oder allenfalls indirekt und diskret, ohne dem Anderen »zu nahe zu treten« ...).

Sollte es dagegen zutreffen, dass auf dialogischen Wegen alles sagbar und mitteilbar ist, so dass wir »von Kopf bis Fuß [...] zugänglich« zu sein scheinen, wie in Francis Jacques' Dialogtheorie zu lesen steht¹⁷, so hätten wir mit dem Dialog ein universales, nichts und niemanden auslassendes Medium an der Hand, durch das wir uns mit jedermann und unter den Augen jedes Anderen (sei es auch ein *big brother*) über alles verständigen könnten – selbst für den Fall, dass der gegenteilige Eindruck vorherrscht, wie etwa im deutsch-jüdischen Verhältnis, dem man angesichts radikalster Gewalt, die es zeitweilig zerrüttet hat, bereits jeglichen dialogischen Charakter abgesprochen hat, und zwar ein für allemal, so als handle es sich zumindest diesmal um einen »irreparablen« Abbruch.¹⁸

¹⁶ Vgl. J.-L. Nancy, *Corpus* (frz./amerikan.), New York 2008, 18 f., wo es heißt, wir bleiben »a stranger to contact in contact«/»restant dans le contact étranger au contact«.

¹⁷ F. Jacques, *Über den Dialog. Eine logische Untersuchung*, Berlin, New York 1986, 38.

¹⁸ Diesen Anschein erweckt etwa Enzo Traverso ausgerechnet unter Hinweis auf Carl Schmitt, der aber gewiss nicht als Kronzeuge dafür aufgerufen werden kann, wie es nach dem Desaster des Nationalsozialismus um die Zukunft des deutsch-jüdischen Verhältnisses bestellt ist. Traverso verweist jedoch mit Recht auf Gershom Scholem und andere, die »die Existenz eines Dialogs zwischen Juden und Deutschen geleugnet« und ihn als jüdische »Illusion« eingestuft haben (vgl. K. Löwith, »Philosophie der Vernunft und Religion der Offenbarung in H. Cohens Religionsphilosophie«, in: ders., *Sämtliche Schriften*, Bd. 3. *Wissen, Glaube und Skepsis. Zur Kritik von Religion und Theologie*, Stuttgart 1985, 349–384, hier: 381). Demnach hat es, zumindest was Deutschland anbetrifft, niemals einen wirklichen Dialog gegeben, nur einen jüdischen Monolog. Das hindert Traverso in seiner frühen, sehr lesenswerten Schrift *Die Juden und Deutschland. Auschwitz und die »jüdisch-deutsche Symbiose«*, Berlin 1993, nicht daran, am Ende von einer »posthumen Wiederherstellung« zu träumen (210). Gewiss kann diese allerdings, sollte sie überhaupt möglich sein, nicht zu einer schlichten Restauration führen, wenn es stimmt, dass jede jüdische »Identität« nach jenem Desaster »für immer [...] verwundet« bleiben und eine unabschließbare, »exi-

Ungeachtet dessen – oder möglicherweise gerade deshalb – ist von jüdischer Seite der Begriff des Dialogs ganz neu zur Diskussion gestellt worden, namentlich durch Emmanuel Levinas, der den Dialog nicht bloß als eine spezifische soziale Situation unter vielen anderen zu verstehen scheint – in der Kakophonie vieler heterogener Stimmen und in einer Vielstimmigkeit eines irreduziblen Plurals der Sich-äußernden, der polyphonen, vielfach ›rhetorisch‹ bedingten Formen der Äußerung und des dissensuell Geäußerten selbst. Auf den ersten Blick legt er nahe, den Dialog als die soziale Situation *par excellence* aufzufassen, in der sich zeigt, was das Soziale im Grunde ausmacht.¹⁹ Dabei hatte sich schon Buber dagegen verwahrt, das Soziale mit dem Dialog zu identifizieren.²⁰ Levinas glaubt darüber hinaus nicht, allein oder primär unter dialogischen Bedingungen ›zwischen Ich und Du‹ manifestiere sich, was unser Verhältnis zum Anderen als solchem ausmacht, um das es ihm vorrangig geht. Im Gegenteil: anhand seiner Überlegungen zum Dialog hofft Levinas verdeutlichen zu können, inwiefern sich dieses Verhältnis nicht nur gesellschaftlichen (›sozietairen‹), sondern auch dialogisch-sozialen und reziproken Strukturen entzieht²¹ und wie es gerade deshalb sozial maßgeblich werden kann. Paradoxerweise unter der Bedingung, zugleich die Frage nach adäquaten Maßstäben radikal zu unterlaufen.²²

lierte‹ Trauer nach sich ziehen muss. Zu Schmitt vgl. ebd. 60, zur Verwundung 135, zur Trauer 13. Aber auf jegliche ›Wiederherstellung‹ zu verzichten, hieße das nicht, den ›Erfolg‹ des nazistischen Vernichtungsprojekts noch nachträglich zu bestätigen, statt sich ihm zu widersetzen? Sollte sie nicht wenigstens im Zeichen solcher Trauer möglich sein (ohne allerdings eine scheinbar unbeschädigte Vergangenheit rehabilitieren zu können)?

¹⁹ Wobei auffällt, wie wenig Levinas ausgerechnet zu räumlichen, zeitlichen und machimpprägneten Momenten der *Situiertheit* von Dialogen sagt. Eine ›dialogistische‹ Reduktion des Sozialen auf Gespräch, Verständigung und Diskurs wird in der aktuellen Literatur im Übrigen mit Nachdruck angefochten. Vgl. zu diesem Diskussionsfeld Vf., *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale. Bd. I: Umrisse einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen; Bd. II: Elemente einer Topografie des Zusammenlebens*, Freiburg i. Br., München 2018.

²⁰ Buber wollte das, was er unter »wahrer« (»unmittelbarer« und ganz »gegenwärtiger«) Beziehung bzw. Begegnung verstand, vom »Verlies« der Sozialität« deutlich getrennt wissen. DP, 108. Später insistierte er auf der Unterscheidung des Zwischenmenschlichen vom Sozialen (DP, 271, 275).

²¹ Spuren dieser Problematik finden sich bereits in frühen Schriften von Levinas, so in den *Carnets de captivité*, *CŒuvres* 1, Paris 2009, 259, wo der Dritte (*le tiers*) auftaucht. Zum fraglichen Entzug E. Levinas, *Parole et silence*, *CŒuvres* 2, Paris 2009, 245.

²² Was auch bedeutet, die quasi-imperativische Art und Weise infrage stellen zu müs-

Wer nicht länger glauben mag, die Frage nach dem ›Grund‹ des Sozialen sei noch im Sinne einer klassischen philosophischen Ursprungsfrage aufzuklären²³, könnte sich immerhin noch an die menschliche Gattungsgeschichte oder, wenn sich auch deren Anfänge im Dunkel einer nur spekulativ zu deutenden Vorgeschichte verlieren²⁴, an die Ontogenese halten.²⁵ Der Psychoanalytiker René Spitz, der auch mit einer Arbeit über den Dialog als »origin of human communication«²⁶ hervorgetreten ist, hat die Ontogenese als »Naturgeschichte« der menschlichen Sozialität gedeutet²⁷, die die wesentliche Einsicht moderner, wesentlich auf Johann G. Herder und Wilhelm v. Humboldt zurückgehender Sprachphilosophie zu bestätigen schien: Menschliche Sprachlichkeit bildet sich dialogisch aus.²⁸ Sprachen als Formen der Rede sind dialogisch konstituiert und darauf angewiesen, immer wieder auf dialogischen Wegen wirklich zu werden.²⁹ Andernfalls verkümmern sie und lassen am Ende nicht einmal mehr erahnen, was ›wirkliche‹ Kommunikation, die ihrerseits nach

sen, in der die Alterität des Anderen gelegentlich als ›unbedingt‹ ethisch Maßgebliche beschrieben wird; vgl. D. Mersch, *Posthermeneutik*, Berlin 2010, 47 ff.

²³ Vgl. E. Angehrn, *Der Weg der Metaphysik. Vorsokratik – Platon – Aristoteles*, Weilerswist 2005.

²⁴ E. Morin, *Das Rätsel des Humanen. Grundfragen einer neuen Anthropologie*, München, Zürich 1974.

²⁵ Wie es zuletzt auch Michael Tomasello getan hat, der in seiner einschlägigen Veröffentlichung zu diesem Thema gar keine dialogistischen Einflüsse zu erkennen gibt; M. Tomasello, *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*, Frankfurt/M. 2011.

²⁶ Wobei freilich eine »archaische Form von Gespräch« mit dem Kind gemeint ist, die der Autor zunächst noch in einer Aktions-Reaktions-Terminologie deutet; Spitz, *Vom Dialog*, 16. Diese Terminologie erweist sich schon im Hinblick auf die ontogenetisch primäre, responsiv-»synkretische Soziabilität« (Henri Wallon) als unzureichend, erst recht aber in Anbetracht hochdifferenzierter Dialoge, wo Andere miteinander als solche kommunizieren. Vgl. M. Merleau-Ponty, *Keime der Vernunft. Vorlesungen an der Sorbonne 1949–1952*, München 1994, 51, 58, 170, 301, 313 f., 322.

²⁷ Folgt man dem dt. Untertitel der einschlägigen Untersuchung *Vom Säugling zum Kleinkind. Naturgeschichte der Mutter-Kind-Beziehungen im ersten Lebensjahr*, Stuttgart 1980; vgl. kritisch dazu: M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1977, 502 f.

²⁸ Damit kann zumal in den frühen Stadien der Ontogenese jedoch keinesfalls ein Gespräch im üblichen Sinne des Wortes, sondern allenfalls eine quasi-dialogische, soziale Responsivität gemeint sein.

²⁹ J. Trabant, *Traditionen Humboldts*, Frankfurt/M. 1990, 173.

der Überzeugung vieler bis in das Selbstgespräch hinein dialogisch verfasst sein muss³⁰, überhaupt ist bzw. wie sie zu erfahren ist.

So fragen allerdings nur verletzte, in sich gebrochene und an Sprachzerstörung leidende Wesen³¹, denen genau dies als radikal fraglich erscheint: ob die erste, vorsprachliche Sprachlosigkeit, aus der heraus wir »zur Welt kommen«, angesichts der letzten Sprachlosigkeit, die der (sei es physische, sei es soziale oder politische) Tod bedeutet, je zu überwinden ist. Sofern er überhaupt möglich ist, ist der Dialog nur »zwischenzeitlich« möglich – durch ein »dialogisches Dasein« (DP, 168), das nur zwischen uns Gestalt annehmen kann. In der Zwischenzeit mögen vielfältige Formen von Kommunikation, darunter Gespräche, stattfinden; aber bleiben sie nicht überschattet von einer »unerbittlichen zukünftigen Vergangenheit« eines jeden und aller, die im Voraus wissen müssen, dass sie »allein zurückgeblieben sein« werden – in dem Bewusstsein, dass die Welt des Anderen fort ist, wie es Paul Celan in seiner Gedichtfolge *Atemkristall* sagt?³² Nur in der vorgreifenden Trauer darüber, suggeriert Jacques Derrida, ist »zwischenzeitliches« Gespräch möglich, das ein doppelsinnig *gemeinsam geteiltes* Zur-Welt-sein durch zunächst einseitige Anrede und deren Erwiderung stiftet, ohne je wissen zu können, ob ein Dialog auch gelungen ist oder je gelingen wird. So geht der Dialog aus dem Nicht-Dialogischen hervor, das ihm vorausliegt, bevor er eröffnet oder auch derart verweigert werden kann, dass sich »vor der Zeit« der Tod abzeichnet, der keine Reziprozität mehr gestattet, so dass es abwegig erscheint, noch an einen über ihn hinweg fortzusetzenden Dialog zu glauben.³³ Wer sich an Tote wendet, wird keine Antwort mehr erfahren. Niemals mehr; wie auch immer er oder sie ein inneres Zwiegespräch mit ihnen suchen mag. Und wer zu Anderen spricht, seien es auch noch Ungeborene, hat es allemal mit Sterblichen zu tun, deren Leben von vornherein unter diesem Vorzeichen steht. Umgekehrt lässt fehlende oder verweigerte Antwortbereitschaft Anderer »vor der Zeit« bereits den eigenen Tod gegenwärtig werden. So hängt »wirkliche« Kommunikation rückhaltlos von »zwischenzeitlicher«, ein-

³⁰ H. Arendt, *Denktagebuch, 1950 bis 1973. Erster Band*, München, Zürich 2003, 283; Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, 429 f.

³¹ A. Lorenzer, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*, Frankfurt/M. 1976.

³² J. Derrida, »Der ununterbrochene Dialog: zwischen zwei Unendlichkeiten, das Gedicht«, in: ders., H.-G. Gadamer, *Der ununterbrochene Dialog*, Frankfurt/M. 2004, 7–50, hier: 14.

³³ R. P. Harrison, *The dominion of the dead*, Chicago, London 2003, 153 f.

und gegenseitiger Ansprechbarkeit und Antwortbereitschaft ab – und zwar gerade dort, wo lang anhaltende und tief greifende Gewalt sie bis auf kümmerliche Reste zerstört zu haben scheint, so dass die Betroffenen das Verlangen nach erneutem Dialog nur noch als Ideologie oder als Zynismus einstufen können.

Wo keine Ansprechbarkeit mehr gewährleistet ist³⁴, wird wiederum gerade dadurch eine zu Krieg und Genozid tendierende Gewalt heraufbeschworen, gegen die am Ende gar nichts mehr etwas ausrichtet. Aber solche Gewalt *beginnt* nicht erst dort, »wo die Sprache aufhört«, wie Buber behauptete³⁵, sondern womöglich bereits dort, wo menschliche Rede niemanden erreicht und keinerlei Verständigung möglich macht. Und Krieg kann wieder aufhören, sobald sie durch zunächst einseitige, dann gegenseitige Ansprechbarkeit erneut einsetzt, vor allem im Gespräch, das darauf angelegt ist, jegliche Gewalt hinter sich zu lassen. Aber kann das gelingen? Bereits Eugen Rosenstock-Huussy durchkreuzte diese Illusion, als er schroff feststellte: »Sprache ist Gewalt.«³⁶ Betrifft das auch den Dialog – selbst in anscheinend zwangloser Geselligkeit? Gelingt die menschliche Kommunikation also allenfalls ausnahmsweise, aber keineswegs schon deshalb, weil man miteinander »im Gespräch ist«, über die »ungesellige Geselligkeit« hinaus, der Kant immerhin den Vorteil zugesprochen hatte, mit ihren Antagonismen die menschliche Gattungsgeschichte davor zu bewahren, in Lethargie zu verkümmern? Steht nunmehr grundsätzlich jedes Gespräch unter dem Verdacht »dialogischer Gewalt«³⁷? Wie sollte es dann möglich sein, sich im »Haus der Sprache« wohnlich einzurichten, wie es manche Hermeneutiker lehren?³⁸

»Unter dem Dach der Sprache leben wir alle«, behauptete Hans-Georg Gadamer auf den Spuren Martin Heideggers, gab aber zu, dass man, derart »behaust«, sich gegebenenfalls »all die reichlich sättigen-

³⁴ Ob sie überhaupt zu »gewährleisten« oder ob sie anthropologisch vorauszusetzen ist, fragte sich Friedrich Schleiermacher nicht, als er feststellte: »Jeder Mensch [hat] eine Empfänglichkeit für alle andere[n]«, in: *Hermeneutik und Kritik* [1838], Frankfurt/M. 1977, 169.

³⁵ M. Buber, *Nachlese*, Heidelberg 1965, 225.

³⁶ E. Rosenstock-Huussy, *Die Sprache des Menschengeschlechts. Eine leibhaftige Grammatik in vier Teilen. Erster Band*, Heidelberg 1963, 408.

³⁷ Ein Ausdruck Bubers, den er allerdings nicht näher erläutert (DP, 165).

³⁸ Zu einem entsprechend »oikologisch«-ontologischen Verständnis der Sprache vgl. J. Greisch, *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*, München 1993, 34f., 46 ff.

den Worte verbiete[n]« muss, »mit denen man sich im Leben abfindet«³⁹ – auch auf die Gefahr hin, möglicherweise hungrig zu bleiben und daran zugrunde zu gehen. Vielleicht deswegen, weil dasjenige, was man landläufig Kommunikation nennt und neuerdings auch Maschinen glaubt anvertrauen zu können, das genaue Gegenteil von dem ist, was den Titel Kommunikation, Gespräch oder Dialog wirklich verdienen würde, wie auch Georges Bataille vermutet hatte. »Entgegen dem, was gewöhnlich angenommen wird, ist die Sprache nicht die Kommunikation, sondern ihre Negation«, schrieb er.⁴⁰ Nun gibt es aber ›die‹ Sprache gar nicht, nur Sprachen, Idiome, Redeweisen und Äußerungsmodalitäten, denen es durchaus frei steht, sich von dem, was man gewöhnlich als Gespräch, Dialog, Diskurs oder Kommunikation durchgehen lässt, zu lösen, um neue Wege sprachlichen Ausdrucks zu erproben – bis hin zur reinen Poesie der Moderne, die sich möglicherweise gar nicht mehr an ein Du wendet – oder wenn, dann in paradoxen Modi von jeglicher ›Beziehung‹ absolvierter Bezüge, die sich wie bei Stéphane Mallarmé »von allem Wohnlichen ab[wenden] (*se dégage*)«⁴¹ und schließlich auch »die letzte Ortschaft der Worte«⁴² hinter sich lassen. Hat eine solche entortete »Sprache des Exils«⁴³ wirklich keinen Adressaten mehr? Oder führt sie uns Zweifel an der Mitteilbarkeit alles Gemeinten, an der ›Erreichbarkeit‹ Anderer, an der Realisierbarkeit ›wirklicher‹ Beziehung, Berührung und Begegnung mit ihnen sowie an der gegenseitigen Übersetzbarkeit verschiedener Ausdrucks- und Redeweisen in aller Radikalität so vor Augen, dass man der Frage nicht mehr ausweichen kann, ob es nicht »unser aller Erfahrung« und tägliches Brot ist, uns als »von dem eigentlichen Wort und seiner Wahrheit«, die den Anderen und uns selbst erreichen könnte, »geschieden« zu wissen, wie Gadamer zu bedenken gibt?⁴⁴

Verschärft stellt sich diese Frage, wo es menschliche Kommunikation unvermittelt mit Unsäglichem zu tun hat, das wie nichts anderes danach verlangt, mitgeteilt zu werden, und sich dem im gleichen Zug

³⁹ H.-G. Gadamer, *Wer bin Ich und wer bist Du? Kommentar zu Celans ›Atemkristall‹*, Frankfurt/M. 1973, 30.

⁴⁰ G. Bataille, *Die Freundschaft und Das Halleluja (Atheologische Summe II)*, München 2002, 69.

⁴¹ H. Friedrich, *Die Struktur der modernen Lyrik*, Reinbek 1977, 102 f.

⁴² Siehe Anm. 86 zum Beitrag d. Vf. in diesem Band (Seite 250).

⁴³ Friedrich, *Die Struktur der modernen Lyrik*, 173.

⁴⁴ Gadamer, *Wer bin Ich und wer bist Du?*, 32.

widersetzt. Unsägliches liegt nicht nur in extremer und exzessiver Gewalt, sondern auch in deren Radikalität, wenn sie Andere in eine sprachlos machende Weltlosigkeit stößt, aus der heraus ihre Stimme an niemandes Ohr mehr dringen kann. Hier stößt dialogisches Denken hart an Grenzen – nicht nur angesichts sprachlos Gemachter, sondern auch *in der Rede* über Phänomene der Verletzung, der Verwundung und der Sprachzerstörung, die unsere Welt versehrt hat⁴⁵ und an der Möglichkeit dialogphilosophisch immer wieder verteidigter Versöhnung zweifeln lässt. Gadamer hat dieses Wort »wie ein erstes und letztes« in dem Sinne einstufen wollen, dass die These gerechtfertigt erscheinen sollte, »nur durch die Versöhnung« werde »die Andersheit, die unaufhebbare Andersheit, die Mensch und Mensch trennt, überwindbar, ja, zu der wundersamen Wirklichkeit eines gemeinsamen und solidarischen Lebens und Denkens heraufgehoben«. ⁴⁶

Levinas könnte kaum weiter entfernt sein von diesem hermeneutisch-optimistischen Glauben. Kann man überhaupt noch sprechen in dieser gepeinigten Welt, fragt er wie viele andere nach der *Shoah*.⁴⁷ Ist das primär oder allein eine Frage des guten, Solidarität verbürgenden, alles »Negative« letztlich »aufhebenden« Willens, wie es Gadamer im Dialog mit Derrida nahelegte?⁴⁸ Scheitert menschliche Kommunikation (nur) an bestimmten Formen radikaler Gewalt oder liegt ihr Scheitern in ihrem Funktionieren selbst begriffen, wie Georges-Arthur Goldschmidt andeutete?⁴⁹ Bringt gerade das Scheitern sie zum Reden, ohne dass letzteres je das Schweigen gänzlich aufheben könnte, das sich über die Frage legt, inwiefern es versagt?⁵⁰ Levinas wartet

⁴⁵ Vgl. C. Chalier, »The Philosophy of Emmanuel Levinas and the Hebraic Tradition«, in: A. T. Peperzak (Hg.), *Ethics as First Philosophy. The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion*, New York, London 1995, 3–12, hier: 4.

⁴⁶ H.-G. Gadamer, *Lob der Theorie. Reden und Aufsätze*, Frankfurt/M. 1983, 25.

⁴⁷ E. Levinas, *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt/M. 1992, 128. Stellt sich die gleiche Frage nicht angesichts einer Vielzahl mehr oder weniger vergleichbarer Desaster? Vgl. dazu J. K. Roth, *The Failures of Ethics. Confronting the Holocaust, Genocide & Other Mass Atrocities*, Oxford 2018. Siehe S. 271, unten.

⁴⁸ J. Derrida, »Guter Wille zur Macht (I). Drei Fragen an Hans-Georg Gadamer«, in: *Der ununterbrochene Dialog*, 51 ff.

⁴⁹ G.-A. Goldschmidt, *Der bestrafte Narziß*, Zürich 1994.

⁵⁰ Auch auf die offene Wunde dieser Fragen hat wie kein anderer Georges-Arthur Goldschmidt seinen Finger gelegt; verwiesen sei nur auf sein Buch *Freud wartet auf das Wort. Freud und die deutsche Sprache II*, Frankfurt/M. 2008, 16, 18, 146, 158, 228,

an dieser Stelle nicht mit fragwürdigen Verallgemeinerungen auf. Vielmehr verlangt er eine rigorose neue Bestandsaufnahme der elementarsten Fragen menschlicher Kommunikation, dieses so überaus strapazierten und entleerten Begriffs, unter dem man sich zwischen »präsentem Zu-Zweien-Sein« in (bereits altertümlich klingender) »Zwiesprache«⁵¹ einerseits und anscheinend metrisch erfassbaren Sendern, Empfängern, die digitalisierte *messages* austauschen, andererseits kaum noch etwas Genaueres vorstellen kann.

Was, so fragt er, heißt es überhaupt, sich von Anderen *als Anderen* angesprochen zu begreifen? Und was heißt es, so wäre weiter zu fragen, sich an Andere *als solche* zu wenden – angesichts einer irreduziblen Anderheit, an der sich sämtliche Algorithmen die Zähne ausbeißen? Nicht etwa, weil es sich um einen infinitesimalen Rest an unerreichbarer Erkennbarkeit Anderer handeln würde⁵², sondern weil es sich nicht um »etwas« handelt, was noch in ontologischer Sprache fassbar wäre.⁵³ Levinas hat diese metaphysikkritischen Fragen einer so radikalen und nachhaltigen Befragung ausgesetzt, dass er die ohnehin schon bestehenden Zweifel an den Möglichkeiten, an der Reichweite und am Sinn jeglichen Dialogs – sei es zwischen zweien, sei es zwischen verfeindeten Gruppierungen, Nationen, Staaten oder Kulturen, die sich heute ausnahmslos »im Dialog« befinden sollen – noch dramatisch verschärften musste. Ihm lag angesichts einschlägiger Gewalterfahrung⁵⁴ so viel daran, den Anderen in seiner Anderheit jeglichem praktischen und theoretischen »Zugriff« zu entziehen, dass ihm die Frage größte Schwierigkeiten bereiten musste, wie die Asymmetrie, die sie ethisch bedeutet, überhaupt noch in so

wo das besagte Scheitern und das Schweigen nahe zusammenrücken und das Reden herausfordern, statt es scheiternd einfach verstummen zu lassen.

⁵¹ G. Marcel, *Dialog und Erfahrung*, Frankfurt/M. 1969, 76 ff.

⁵² Vgl. S. Mau, *Das metrische Wir. Über die Quantifizierung des Sozialen*, Berlin 2017; Vf., »Das Soziale im Lichte radikaler Infragestellung. Zwischen uralter Sozialität, *liens sociaux* und Wiederkehr der »sozialen Frage««, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 70, Nr. 4 (2017), 374–404.

⁵³ An der bereits bei Buber aufgeworfenen Frage kommt allerdings auch Levinas nicht vorbei, ob nicht der Andere, als konkret leibhaftig Existierender, an der »sächlichen« Welt teilhaben muss, in der wir auch jemanden, eine Person, als »etwas« identifizieren, ohne die Betreffenden je darin aufgehen zu lassen. Ohne solchen Weltbezug droht die Beziehung zum Anderen geradezu »weltlos« zu werden (DP, 35f.).

⁵⁴ Vgl. zum Kontext Vf. (Hg.), *Der Andere in der Geschichte. Sozialphilosophie im Zeichen des Krieges. Ein kooperativer Kommentar zu Emmanuel Levinas' Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg i. Br., München 2017.

etwas wie ein wechsel- und gegenseitiges Gespräch zwischen leibhaftig Beteiligten ›an Ort und Stelle‹ – zwischen *prima facie* unversöhnlich sich zu einander verhaltenden Konfliktparteien, heterogenen Erkenntnissen, Nationen und Kulturen – *in der Welt* eingehen kann. Gewiss standen ihm die Gefahren ›restloser‹ Auslieferung an die Welt, wie sie im Nationalsozialismus offenkundig geworden sind, dramatisch vor Augen. Aber hat er in der Folge nicht unterschätzt, wie sehr der Andere als solcher, einschließlich der ihm attestierten ›Transzendenz‹, gerade des Beistandes einer der Gewalt sich widersetzenden Welt bedarf?

Erscheint ›nach Levinas‹ nicht jegliches Ansinnen, Andere ›leibhaftig‹ kennen zu lernen, mit ihnen gesprächsweise an Ort und Stelle vertraut zu werden und gegebenenfalls auch zu einem wenn auch befristeten Einverständnis mit ihnen zu gelangen, von vornherein als verfehlt? Ist womöglich gerade diesen Vorstellungen jene »dialogische Gewalt« zur Last zu legen? Aber was wäre, wenn man sie nicht einfach preisgeben kann, die Alternative? Lässt sich ein dialogisches Verhältnis zu Anderen vorstellen, das sie in ihrer unaufheb- baren Anderheit achtet, es aber nicht dabei belässt und sich der oft genug schmerzvollen Mühe des Gesprächs voraussetzungslos, ›an Ort und Stelle‹ und mit stets begrenzten Mitteln unterzieht, die von vornherein befürchten lassen, das, was ein idealer Dialog leisten müsste, unter endlichen und weltlichen Bedingungen notorisch zu verfehlen? Bedeutet das, dass der Dialog so oder so nur als unzureichender, verfehelter und versagender zur Sprache kommen kann? Wenn nicht, mit welchem denkbaren Ergebnis sonst? Diese Fragen stehen hier zur Diskussion. Nicht etwa, um zum x-ten Male ein Loblied auf den Dialog zu singen, von dem es bei Maurice Blanchot und vielen anderen heißt, er sei sehr selten geworden⁵⁵, sondern allenfalls, um ihm durch eine erneute Infragestellung Kraft zuzuführen, die bereits in dem Moment verkümmern muss, in dem man es unterlässt, zu bedenken, ob man sich ›wirklich‹ an die oder den Anderen als solche(n) gewandt hat; ob man je ›wirklich‹ miteinander gesprochen hat⁵⁶; wie man das überhaupt ›wissen‹ können will; wem eine Ant-

⁵⁵ M. Blanchot, *Der Gesang der Sirenen. Essays zur modernen Literatur*, Frankfurt/M. 1988, 213; C. Thürmer-Rohr, »Neugier und Askese – Vom Siechtum des dialogischen Prinzips an der Dienstleistungs-Universität«, in: T. Greven, O. Jarasch (Hg.), *Für eine lebendige Wissenschaft des Politischen*, Frankfurt/M. 1999, 61–74.

⁵⁶ J.-L. Nancy, *Die Mit-Teilung der Stimmen*, Zürich 2014, 41 f.

wort auf diese Frage zusteht; wie sie möglich werden kann, falls sie überhaupt möglich werden kann; welche Zeitperspektive dabei zu veranschlagen ist, falls nicht all dies ohnehin derart dahinsteht, dass man nur *im Verzicht* auf klare Antworten und eindeutige Aussichten überhaupt miteinander sprechen kann. Das wird nicht verhindern, dass man sich vom Dialog alles Mögliche und darüber hinaus Un-Mögliches verspricht: nicht nur Mitteilung von Vergangenen und Verständigung über vorliegenden Dissens, sondern auch wegweisendes Einverständnis und darüber hinaus Heilung – und das sogar mit Blick auf Andere, mit denen gar kein Dialog mehr möglich zu sein scheint, so dass man radikaler Sprach- und Wortlosigkeit zu verfallen droht.

Darin liegt eine doppelte Gefahr: den Dialog einerseits gewaltsam zu überschätzen und andererseits leichtfertig zu unterschätzen, was er allemal voraussetzt: dass man Andere auf Erwidderung hin ansprechen kann und dass man sich in Anspruch nehmen lässt. Verbürgt diese juristisch nicht dingfest zu machende, durch kein Menschenrecht zu garantierende Ansprechbarkeit nicht noch *vor allem Dialog und über allen Dialog hinaus* unsere menschliche Existenz? Hören wir nicht bei lebendigem Leibe auf, sozial, politisch und kulturell zu existieren, wenn uns kein Anderer mehr dieser Ansprechbarkeit versichert? Liegt in ihr nicht jenes »eine Wort«, von dem es an einer weltbekannten Stelle heißt, es mache die Seele gesund? Tatsächlich kann bezeugte Ansprechbarkeit immerhin – auch wortlos – besagen: »*ich realisiere, dass du existierst und nehme das nicht nur zur Kenntnis, sondern bürge dafür*«; und zwar konkret, hier und jetzt, in einem verbindlichen Da-sein. Das allein mag zu wenig sein, als dass schon von Heilung die Rede sein dürfte. Aber ohne den Appell der Anderen, die leibhaftig Gehör finden, werden sich überhaupt keine kommunikativen Aussichten eröffnen. So gesehen verdient nicht nur der Dialog, sondern die *auf Dauer* in der Diachronie des Sozialen und des Politischen allen Widrigkeiten zum Trotz – vielleicht nur diskret und gerade angesichts radikaler Feinde – aufrechtzuerhaltende Gesprächsbereitschaft mehr Aufmerksamkeit, als man ihr bislang hat zukommen lassen. Das gilt auch für den Fall, dass die immerfort erhobene Forderung, sich zumal auf einen erneuten politischen, interreligiösen oder -ethnischen Dialog einzulassen, mit Nachdruck ideologiekritisch zu prüfen ist, insofern sie das Fortbestehen höchst gewaltträchtiger

Machtasymmetrien nur kaschiert und auf diese Weise ihrerseits unter Gewaltverdacht gerät.⁵⁷

Der vorliegende Band geht auf eine Anregung von Lukas Trabert im Sommer des Jahres 2018 zurück, den in deutscher Sprache zuerst in der Übersetzung von Heinz-Jürgen Görtz und Martine Lorenz-Bourjot (unter Mitarbeit von Alois Müller-Herold) 1980 veröffentlichten, französisch in *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris 1982) mit dem Untertitel *Conscience de soi et proximité du prochain* erschienenen Text von Levinas über den Dialog in der Reihe *Interpretationen und Quellen* des Alber-Verlags in einer Reihe von kooperativen Kommentaren neu der Diskussion auszusetzen. Das geschieht nun im Folgenden ohne jegliche apologetische Absicht. Vertreten sind Autorinnen und Autoren ganz unterschiedlicher Provenienz, deren teils eher erläuternde, teils dezidiert kritische Beiträge allein der verhandelten Sache verpflichtet sind, so wie es eine Philosophie verlangt, die sich niemandem auf ›schulmäßige‹, ›parteiische‹ oder gar ›doktrinaire‹ Weise verschließt und insofern ihrerseits dem Versprechen des Dialogischen auch dort verpflichtet bleibt, wo sie es unnachsichtiger Revision aussetzt und sogar seiner Zerstörung Rechnung tragen muss. Letzterer begegnet man gewiss nicht mit Erfolg, indem man eine naive Apologie des Gesprächs gegen sie anbietet. Wie dann aber, wäre im Ausgang von Levinas' Text neu zu erwägen, ohne ihm die allzu große Last aufzubürden, auf alle eingeworfenen Fragen ›Antworten‹ zu liefern – so als sollte ausgerechnet ein Text über den Dialog dessen weiterführender Fortsetzung auf diese Weise ein Ende bereiten.

Fbr., im Januar 2020

⁵⁷ Wie bereits angesichts des berühmten, von Thukydides berichteten Melier-Dialogs, der durch eine massive Asymmetrie von Gewaltpotenzialen charakterisiert ist; vgl. dazu B. H. F. Taureck, *Drei Wurzeln des Krieges und warum nur eine nicht ins Verderben führt. Philosophische Linien in der Gewaltgeschichte des Abendlandes*, Zug 2019, 69–116.

Dialog¹

Emmanuel Levinas

¹ Aus dem Französischen übersetzt von Heinz-Jürgen Görtz und Martine Lorenz-Bourjot, unter Mitarbeit von Alois Müller-Herold. Der vorliegende, nochmals überarbeitete Text wurde ursprünglich veröffentlicht in: *Archivio di Filosofia* (1980), 345–357, und mit dem Untertitel *Conscience du soi et proximité du prochain* wieder abgedruckt in E. Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982, 211–230. Dort wird auf den folgenden Text als Vorlage verwiesen, der auf Deutsch zuerst erschienen ist in: F. Böckle, F.-X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte (Hg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, 1. Teilband, Freiburg i. Br., Basel, Wien 1981, 61–85. An einigen Stellen sind signifikante Abweichungen der zweiten Version von der ersten festzustellen (s. u.). Alle Fußnoten sind, soweit nicht anders vermerkt, vom Hrsg. hinzugefügt worden.

Einleitung	28
I. Der Geist als Wissen und die Immanenz	29
1. Das Seelenleben als Wissen und Erfahrung	29
2. Gleichzeitigkeit der Präsenz von Anderem und Eigenem im Wissen	30
3. Der possessive Charakter von Denken und Wahrnehmung	30
4. Hegels Philosophie des absoluten Wissens	31
II. Der Dialog der Immanenz	33
1. Übereinstimmung und Einheit des Wissens in der Wahrheit	33
2. Sprache, Vernunft und Gewalt	34
3. Der possessive Charakter von Denken und Wahrnehmung	37
4. Priorität des Wissens vor dem Dialog bei Hegel . . .	37
III. Dialog und Transzendenz	39
1. Martin Bubers Grundworte »Ich-Du« und »Ich-Es« .	39
2. Absolute Distanz im Dialog und Rosenzweigs Idee der Einsamkeit	41
3. Das Paradox der Philosophie des Dialogs und der neue Begriff des Geistes	42
4. Die Wurzeln der inneren Rede in der Sprache	43
5. Nähe, Brüderlichkeit und die Idee des Guten	44
6. Dialog als ursprünglicher Modus der Transzendenz .	45
IV. Vom Dialog zur Ethik	48
1. Wurzel des Ethischen im Dialog – ein radikaler Begriff des Ethischen	48
2. Gottes Epiphanie in der ethischen Dimension des Dialogs	49

Einleitung

[1] Die Bedeutung, die heute von einer ganzen Reihe von Philosophen, Theologen, Politikern, Moralisten¹ und sogar von der öffentlichen Meinung dem Begriff und der Praxis des Dialogs – jedenfalls dem Wort »Dialog« – beigemessen wird, dem Gespräch, das die Menschen von Angesicht zu Angesicht miteinander führen, indem sie sich in Rede und Gegenrede gegenseitig ansprechen und Aussagen und Einwände, Fragen und Antworten austauschen –, bezeugt eine Neuorientierung der Vorstellung, die sich die westliche Gesellschaft vom Wesen des Sinns und des Geistigen [*de l'essence du sensé et du spirituel*] macht. – [2] Die Orientierung an einem neuen Geistbegriff ist vielleicht eine Folge der Prüfungen, die die Menschen des 20. Jahrhunderts seit dem Ersten Weltkrieg durchmachten. Man kann heute sogar von einer »Philosophie des Dialogs« sprechen und sie der philosophischen Tradition der Einheit des Ich oder des Systems, der Selbstgenügsamkeit und der Immanenz entgegenstellen. Die Werke und der weltweite Einfluss Martin Bubers, Franz Rosenzweigs und Gabriel Marcel, aber auch viele bemerkenswerte Beiträge von weniger berühmten Autoren², rechtfertigen diese Sprechweise.

¹ Im Sinne der Tradition der französischen »Moralisten« [Anm. d. Übers.].

² Auf die, abgesehen von Franz Rosenzweig, Martin Buber und Gabriel Marcel, Levinas allenfalls *en passant* zu sprechen kommt; vgl. E. Levinas, »Martin Buber, Gabriel Marcel und die Philosophie«, in: *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie*, Wien, München 1991, 11–38.

I. Der Geist als Wissen und die Immanenz

1. Das Seelenleben als Wissen und Erfahrung³

[3] Die überlieferte Philosophie situiert den Ursprung oder den natürlichen Ort alles Sinnhaften [*sensé*] im Seelenleben [*psychisme*], das sie als ein bis zum Selbstbewusstsein fortschreitendes *Wissen* konzipiert. Das anerkennt sie als Geist. – Ist denn nicht alles, was im Seelenleben vorkommt und was in ihm geschieht, letztlich wissbar? Sogar das Verborgene und das Unbewusste, ob verdrängt oder entstellt [*altérés*], werden am Bewusstsein gemessen, das sie verloren haben oder das sie verloren hat. Selbst Heilung geschieht durch das Bewusst-sein. Alles Erlebte [*vécu*] gibt sich legitimerweise als *Erfahrung* aus. Es verwandelt sich in Erfahrungen und Erkenntnisse, die in einer Einheit des Wissens konvergieren, welche Dimensionen und Modalitäten es auch immer haben mag: Kontemplation, Willen, Affektivität – Sinnlichkeit [*sensibilité*] und Verstand – äußere Wahrnehmung, Selbstbewusstsein und Selbstreflexion – objektivierende Thematisierung dessen und Vertrautheit mit dem, was nicht thematisierbar ist – primäre und sekundäre Qualitäten, kinästhetische und koenästhetische Wahrnehmungen. Die Beziehungen zum Nächsten, zur sozialen Gruppe und zu Gott wären auch noch solche *Erfahrungen*, kollektiver oder religiöser Art. Selbst wenn das Seelenleben auf die Unbestimmtheit des *Lebens* und auf die Vertrautheit des bloßen *Existierens*, des bloßen Seins reduziert ist, *erlebt es dieses oder jenes*, ja *es ist dieses oder jenes* nach dem Modus des Sehens, des Erfahrens, als wären *leben* und *sein* transitive Verben⁴ und

³ Diese und alle weiteren Zwischenüberschriften wurden in der späteren französischen Fassung getilgt.

⁴ Vgl. E. Levinas, »Ein Beitrag zu Jean Wahls Buch *Kleine Geschichte des Existenzialismus*« [1937], in: *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*, Freiburg i. Br., München 2006, Kap. V, hier: 95; *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München, Wien 1995, 70; *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg i. Br., München 1987, 67–71; zur

dieses und *jenes* Akkusativobjekte. Ohne Zweifel ist es dieses implizite Wissen, das den weiten Gebrauch rechtfertigt, den Descartes in seinen *Meditationen* vom Terminus *cogito* macht. Dieses Verb in der ersten Person drückt die *Einheit* des Ich treffend aus, in der jedes Wissen sich selbst genügt.

2. Gleichzeitigkeit der Präsenz von Anderem und Eigenem im Wissen

[4] Als Wissen bezieht sich das Denken auf das Gedachte, das Sein genannt wird. Auf das Sein bezogen, ist das Denken außerhalb seiner selbst, bleibt aber auf wunderbare Weise in sich selbst und kehrt zu sich selbst zurück. Die Exteriorität bzw. Andersheit [*extériorité ou altérité*] des Gewussten wird in die Immanenz hereingeholt. Was das Denken weiß oder was es im Laufe seiner »Erfahrung« lernt, ist zugleich das *Andere* [*l'autre*] und das *Eigene* [*le propre*] des Denkens. Man lernt nur das, was man schon weiß und was sich in die Innerlichkeit des Denkens als eine abrufbare, zu vergegenwärtigende Erinnerung einfügt. Erinnerung und Einbildungskraft stellen die Synchronie und die Einheit dessen sicher, was in der der Zeit unterworfenen Erfahrung sich verliert oder erst im Kommen ist.

3. Der possessive Charakter von Denken und Wahrnehmung

[5] Als Lernen⁵ verhält sich das Denken wie ein Zugriff, ein Ergreifen des Gelernten und ein In-Besitz-nehmen. Das »Ergreifen« [*saisir*] des Lernens ist nicht rein metaphorisch zu verstehen. Schon lange vor dem technischen Interessiertsein ist es bereits Entwurf einer inkarnierten Praxis, schon ein In-Beschlag-nehmen [*main-mise*]. Die Gegenwart erfolgt als eine Handhabe. – [6] Kommt ein noch so abstraktes Erkennen

Transitivität des Seins, das Levinas mit Bergson und Heidegger verbal deutet, vgl. E. Levinas, *Parole et silence. Œuvres* 2, Paris 2009, 120, 122; ders., *Eros, Littérature et Philosophie. Œuvres* 3, Paris 2013, 203; J. Wahl, *Vom Nichts, vom Sein und von unserer Existenz*, Augsburg, Basel 1954, 71 ff. (Diskussionsbemerkungen von Levinas); *Zwischen uns*, 240; *Gott, der Tod und die Zeit*, Wien 1996, 53.

⁵ Levinas spielt hier mit der etymologischen Bedeutung von »apprendre« und »saisir«, weiter unten von »perception« [Anm. d. Übers.].

aus, ohne die Dinge der berühmten »Lebenswelt«⁶ [*monde de la vie*] in den Griff zu nehmen? Das Sein, das dem erkennenden Ich erscheint, belehrt es nicht nur, sondern *gibt* sich ihm *ipso facto*. Schon die Wahrnehmung ergreift; und der »Begriff«⁷ bewahrt diese Bedeutung von »in den Griff nehmen«. Dieses »*sich geben*« [*se donner*] – welche Mühe der Abstand zwischen Wunsch und Haben auch erfordern mag – entspricht ganz dem Maßstab des Denkens und verspricht ihm durch seine »Transzendenz« Besitz, Genuss und Befriedigung. Als ob das Denken seinem eigenen Maßstab gemäß denken würde aufgrund seines Vermögens, das, was es denkt, im Modus der Handhabe einzuholen. Es ist immanentes Denken und immanentes Seelenleben, Selbstgenügsamkeit. Gerade das macht das Phänomen der Welt aus: die Tatsache, dass es zwischen dem Gedachten und dem Denkenden eine Übereinstimmung gibt, dass ihr *Erscheinen* zugleich ein *Sich-Geben*, ihre Erkenntnis eine Befriedigung ist, als stillte sie ein Bedürfnis. Vielleicht drückt Husserl gerade das aus, wenn er eine Korrelation – *die* Korrelation überhaupt – zwischen Denken und Welt annimmt. Husserl beschreibt das theoretische Wissen in seinen vollkommensten Formen – das objektivierende und thematisierende Wissen – als Erfüllung des Maßstabes des Meinens, als Erfüllung der Leerintention.

4. Hegels Philosophie des absoluten Wissens

[7] Das Werk Hegels, in das alle Strömungen des abendländischen Geistes einmünden und in dem alle seine Ebenen sich manifestieren, ist eine Philosophie des absoluten Wissens und des befriedigten Menschen zugleich. Das Psychische des theoretischen Wissens, das ein Denken konstituiert, das nach seinem eigenen Maßstab denkt und das in seiner Adäquation an das Gedachte sich an sich selbst angleicht, wird Selbstbewusstsein. Das Selbe [*le Même*] findet sich im Anderen [*l'Autre*] wieder.⁸

[8] Die Tätigkeit des Denkens vereinnahmt jede Andersheit [*altérité*], und gerade darin besteht letzten Endes die Rationalität des Den-

⁶ Dt. im Orig.

⁷ Dt. im Orig.

⁸ Auch hier bleibt die Terminologie zweideutig: *le même* kann das Selbe oder denselben, *l'autre* das Andere oder den Anderen meinen; vgl. E. Levinas, »Gott und die Philosophie«, in: B. Casper (Hg.), *Gott nennen*, Freiburg i.Br., München 1981, 81–123, hier: 88.

kens. Die begriffliche Synthese und Synopsis sind stärker als die Dispersion und die Unvereinbarkeit dessen, was sich wie das *Vorher* und *Nachher* als Anderes ausgibt. Sie führen zurück zur Einheit des Subjekts und der transzendentalen Apperzeption des *ich denke*. Hegel schreibt: »Es gehört zu den tiefsten und richtigsten Einsichten, die sich in der Kritik der Vernunft finden, dass die *Einheit*, die das *Wesen des Begriffs* ausmacht, als die *ursprünglich-synthetische* Einheit der *Apperzeption*, als Einheit des »*ich denke*« oder des Selbstbewusstseins erkannt wird.«⁹ Die Einheit des *ich denke* ist die letzte Form des Geistes als Wissen, müsste er sich auch mit dem Sein, das er erkennt, vermengen und müsste er auch mit dem System der Erkenntnis identisch werden.

[9] Hier stellt sich jedoch die Frage: Ein Denken nach dem Maß des Denkers, ist das nicht ein Gemeinplatz? Es sei denn, dies meine ein Denken, das Gott nicht denken kann.¹⁰

⁹ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II. Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 6 (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1969, 254.

¹⁰ Hier weicht die spätere Version signifikant nüchterner ab. Sie wiederholt zunächst jenen Satz: »Die Einheit des *ich denke* ist die letzte Form des Geistes als Wissen.« Dann aber fährt Levinas fort: »Auf jene Einheit des *ich denke* lassen sich alle Dinge zurückführen, wobei sie ein System konstituieren. Das System des Intelligiblen ist letzten Endes Selbstbewusstsein.« So schließt im Übrigen der Teil II wieder an.