

Thomas Bedorf*

**DAS ANDERE
ALS VERSPRECHEN UND ANSPRUCH**
ANNÄHERUNGEN AN ADORNO UND LEVINAS

Adorno und Levinas gehören zwei philosophischen Traditionen an, die in der Regel als einander fremd betrachtet werden. Doch handelt es sich bei diesen beiden Autoren um Vertreter, die ihre Traditionen aus der Erfahrung von Auschwitz an Grenzen treiben und an diesen Grenzen einander näherkommen. So ähneln sich ihre Werke im Schreibstil und in der Identitäts- und Subjektkritik. Der entscheidende Unterschied liegt in der Ansetzung eines Anderen, das die Identität sprengt.

Adorno and Levinas belong to traditions which are mostly considered as heterogeneous. But the authors in question are representatives who bring their traditions to limits by the experience of Auschwitz and who thereby approach each other. Though their works show similarities in their style of writing and the critique of identity and subjectivity. The decisive difference lies in the concept of an Other which exceeds identity.

Dialoge machen den Eindruck offenen, nicht-determinierten, autonomen Austauschs, unbehelligt von Fremdbestimmung. Schon der Begriff legt das nahe. „Das Präfix *dia-* weist hin auf einen Prozeß der Zerteilung, der einen Zwischenbereich schafft, in dem *logoi* hin- und hergehen, kommen und gehen, auch aufeinander prallen oder aneinander vorbeischießen. [...] [Doch] alle Auseinandersetzung scheint getragen von einem anfänglichen Einverständnis und ausgerichtet auf eine endgültige Übereinkunft, die - einmal erreicht - alle Divergenzen ausräumen würde“¹. Werden aber die Dialogpartner von einem solchen vorgängigen Einverständnis umschlossen, so erscheint das dialogische Ereignis schlußendlich weniger als ein vom freien Zugang aller geprägter, Widerspruch duldender Marktplatz der guten Argumente, sondern als ein von Begrenzung und Ausschluß gekennzeichnetes „Monolog mit verteilten Rollen“². Ein Anderes im Sinne Levinas' oder Adornos, das sich diesem Monolog nicht an- oder in ihn einschließt, findet daher im Dialog keinen Platz. Besser könnte man - gerade wenn es um ein undarstellbares Anderes geht - von *vielen* Diskursen als von *einem* Dialog sprechen³, die in zahlreichen sprachlichen Anläufen bestünden. Dabei verhindert das Präfix „dis-“ die Tilgung der Differenz zwischen dem Akt des Thematisierens und dem Thematisiertem. Um einem das Andere umfassenden Dialog zu entgehen, kann das Undarstellbare so gedacht werden, daß ihm diese Differenz - von Sagen und Gesagtem, wie Levinas es nennt - zugrundeliegt.

Die Tradition denkt das Andere als Darstellbares, indem sie es — sein Eigenrecht einbüßend — in eine gleichwertige Relation oder eine

*Th. Bedorf (geb. 1969) studierte Philosophie, Geschichte, Romanistik und Politikwissenschaft in Münster, Paris und Bochum. Im Sommer 1997 Magister-Abschluß mit einer Arbeit zur Rolle des Subjekts bei Levinas. Als wiss. Hilfskraft in Bochum tätig bereitet er dort seine Dissertation vor. Mitarbeit an der Übersetzung von Paul Ricoeur, *Das Selbst als ein Anderer* (München 1996) sowie kleinere Übersetzungen und Veröffentlichungen.

höherstufige Identität hineinzieht. Die Phänomenologie Husserls integriert das Andere in denselben Modus der Intentionalität wie das Ich. Husserls Anderes ist immer „der Andere“ (alter ego) und entweder als wahrgenommenes Objekt thematisiert oder in eine Lebenswelt eingebettet, die Ich und Anderen umschließt. In der Tradition der Hegelschen Dialektik wäre das Andere in einer Identität aufgehoben oder vermittelt durch die Anerkennung im Kampf der Bewußtseine. Ein radikales Anderes, das sich jeder Identität entzöge, wird weder von Hegel noch Husserl gedacht.

Die Husserlsche Tradition einerseits und die Hegels andererseits werden von Levinas und Adorno an Grenzen getrieben. Bei Adorno und Levinas sind die Begriffe derart überdeterminiert, daß eine „Ethik des Anderen“ anstelle der Heideggerschen Ontologie und eine „Negative Dialektik“ anstelle der Hegelschen Aufhebung zu stehen kommt und dem Anderen so Platz eingeräumt wird. In der jeweiligen Ausprägung an den Rändern von Phänomenologie und Dialektik scheinen sich die Denkfiguren zu ähneln. Wie auch die Beispiele. Die Ähnlichkeiten gewinnen Evidenz in der Erfahrung von Auschwitz. In der Auffassung der Gründe für und der Bedeutung von „Auschwitz“ sind sich beide weitgehend einig.

Diesem Ausgangspunkt sowie einigen verwandten Denkfiguren soll im folgenden nachgegangen werden. Ich werde zu zeigen versuchen, daß Auschwitz für Adorno wie für Levinas den Tiefpunkt eines bestimmten Zweigs der abendländischen Denktradition markiert. Mit dieser Auffassung ist die Identitäts- und Subjektkritik verknüpft, die Adorno und Levinas ansetzen. Abschließend werde ich auf die Divergenzen eingehen, die sich zwischen den beiden Autoren bezüglich der Ansetzung eines Anderen, das/der die Identität sprengt, aufbauen.

I. Auschwitz

Viele Textpassagen in Levinas' *Jenseits des Seins*⁴ drücken bis zum Übermaß Leiblichkeit und Leiden aus. Es wird nicht bloß über Leiblichkeit gesprochen, sondern die philosophische Begrifflichkeit selbst trägt Züge leiblicher Affizierung, wie auch leibliche Phänomene in ihrem Überschuß über die Sprache philosophisch fruchtbar gemacht werden. Es ist von Verfolgung, Geißel, Hunger, Trauma und Schmerzen die Rede, und man hätte sicher Unrecht, wenn man diese Ausdrücke als Metaphern oder philosophische Koketterie betrachtete. Vielmehr muß die im Text zum Ausdruck kommende Leiblichkeit als der eigentliche Kern der Levinasschen Philosophie ernst genommen werden.

Jenseits des Seins eröffnet mit einer Widmung in französischer Sprache an die ermordeten Juden sowie einer in Hebräisch, in der Levinas an ermordete Familienmitglieder erinnert. Obwohl darauf nicht mehr zurückgegriffen wird, wirft diese Widmung ein Licht auf Levinas' gesamtes Werk. Blanchot hat dies folgendermaßen formuliert:

„Wie soll man philosophieren, wie schreiben, in der Erinnerung an Auschwitz, an jene, die uns zuweilen auf nahe den Öfen vergrabenen Zetteln gesagt haben: wißt, was geschehen ist, vergeßt nicht und dennoch werdet ihr niemals wissen. Dieser Gedanke durchzieht, trägt die gesamte Philosophie von Levinas und er bietet ihn uns an, ohne ihn auszusprechen, jenseits und vor jeder Verpflichtung.“⁵

Verfallsgeschichten

Auschwitz ist für Levinas der Kulminationspunkt der europäischen Zivilisation. Er schreibt keine Verfallsgeschichte, wie Adorno und Horkheimer das in der

Dialektik der Aufklärung tun, doch sieht er ähnliche Wurzeln für die Katastrophe.⁶ Nicht die Hegemonie der instrumentellen Vernunft, sondern die des griechischen Denkens über das jüdische ebne den Weg für den Antisemitismus, der zu Auschwitz führte. Das griechische oder präziser gesprochen, eine bestimmte Traditionslinie griechischen Denkens⁷, sei jenes, das die Begriffe erfunden hat und die Phänomene diesen unterwirft und beständig eine „*Reduktion des Anderen auf das Selbe*“⁸ praktiziere. Die begriffliche Reduktion ist zwar nicht mit instrumenteller Vernunft gleichzusetzen, weil Levinas im Gegensatz zu Adorno die Geschichtlichkeit der Instrumentalisierung der Vernunft außer acht läßt, aber sie enthält im Kern den gleichen Vorwurf: die Hegemonie des Begriffs über das Nichtbegriffliche.

Diese Kulmination der menschlichen Geschichte ist in ihrer Sinnlosigkeit, die nicht in einer begrifflichen Anstrengung philosophischer und insbesondere griechischer Tradition aufzuheben ist, zugleich Höhepunkt *und* Unterbrechung einer Ordnung, die bis dato unhinterfragt herrschte. Das Leiden ist „gleichzeitig das, was die Ordnung stört, und dieses Stören selbst.“⁹ Es ist ein Zuviel, das sich nicht in bestehende Seins- oder Begriffsordnungen einfügen läßt, ohne seinen leiblich-erfahrenen und zugleich alle Erfahrung übersteigenden Charakter zu verlieren. Ließe sich das Leiden gänzlich bewußtmachen und begreifen, verlöre es seinen Eigengehalt und fiel herab zu einem bloßen Bewußtseinsinhalt unter anderen. Als leiblich Erfahrenes geht Leiden nicht in den medizinischen oder psychologischen Begriffen auf, die es beschreiben. Würde dies trotzdem versucht, dann ließe es sich vergleichen, vermessen und verarbeiten und es könnte nicht mehr verständlich gemacht werden, warum die Schreie der Verurteilten mehr aussagen sollten als Opferstatistiken.

Bei Adorno wird ausgehend von der Geschichte der Subjektivität in der *Dialektik der Aufklärung* Auschwitz zum Tiefpunkt einer Verfallsgeschichte der Vernunft. Es geht gerade nicht darum, eine negative Geschichtsteologie zu konstruieren, in deren Anfängen Auschwitz bereits angelegt wäre und die nichts anderes hat hervorbringen können, sondern darum, daß mit der Erfahrung der Vernichtung ein „tödlich-grelles Licht“¹⁰ auf die Geschichte fällt. Daß inmitten der avancierten Kultur und der aufgeklärten Philosophie die Vernichtung hat stattfinden können, zeigt, daß diese Kultur nicht unschuldig ist. Adorno wie Levinas schreiben der Kultur des Abendlands eine Mitschuld daran zu, was in ihrer Mitte hat passieren können und betrachten Auschwitz nicht als den Einbruch der Barbarei von außen.

Überleben

Der unüberbrückbare Abgrund, den Auschwitz aufgerissen hat, verstrickt auch die Lebenden oder präziser: Überlebenden. Es muß sich aus ihrer Sicht um ein „unverdiente[s] Privileg“ handeln, „sechs Millionen Tote überlebt zu haben“¹¹. Die totale Vernichtungsmaschinerie, die keine Subjekte und keine Individuen mehr kannte, sondern nur Nummern, die in Mustertabellen der Blutsverwandtschaft gepreßt wurden, erhob Anspruch auf Vollständigkeit. Jede(r) Überlebende ist demnach nur ein Lapsus, ein(e) durch kein persönliches Verdienst zu rechtfertigende(r) Privilegierte(r). Diese Levinassche Auffassung erinnert stark an den Adornoschen Satz: „Nicht falsch aber ist die [...] Frage, ob nach Auschwitz noch sich leben lasse, ob vollends es dürfe, wer zufällig entrann und rechtens hätte umgebracht werden müssen.“¹² Dieses Privileg kontingenten Überlebens beruht auf keinem Verdienst der Überlebenden. In Adornos wie

Levinas' Reflexionen impliziert dieses Privileg eine Verantwortung, die mich und meinen Platz in dieser Welt in Frage stellt. Ein Überleben, das sich der Verantwortung nicht bewußt ist, läuft Gefahr, den Ermöglichungsgrund von Auschwitz aus den Augen zu verlieren. Nach Levinas wie Adorno läge er im Verschwinden der nicht verdinglichten Subjektivität.¹³

Unendliche Verantwortung

Angesichts der Verstrickung der Geschichte in das Grauen, der Problematik des Überlebenden und der Unmöglichkeit, Auschwitz in einen rechtfertigenden Diskurs zu überführen, bleibt die Frage, wie nach diesen Erfahrungen Sprechen und Handeln noch möglich sei. Hier zeigt Levinas in einer seiner Talmud-Lektüren, wie Gewalt und Vernichtung immer schon im Moment der Konfliktlosigkeit enthalten sind¹⁴; bei Adorno wäre etwas Verwandtes in dem zu finden, was er mit dem Begriff des „Verblendungszusammenhangs“ bezeichnet.

Resignation ist keine Alternative, weil es keine Wahl gibt. Denn *Jeder Überlebende von Hitlers Massakern - und sei er ein Jude - ist ein Anderer gegenüber den Märtyrern*. Folglich verantwortlich und unfähig zu schweigen.¹⁵ Die Unmöglichkeit zu schweigen bedeutet, die Totalität von Auschwitz als einen Aufruf zu einer *unendlichen Verantwortung*, zu „einem nicht nachlassenden Wachen“¹⁶ zu begreifen. Es handelt sich, soviel dürfte nach dem Gesagten klar sein, hier nicht um eine Verantwortung der Berufserinnerer und Mahnmalexperten, noch um eine, die gesellschaftliche Projekte und Reformen am Bestehenden ins Werk setzt, sondern um eine nie abtragbare unbegrenzte Schuld der Überlebenden, die sie nie verschuldet haben, um eine Verantwortung „in ihr Äußerstes getrieben, bis ins Chaos des Krieges und zweifellos in den nationalsozialistischen Holocaust.“¹⁷ Diese Verantwortung gilt sogar für das, was man nie verschuldet hat, was nie in meiner Reichweite stand, selbst für die Taten meiner Feinde (vgl. Levinas, *AE* 246/141).

Die „drastische Schuld des Verschonten“ (Adorno, *ND* 356) ist nicht abzutragen. Sie geht so weit, daß sie meinen Platz in der Welt in Frage stellt, weil ich einem Anderen den Platz nehme.¹⁸ Sie überträgt mir eine unendliche Verantwortung, die meine Subjektivität bestimmt und nicht umgekehrt. Die Verantwortung manifestiert sich für Adorno in einem vielzitierten Imperativ, der auch in seiner Unbegründbarkeit¹⁹ an den Kantischen erinnert:

„Hitler hat den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe. Dieser Imperativ ist so widerspenstig gegen seine Begründung wie einst die Gegebenheit des Kantischen. Ihn diskursiv zu behandeln, wäre Frevel: an ihm läßt lebhaft das Moment des Hinzutretenden am Sittlichen sich fühlen.“²⁰

Verantwortung in diesem Sinne wird weder übertragen noch übernommen, sondern sie entspringt der Vorgängigkeit des Leidens des Anderen, das nicht von Normen und Moralien bestimmt ist. Die Verantwortung liegt somit auch vor deren Bestimmung.²¹

II. Jenseits von Identität und autonomem Subjekt

Nicht Auschwitz, aber doch die Rede von Auschwitz können wir exemplarisch nehmen für die theoretische *und* ethische Last auf der Frage nach den prinzipiellen Grenzen der Darstellbarkeit. Das „Unsägliche“ (Adorno, *MM* 11)

affiziert und motiviert beide Philosophien und zieht überraschend gleichlautende Implikationen nach sich. Das Unsägliche ist nicht nur das Unfaßbare, sondern auch das Unsagbare, das beide 'écritures' umtreibt. Die philosophischen Konsequenzen, die beide Autoren ziehen, sind sich demgemäß nahe, differieren aber im entscheidenden Punkt: des Anderen selbst. Ich weise nur hin auf die Verwandtschaften in den Schreibstilen, die beide versuchen, „über den Begriff durch den Begriff hinauszugelangen“ (Adorno, *ND* 27). Denn beiden geht es um etwas, für dessen 'Darstellung' begriffliches Denken griechischer oder hegelscher Prägung nicht hinreicht.

Die Identität ist der Tod

Die Verknüpfung abendländischen Identitätsdenkens mit Auschwitz, die Adorno wie Levinas vornehmen, macht eine Kritik der Identität notwendig. Die Identität von Selbem und Anderem, die die Philosophiegeschichte beherrscht, ist in den Augen von Levinas gerade der Grund für die Verkennung des Anderen als Anderen. In der Radikalität des Anspruchs des Anderen wird diese Identität und selbst eine benennbare Beziehung zwischen Ich und Anderem aufgebrochen und unmöglich gemacht. Das vom Anderen besessene Ich ist nie identisch mit sich selbst. Daraus folgt eine Kritik an der Identität im Ganzen, wo immer sie sich zeigt — in der Wahrnehmung, den Begriffen und im Denken. Da es *Ansprüche* sind, die etwas zum Denken oder zum Sehen *bringen* und nicht etwas, das aus sich selbst heraus denkt oder sieht²², ist die Identität nicht in der Lage, diese Ansprüche ohne Vereinnahmung zur Sprache zu bringen.

Wie Levinas sieht Adorno im identifizierenden Denken, das Differenzen und Ansprüche vernachlässigt, in extremis die Bedingung der Möglichkeit für die Vernichtung. Die Identifikation triumphiert letztlich in den Lagern durch die Reduzierung des individuierten Menschen auf Nummern. Jene kann der Leiblichkeit und dem Besonderen nie gerecht werden, wenn sie immer schon unter Allgemeinbegriffe faßt, was darunter nicht fällt. Das Individuelle, das in der Tauschgesellschaft und erst recht unter dem Banner der Kulturindustrie kaum mehr Platz findet, ist in der hermetisch geschlossenen Identität nur noch negativ zu erahnen. Ein Denken, das keine „Sozialversicherung einer Erkenntnis“ (Adorno, *ND* 45) abschließt, sich der unabschließbaren Bewegung der Begriffe aussetzt, kann sich nicht der umfassenden Identität unterstellen. Bei Levinas entspricht dem Begriff der Identität zumeist der der Totalität, die kein Außen hat. Ihr stellt er ein prekäres und sich exponierendes Denken entgegen. Ein solches Denken versucht, die durch keine Begriffe zu begreifende Exteriorität (vgl. Levinas, *TI* 428/272) oder das „Anders-als-sein“ (Levinas, *AE* 52/19) zu sagen, die nicht in die Totalität oder Identität zu integrieren sind. Parallel dazu wäre an Adornos „Überschuß des Nichtidentischen“ (Adorno, *ND* 184) zu erinnern, der gleichfalls Risse in der Identität bezeugt, die durch ein System und eine Metaerzählung nur um den Preis einer falschen Versöhnung zu kitten sind.

Absetzung des Subjekts

Daß eine solche Sicht auf die Identität auch das Subjekt in Mitleidenschaft ziehen muß, das traditionell als autonom begriffen wird, liegt auf der Hand. Das Ich wird - wie gesagt - bei Levinas ausschließlich vom Anderen her gedacht. Es verfügt nicht über sich und seine Handlungen, sondern antwortet auf Ansprüche. Vor jeder Handlung steht es schon in einer Verantwortung, die nicht wie ein Engagement übernommen wird, sondern die die Subjektkonsti-

tution selbst bestimmt. „Die ethische Beziehung stellt das Ich in Frage.“ (Levinas, *TI* 280/169) Ein solcherart konstituiertes Ich wird weder universale Geltungsansprüche erheben können, noch einen Prozeß des Fortschritts in Gang setzen. Es wird vielmehr in einer je spezifischen asymmetrischen Beziehung zum Anderen seine Antworten zu erfinden haben.

Die „Dialektik der Aufklärung“ zeigt die Schattenseiten der Subjektivierungsgeschichte. Jeder Fortschritt des Subjekts in der Naturbeherrschung ist unabdingbar mit einer ebenso fortschreitenden Normalisierung und Selbstbeherrschung verbunden, die die vorgeblich erworbene Freiheit zugleich in ihr Gegenteil verkehrt. Eine selbstgeschaffene Autonomie des Subjekts erscheint Adorno demnach als Illusion. Auch Levinas spricht von einer „Absetzung des Subjekts“ (vgl. Levinas, *EI* 39/42), wodurch idealistischen oder aufklärerischen Subjektsetzungen ein Riegel vorgeschoben wird.²³ Die Entzauberung des Subjekts vor dem Hintergrund der Verabschiedung der Identität ist beiden Autoren gemein, wenn auch die Gründe dafür beim einen auf der „ontologischen“ Ebene der Subjektkonstitution durch den Anderen liegen, beim anderen auf der „gesellschaftlichen“ Ebene der Zurichtung des Subjekts durch den geschichtlichen Prozeß.

III. Disharmonien des Anderen

„Für Adorno und Levinas gilt [...], was Ausgangspunkt unserer Überlegungen war: ihr Denken beansprucht kein Resultat und kann keines beanspruchen. Es ist ein tastendes Denken, oft nahe am Verlassen der philosophischen Rede. Denn das, was das gleichsam brennend zu nennende Zentrum dieses Denkens ausmacht, kann sowohl in der philosophischen Inspiration Levinas' wie in der Adornos zu keinem Resultat Anlaß und Legitimität liefern. Es bleibt eine Wunde, ein Schmerz, der weder 'anthropologisch' als 'bloße Empfindung', noch als Wehleidigkeit abzutun ist.“²⁴

Der Schmerz, von dem Weber schreibt, nimmt seinen Ausgang in Auschwitz. Seinen Niederschlag findet er in einer unabtragbaren Schuld; einem fragmentarischen Stil, der sich der begrifflichen Synthese verweigert; einer Absetzung des Subjekts; und einer Identitätskritik. Die angeführten Reflexionen Adornos und Levinas' münden mehr oder weniger ausdrücklich nicht nur in einen Begriff des Anderen, sondern beim Anderen als Problem.

Adornos Konzentration auf die konkrete Erfahrung, auf einen Ausgang vom leiblichen Schmerz und das Wechselspiel von Erscheinen und Entziehen scheinen auf ähnliche Denkfiguren wie bei Levinas zu verweisen. Diese Figuren konstituieren einen „Überschuß übers Subjekt“ (Adorno, *ND* 368), der nicht in der reinen Immanenz befangen bleibt, und in dieser selbst auf ein Anderes, das Absolute - das Nichtidentische —, verweist. Ohne die Phänomenologie zu erwähnen, kommt Adorno hier in erstaunliche Nähe zu ihr.²⁵ Wie bei Levinas bleibt es bei diesem Verweisungscharakter auf das Andere; eine vollständige Präsenz in der Immanenz ist unmöglich. So wird die Hoffnung auf Wahrheit auch nie gestillt, sondern diese lediglich berührt.

„Nicht absolut geschlossen ist der Weltlauf, auch nicht die absolute Verzweiflung; diese ist vielmehr seine Geschlossenheit. So hinfällig in ihm alle Spuren des Anderen sind; so sehr alles Glück durch seine Widerruflichkeit entstellt ist, das Seiende wird doch in den Brüchen, welche die Identität Lügen strafen, durchsetzt von den stets wieder *gebrochenen Versprechungen jenes Anderen*. Jegliches Glück ist Fragment des ganzen Glücks, das den Menschen sich versagt [...].“²⁶

Da das Andere hier nicht, wie bei Levinas, ein vorgängiges, Antworten erheischendes Anderes ist, sondern ein Bezugspunkt der negativen, unerfüllbaren Glückserwartungen, muß eine letzte dialektische Bewegung erfolgen: nämlich die der Dialektik gegen sich selbst (vgl. Adorno, *ND* 397). Ein solches Denken - ganz im Levinasschen Sinne ein „Verhalten“ (*ebd.*, 399) und nicht von diesem getrennt - findet seine Ansatzpunkte im Konkreten und ist sich seiner Schuld gegenüber dem Anspruch des Anderen bewußt.

Auf der Suche nach einem radikalen Anderen, das nicht in die Totalität zu integrieren ist, wenden Adorno und Levinas sich gegen die „Ideologie, das Nichtich, l'autrui, schließlich alles an Natur Mahnende sei minderwertig, damit die Einheit des sich selbst erhaltenden Gedankens getrost es verschlingen darf.“ (Adorno, *ND* 33) Für beide gilt es, den Anspruch des Leiblichen, des Angesichts wahrzunehmen, der nur als Appell, auf den zu antworten ist, in Verantwortung setzt, vor aller Moral und vor jeglicher erneuten Identifizierung (vgl. *ebd.*, 281; Levinas, *AE* 347/203).

In ihrem Ansatz des undarstellbaren Anderen, das sich jeder Systematisierung entzieht, differieren die beiden Philosophen dennoch erheblich. Das Andere bei Adorno — kaum jemals „der Andere“, weil Adorno seinen Ausgang nicht in der Diskussion einer Philosophie der Intersubjektivität nimmt — ist immer das dem herrschenden Falschen entgegengesetzte Korrektiv der Kritik, das sich erst negativ aus den zugespitzten immanenten Widersprüchen des herrschenden Falschen hervortreiben läßt.²⁷ Als unerfüllbares Versprechen der Dialektik bleibt es Undarstellbares, über das sich positiv nichts sagen läßt (vgl. Adorno, *ND* 294). Von einem „Dialog“ mit dem Undarstellbaren kann nur unter Vorbehalt gesprochen werden, auch wenn hier eine der Phänomenologie fremde Versöhnungssehnsucht zu spüren ist (vgl. *ebd.*, 18).

Gegenüber dem Versprechen des Anderen im Sinne Adornos, das auf ein Anderes der Gesellschaft zielt, konzentrieren sich Levinas' Ausführungen fast ausschließlich auf die „Intersubjektivität“. „Anspruchskonflikte“, die verschiedene Andere miteinander konfrontieren, spielen kaum eine Rolle.²⁸ Die bei Adorno so wichtigen gesellschaftlichen und geschichtlichen Widersprüche bleiben bei Levinas gänzlich unterbelichtet. Der Appell des Anderen unterscheidet sich in einem weiteren Punkt von dem Adornoschen Anderen. Levinas hat keinen Begriff von Geschichte²⁹, der es ihm ermöglichte, Denken historisch zu betrachten. Insofern stellt das Einbrechen des Anderen in die Totalität im Gegensatz zu Adornos Naturgeschichte nahezu eine Art anthropologischer Konstante dar, die lediglich verschluckt war durch ein „Vergessen der Transzendenz“ (Levinas, 77 263/156).

Der Andere im Sinne Levinas' besetzt mich, beginnt bei mir, stört meine reine Unmittelbarkeit und macht mich insofern verantwortlich, als ich bereits immer zu spät komme. Jedes nachträgliche Handeln und Sprechen steht unter der Bürde, antworten zu müssen. *Dieser* Andere ist als undarstellbar zu verstehen, insofern jegliche begriffliche Annäherung zu kurz greift und zu spät kommt, wie die gesamte sprachliche Verfassung von *Jenseits des Seins* zeigt. Das Andere ist der Identität und Totalität nicht bloß entgegengestellt, was diese noch negativ bestätigte, sondern fungiert diachron als stets bereits vorangegangenes „Andere-im-Selben“ (Levinas, *AE* 254/146). Daraus folgt, daß das Andere nie als solches darstellbar und sagbar ist, sondern wiederholten Versuchen unterworfen wird, es zu sagen, im Wissen, daß es nie im Gesagten aufgeht. Insofern ist es auch angebracht, von einem Dialog zu sprechen. Besser gesagt könnte der zu Beginn vorgeschlagene *dis-cours* das Verhältnis bezeichnen, in

dem das Ich mit dem Anderen steht. Zerstreute Anläufe (cursus), ein Hin- und Herlaufen (discursus), das — auf keinen *logos* rückführbar — zwischen Sagen (dire) und Widerrufern (dedire) des Gesagten pendelt (vgl. Levinas, *AE* 34/8), das erneut zu sagen ist (redire, vgl. *TI* 34/XVIII), in dem zum Scheitern verurteilten Versuch, den undarstellbaren Anderen als Voraussetzung jeder Rede zu thematisieren: Dis-kurse des Undarstellbaren.³⁰

Anmerkungen

- ¹ Bernhard Waldenfels: „Dialog und Diskurse“, in: ders., *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, 43—56, hier: 43.
- ² *Ebd.*, 44. Vgl. auch ders.: „Zerstreute Dialoge“, in: ders., *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1995, 424—438, hier: 426.
- ³ *Ebd.*, 45. „Diskurse“ verstehe ich hier im Sinne des französischen ‘discours’, das ‘Rede’ meint (wie bei Saussure, Ricoeur und Levinas), also nicht in einer der Bedeutungen, die dem Begriff von Lyotard, Habermas oder Foucault gegeben wurden.
- ⁴ Emmanuel Levinas: *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Den Haag: Nijhoff 1974; dt.: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übers. v. Thomas Wiemer, Freiburg/München: Alber 1992, 260, frz. 150 (im folgenden zitiert als *AE* mit dt. gefolgt v. d. frz. Seitenzahl). Die französischen Originale werden lediglich dort angegeben, wo es aufgrund der Bedeutung des Textes oder modifizierter Übersetzungen notwendig erscheint.
- ⁵ Maurice Blanchot: „Notre compagne clandestine“, in: François Laruelle (Hg.), *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Paris: J.M. Place 1980, 79—87, hier: 86f.
- ⁶ Levinas ist einer der wenigen, die bereits 1934 „Quelques réflexions sur la philosophie de l’hitlérisme“ anstellten (jetzt in: ders., *Les imprévus de l’histoire*, Montpellier: Fata Morgana 1994, 27—41).
- ⁷ Levinas’ Blick auf das griechische Denken ist durchaus nicht einäugig, insofern er den Titel seines Buches *Jenseits des Seins* der platonischen Definition des Guten als εὐκείνω τηζ οὐσιαζ entnimmt (vgl. Levinas: „Die Spur des Anderen“, in: ders., *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, übers. u. eingel. v. Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg/München: Alber 1983, 209—235, hier: 213). Er spricht häufiger noch von der „abendländischen Philosophie“ als von der „griechischen“ (vgl. *ebd.*, 211).
- ⁸ Levinas: „Die Philosophie und die Idee des Unendlichen“, in: ders., *Die Spur des Anderen*, a.a.O., 185—208, hier: 186.
- ⁹ Levinas: „Das sinnlose Leiden“, in: ders., *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, übers. v. Frank Miething, München/Wien: Hanser 1995, 117—131, hier: 117.
¹⁰ Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993 (= Bibliothek Suhrkamp), 315 (zitiert als: *MM*).
- ¹¹ Levinas: „Namenlos“, in: ders.: *Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur*, übers. v. Frank Miething, München/Wien: Hanser 1991, 101—106, hier: 102 (zitiert als: *Namenlos*).
- ¹² Adorno: *Negative Dialektik, Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1973, 355 (zitiert als: *ND*).
- ¹³ Vgl. Adorno, *ND* 355f. u. Levinas, *Namenlos*, 102.
- ¹⁴ Levinas: „Les dommages causés par le feu“, in: ders., *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris: Minuit 1982, 149-180, hier: 174 (zitiert als: *Feu*).
- ¹⁵ Levinas: „La poésie et l’impossible“, in: ders., *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris: Le livre de poche, 3e éd. revue et corrigée 1984, 181—188, hier: 188. In der deutschen Übersetzung von 1992 ist dieser Text nicht enthalten, weil sie auf der französischen Ausgabe von 1977 basiert.
- ¹⁶ Levinas, *Feu*, 174.
- ¹⁷ *Ebd.*, 179.
- ¹⁸ Vgl. Adorno, *ND* 357 und Levinas: *Ethique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*,

Paris: Le Livre de poche 1992,120; dt.: *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*, übers., v. Dorothea Schmidt, Wien: Passagen 1986, 95 (zitiert als: *EI* mit dt. gefolgt v. d. frz. Seitenzahl). Vgl. ders.: „Von der Ethik zur Exegese“, übers., v. Frank Miething, in: *Fragmente* Nr. 39 /40(1992): *Das andere Denken. Zur Ethik der Psychoanalyse*, 13–16, hier: 14.

- ¹⁹ Vgl. Levinas, *Feu*, 174.
- ²⁰ Adorno, *ND* 358; vgl. ders.: „Erziehung nach Auschwitz“, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 10/2. *Kulturkritik und Gesellschaft II*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977, 674–690, hier: 674.
- ²¹ Daher ist auch die Frage von Anke Thyen bereits im Ansatz falsch gestellt, die in ihrer Lektüre von Adorno und Levinas dieser Verantwortung vorwirft, sie könne nicht durch „Vernunft“ begründet werden. — Eben. („Metaphysikkritik und Ethik bei Th. W. Adorno und E. Lévinas“, in: Gerhard Schweppenhäuser u. Mirko Wischke (Hg.), *Impuls und Negativität. Ethik und Ästhetik bei Adorno*, Hamburg/Berlin: Argument 1995, 136-151, hier: 144, vgl. 147).
- ²² Vgl. Levinas: *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag: Nijhoff 1961, 152; dt.: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers., v. Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg/München: Alber 1987, 257 (zitiert als: *TI* mit dt. gefolgt v. d. frz. Seitenzahl).
- ²³ Die Abkehr von der traditionellen Subjektphilosophie ist in der Levinasschen Phänomenologie — wie eingangs erwähnt — prägnant mit einer Präsenz der Leiblichkeit verbunden. Auch bei Adorno finden sich Hinweise für eine Hinwendung zur leiblichen Erfahrung. Sein Ausgangspunkt ist, daß das „Bedürfnis, Leiden berechtigt werden zu lassen, [...] Bedingung aller Wahrheit [ist]. Denn Leiden ist Objektivität, die auf dem Subjekt lastet.“ (Adorno, *ND* 29) Adornos Begriff der „metaphysischen Erfahrung“ bekommt eine geradezu phänomenologische Färbung. Es handelt sich um etwas, das sich wahrnehmen läßt und sich zugleich der bestimmenden, ordnenden Betrachtung entzieht, eine „presence absente“. Die Erfahrung gewährt in einer paradoxen Wendung „das Innere der Gegenstände als diesen zugleich Entrücktes“ (*ibd.*, 367). Der daraus zu gewinnende Begriff wäre einer, „welcher endlich der der Sache selbst wäre“ (*ibd.*) und kein bloßes Etikett. Inwiefern Levinas' intensive Betrachtungen zur Leiblichkeit Ähnlichkeiten aufweisen mit solchen Ausdrücken Adornos, die Assoziationen an die Phänomenologie wachrufen, wäre gesondert zu untersuchen.
- ²⁴ Elisabeth Weber: *Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Levinas' Autrement qu'êtré ou au-delà de l'essence*, Wien: Passagen 1990, 236.
- ²⁵ Inwieweit angesichts der einseitig ablehnenden Rezeption der Phänomenologie durch Adorno eine umfassendere Annäherung der Phänomenologie an die Spätphilosophie Adornos sinnvoll ist, kann hier nicht erörtert werden. Vgl. den Artikel „Critical Theory“ von Martin W. Schnell in *Encyclopedia of Phenomenology*, hg. v. Lester Embree u.a., Den Haag: Kluwer 1997, 116-121. Hent de Vries unternimmt eine umfassende vergleichende Erörterung von Levinas und Adorno in seiner Studie, die solche Fragen in den Blick nimmt: *Theologie im pianissimo & Zwischen Rationalität und Dekonstruktion. Die Aktualität der Denkfiguren Adornos und Levinas'*, Kämpen: J.H. Kok 1989.
- ²⁶ Adorno, *ND* 396 (Hervorhebung von mir, Th.B.).
- ²⁷ Im Unterschied zu Levinas, dem die Negativität nicht als Redeweise von der Transzendenz gilt (vgl. *TI* 48f./12).
- ²⁸ Vgl. Waldenfels: „Singularität im Plural“, in: ders., *Deutsch-Französische Gedankengänge*, a.a.O., 302–321, hier: 318.
- ²⁹ Vermessen und ungerechtfertigt wäre es, nicht auf denjenigen Levinasschen Begriff von Geschichte zu verweisen, der mit den Topoi der Erinnerung, der unvordenklichen Vergangenheit, der Spur und der Diachronie eine Geschichte zu thematisieren versucht, die das 'Subjekt' heimsucht. Diese kommt jedoch mit dem in Frage stehenden Zusammenhang nicht überein. Vgl. hierzu Burkhard Liebsch: *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, München: Fink 1996, insbes. 323-390.
- ³⁰ Props gehen an: Ralf Linvers, Petra Gehring und Georg W Bertram.