Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 43 (1996)

Heft: 3

Artikel: Reduktion und Ambivalenz : zur Reflexionsstruktur von E. Lévinas' Autrement qu'être

Autor: Schällibaum, Urs

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761255

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

URS SCHÄLLIBAUM

Reduktion und Ambivalenz

Zur Reflexionsstruktur von E. Lévinas' *Autrement qu'être*

Reflexivität – die Rückbezüglichkeit zwischen einem Gesagten und einem Sagen – macht unter anderem das aus, was «philosophisch» genannt werden kann, unabhängig von philosophischer Reflexion. Diese tritt erst da in Kraft, wo Reflexivität im Vertreten einer Position in irgendeiner Weise wahrgenommen werden muß. Diese Wahrnahme entläßt eine bestimmte Struktur philosophischer Reflexion und bestimmt in einem auch deren Sinn oder Richtung. In diesem Beitrag wird «Reflexivität» durchgeführt an Emmanuel Lévinas' *Autrement qu'être* (AE).[1] Dieser Text ist ein ausgezeichnetes Beispiel dafür, wie eine Reflexionsstruktur ein Thema konstituiert und darüber hinaus in ihrer Reflexivität auch von einer Sache zeugt, die nicht bloß methodisch-logischer Natur ist; ein Beispiel auch dafür, wie eine strategische Übernahme von philosophischer Tradition zugleich einen neuen Typus von Reflexion hervorbringt; dafür auch, wie *in* einem philosophischen Denken, das explizit das reflexive Subjekt und «Reflexion» einschränken will, sich die Reflexivität in fruchtbarer Weise so sehr durchsetzt, daß dieser Prozeß selbst reflektiert oder besser: exponiert ist.

Für diese Durchführung bietet sich das Motiv der «Reduktion» an, insofern diese – als philosophisches Verhalten, das nicht erst bei Husserl ansetzt – in AE bis an ihre eigene Grenze getrieben wird. Erst wenn das in AE selbst angeführte Movens des Skeptizismus (v. a. V,5) unbeschränkt arbeitet, erscheint, noch ohne metaphysische oder theologische Implikate, der Sinn der «Ethik», von der in Lévinas' Texten die Rede ist, vielleicht auch über Lévinas hinaus. Einleitend sei zudem die Bemerkung erlaubt, daß Reflexivität und insbesondere die Differenz von *Sagen-Gesagtes* auch eine Anweisung zur Lektüre philosophischer Texte abgeben können, in der Gestalt etwa, daß der Antrieb oder die Genese einer philosophischen Position nicht nur historisch in einem anderen zu suchen ist, sondern als Reflexivität immanent im Singulären eines philosophischen Sprechens Spuren hinterläßt. Der hier skizzierte Begriff der «Ambiva-

[1] Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye, Den Haag 1974. Seiten- und Kapitelangaben, wo nicht anders vermerkt, beziehen sich auf AE.

lenz», im Unterschied zu «Ambiguität»[2], soll primär die Reflexionsstruktur von AE bezeichnen, in einem weiteren Sinn die Reflexivität vor einer möglichen Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung des Sagens mit dem Gesagten, und damit allgemein auf die komplexe Selbst-Situierung philosophischer Texte verweisen.

Lévinas' Werk zeichnet sich in systematischer Hinsicht aus in der Wahrnahme der Unmöglichkeit, die in den *Cartesianischen Meditationen* Husserls durchscheint: von *Autrui* (der/die Andere) auszugehen oder auf *Autrui* hinzugehen. Wenn es zutrifft, daß Lévinas' *Totalité et infini* (1961, TI) «noch eine phänomenologische Sprache gebrauche»[3], so liegt dies vermutlich daran, daß 1. TI dem Gegensatz von *Même-Autre* (Selbes-Anderes), der als logischer Grundtypus von Gegensatz zu überwinden sei, selbst das Verhältnis von *Moi-Autrui* entgegenzusetzen trachtet – insofern stellt sich die Aufgabe, diese Entgegensetzung selbst aufzulösen; daß 2. TI mit einer Transzendenz von *Autrui* rechnet, die über die Totalität hinaus oder gegen sie resistiert – insofern stellt sich die Aufgabe, jene in einer radikalen philosophischen Immanenz wahrzunehmen; und daß 3. TI eben phänomeno-logisch als Beschreibung von Erscheinungsweisen von *Autrui* arbeitet – insofern stellt sich die Aufgabe, die Unmöglichkeit, *Autrui* zu konstituieren, umzusetzen in einer spezifischen Reflexionsstruktur, die den Term *Autrui* beinahe zu vergessen und auch die Termini *Autre* und *Moi* neu zu denken gezwungen ist. AE zeichnet sich nun in der Wahrnahme dieser Aufgabe aus, das philosophische Sagen selbst dem über *Autrui* Ausgesagten zu unterstellen, d. h. in der Reflexivität des eigenen Sagens und Gesagten.[4] In methodischer Hinsicht setzt AE in dieser Problematik eine Reihe von Reduktionen ein, was überraschen mag, insofern Lévinas, selbst in den phänomenologisch zu nennenden Texten, Husserls Reduktion nie vollzogen hat. Der Sinn dieser Reduktionen ist denn auch mit Vorsicht zu analysieren. Sie unterscheiden sich bezüglich dessen, was reduziert werden soll, und in verschiedenen strategischen Typen. Die Reihe dieser Reduktionen bewirkt, trotz den durch die zeitlich auseinanderliegende Abfassung von AE bedingten Brüchen und Wiederholungen, eine systematische Dichte.

Wenn das (Sich-) Zeigen von *Autrui* grundsätzlich problematisch ist, hilft in einer traditionell reflexiven Geste nur die Infragestellung des Erscheinens selbst. Deswegen bezieht sich die erste implizite Reduktion

[2] «Ambiguïté», manchmal auch «ambivalence», finden sich in AE, aber terminologisch nicht bestimmt.

[3] Lévinas' eigene Beschreibung am Schluß von «Signature», in: LEVINAS, Difficile liberté. Paris 1976.

[4] AE kann diesbezüglich gelten als Antwort auf Derridas «Violence et métaphysique», in: DERRIDA, Jacques, L'écriture et la différence. Paris 1967; als Antwort auf AE wiederum DERRIDAS «En ce moment même me voici», in: DERS, Psychè. Paris 1987, eine ausgezeichnete Wahrnahme der Reflexivität in Lévinas» AE.

(29) auf das Fragen nach Sein (dessen, was erscheint) und hintergeht dieses in einem ebenso reflexiven Schritt zurück zur Frage nach dem Wer?, das dieses Sich-Zeigen wahrnehme und befrage. Dazu referiert AE (33–36) eher implizit zwei Typen der Reflexion des Erscheinens selbst. Diese sind erkennbar in den Namen Heidegger (Differenz des Entbergens) und Hegel (Teilung und Reflexivität von Subjekt-Objekt/Prädikat), die strategisch verkürzt gegeneinander ausgespielt werden, ohne dabei eine eigene dritte – zweifellos schwierige – Position beziehen zu müssen. Damit wagt Lévinas den Schritt zur Subjektivität nochmals, aber gerade in der Übernahme der Momente der Differenz und der Reflexivität.

Die Radikalität einer Subjekts-Theorie vollzieht sich in der Aufmerksamkeit auf den Status dessen, was nur solange Subjekt oder Dasein heißt, als es der ontologischen Frage nach einem Was? untersteht. Die Frage des Wer? betrifft aber nicht nur ein thematisches Ich im allgemeinen, sondern zugleich den- oder diejenige, der oder die die Frage stellt. Eine weitere Reduktion, in welcher sich auch «das Subjekt» zurückzieht, stellt deswegen die Frage (nach) der Frage. Dazu werden wiederum strategisch zwei Typen der Reflexion der Frage referiert (30): Husserl (iterierte Reflexion) und Heidegger (Sich-Verbergen der Unverborgenheit). Beide Reflexionstypen beziehen die notwendigerweise sich einstellende Vorstellung eines sich entziehenden Rests *in* der Reflexion auf Transzendenz, erklären aber nicht das Ansetzen oder Anbrechen der Frage: «Mais la question de la Question est plus radicale» (31). Versucht AE nun, in dieser Frage *Autrui* zu situieren, so zwingt die Reduktion zugleich dazu, den Rest nicht auf Transzendenz, sondern Reflexivität hin auszulegen. «Die Frage *nach* der Frage», in ihrem Doppelsinn: in ihrer Reflexivität, kann gerade nicht mehr rechnen mit einem transzendenten, anderen Subjekt, das irgendwie Auslöser von Frage und Antwort ist. AE vermag zwar diese Auslegungsrichtung anzudeuten: «Autrui à qui s'adresse la demande de la question ...» (31).[5] An diesem Punkt setzt eine weitere und explizierte Reduktion an.

AE verläßt zunächst die Befragung der Frage, um in einem weiteren klassischen Schritt ihren allgemeinen Horizont anzugehen. Dieser ist allerdings nicht die Neutralität des Sprachlichen.[6] Mit der für AE insgesamt zentralen Unterscheidung von Sagen-Gesagtes (*le dire et le dit*, 43ff.)[7] ist gerade nicht eine von außen betrachtbare, thematisch ausmachbare Be-

[5] «Das Bitten nach/das Fragen der Frage». Die aristotelische Unterscheidung von apophantischem logos und z. B. *euchè* mag ein Motiv sein für die Unterscheidung Sagen-Gesagtes, ist aber mit dieser nicht identisch (vgl. AE 12).

[6] Insbesondere nicht ein «es» oder «die Sprache spricht»; was schon in früheren Texten Lévinas' abgewiesen wurde (in AE: 61, 70).

[7] Dazu die eingehenden Analysen von WIEMER, Thomas, Die Passion des Sagens. Freiburg/München 1988; WEBER, Elisabeth, Verfolgung und Trauma. Wien 1990; FERON, Etienne, De l'idée de transcendance à la question du langage. Grenoble 1992.

grifflichkeit angesetzt, die auch methodisch in der Reduktion arbeiten könnte. Überdies wird auf keine philosophischen Vorläufer dieser Unterscheidung verwiesen (wie in anderen Bahnen mehrmals auf den Skeptizismus), rein strukturell ist jedoch die Nachbildung der Unterscheidung von Noesis-Noema oder *énonciation-énoncé* deutlich.[8] Auch geht es mit diesem Schritt zurück nicht um ein transzendentales Argument der Nicht-Hintergehbarkeit der Sprache. Die Unterscheidung Sagen-Gesagtes hat nicht nur methodisch-argumentative Funktion, sondern auch die irgendwie sachliche Kraft, das unreduzierbar Subjektive des Sprechens wirken zu lassen. Eigenartigerweise geschieht dies gerade in der «Reduktion» des Wer?. Diese Absicht zeigt sich darin, daß *bezüglich Sagen weder Moi noch Autrui verortet* wird. Symptomatisch dafür sind wiederholte Wendungen wie «nähern» (60, 103, 106 etc.), in welchen ununterscheidbar ist, wer sich wem annähere. Denn *Autrui* läßt sich, in der Unterwerfung des philosophischen Sagens unter das Gesagte, «thematisieren» nur und gerade an einem Punkt, wo ein Bruch in der Re-flexion geschieht und jegliche konstitutive Funktion – und sei es die des «Anderen» – außer Kraft gesetzt ist, insofern diese durch und für ein philosophisches Ich repräsentiert werden muß. Dieser Punkt ist das Moment einer Differenz, das in der Tradition, in der Lévinas steht, mit der «Urimpression» (in ihrer Stellung zu Noesis und Noema) und der «ontologischen Differenz» angesprochen ist.[9] Gerade in einer streng strukturellen Hinsicht ist die Verarbeitung der ontologischen Differenz Heideggers bedeutsam. In aller Kürze kann gesagt werden, daß AE im Zuge des ganzen zweiten Kapitels die Differenz Sein-Seiendes reduziert auf die Differenz Sagen-Gesagtes. Der Sinn dieser Reduktion ist ein Zurückführen auf ... und ein Aufheben in ... Die Begriffspaare Sein-Seiend und Sagen-Gesagt stehen sich aber nicht einfach oder diametral gegenüber.[10] Zwar reiht

[8] Die wichtigste Quelle für die Differenz Sagen-Gesagtes ist Jeanne Delhomme: Anschließend an «question de la question» und «être soi-même en question dans la question» in: DELHOMME, Jeanne, La pensée interrogative. Paris 1954, geht DIES., L'impossible interrogation. Paris 1971, aus von einer reflexiven Grundstruktur «in/über», einer Distanz der Sprache zu sich selbst, welche zurückgeführt wird auf «passage du dire au dit», «dire immédiatement figé en dit»; Philosophie nun gilt als diejenige Sprache, die in diesem Intervall bleibe, «entre plusieurs langages», «dire qui ne dit pas», und damit – durch die Manifestation des Gesagten *und* der Distanz – von dieser Differenz, Entsprechung ohne Woher und Woran, selbst zeuge. Offensichtlich hat AE all diese Momente übernommen und verallgemeinert (vgl. AE 60).

[9] Dieses Motiv (39f.) nimmt «Spur» voraus. Da Lévinas' Kritik an Husserl und Heidegger sich schon vor AE findet, wird diese hier nicht bevorzugt. Zudem werden hier nicht alle in AE dicht verwobenen Reflexionsstränge berücksichtigt. Dieses Netz scheint fast unausweichlich dazu zu zwingen, den Gestus und die Terminologie von Lévinas zu wiederholen.

[10] FERON, De l'idée de transcendance, 222f., spricht, mit Blick auf Merleau-Ponty, von «chiasme»; dagegen soll hier die Asymmetrie, die sich übrigens auch bei Merleau-Ponty finden ließe, beibehalten werden.

sich die Reduktion an die ontologische Differenz an, spaltet sie aber in zwei Momente. Dieses Aufspalten überträgt sich in einem weiteren Schritt auf Momente des Sagens selbst.

Das eine Moment der ontologischen Differenz: ihr Begründendes, Konstitutives, wird kurzerhand übertragen auf das Moment des Gesagten (insbesondere mittels der wieder aufgenommenen Teilung von Nomen und Verb, 43f.). Diese Reduktion schränkt die Differenz auf eine reversible Korrelation ein. Der Term *amphibologie de l'être et de l'étant* (49f.) nennt die Wendung der Differenz zur ausschließlichen Funktion des Erscheinenlassens von Seiendem als je solchem.[11] Diese ist die identifizierende Synthese *im* Gesagten und trägt ihre eigene Spontaneität mit sich. Diese synthetische Leistung wird in AE nicht nachgezeichnet, ist aber angesprochen im vielfältigen Ausdruck «schon-gesagt» (45f.). An dessen Stoßrichtung, daß die Synthese selbst immer im Gesagten ein- und vergangen ist (etwa im Hören-sagen), interessiert aber nicht, was oder wofür sie ist, sondern die Möglichkeit der Wahrnahme dessen, was immer schon vergangen ist. So unterliegt auch die Vorstellung eines sprechenden Subjekts, d. h. die Seite des Sagens, das zweifellos korrelativ ein Gesagtes «konstituiert» oder es «begleitet»[12], einer nicht zu reduzierenden Nachträglichkeit – eine Erfahrung, die übrigens ein auslösendes Motiv sein kann für die philosophische Reflexion der Reflexivität und die in AE festgemacht ist an der Unmöglichkeit, auf ein solches Subjekt zu rekurrieren und es thematisch zu vertreten.[13]

Darüber hinaus und nicht in bloß strategischem Interesse unternimmt AE den Versuch, Sagen unabhängig von der Korrelation zu thematisieren. Das zweite Moment der ontologischen Differenz: der Entzugscharakter (daß nämlich «Sein» sich zurückzieht von eben dem, was es «konstituiert» und von dem her Sein nun als Differenz nicht mehr bedacht werden kann), wird so übertragen auf «Sagen ohne Gesagtes», in welchem sich *Autrui* verbirgt. Dieses Sagen erschließt sich zumindest programmatisch in einem Kapitel (II,3e), das eigens den Titel *La réduction* trägt.

Daß die Reduktion des Gesagten zurück zum Sagen auf eine Ambivalenz stößt, die die Schwierigkeiten der zu vollziehenden Reduktion selbst trifft, ist die eigentliche Stärke des Lévinasschen Texts. Ausdruck dieser

[11] Dies bedeutet jedoch nicht ein Verkennen der Differenz, ihre Umkehr in den Vorrang des Seienden vor dem Sein, was auch nicht der Sinn von LÉVINAS, De l'existence à l'existant. Paris 1947, war, sondern: Existierendes als Singuläres von der Differenz her zu verstehen.

[12] Vgl. dazu: «Dire qui porte et donne le jour» (60), Anm. 33, und: «Il n'y a rien qui se nomme *je*; je se dit par celui qui parle» (70), sowie DELHOMME (passim). Die Aufmerksamkeit auf Sagen als «sujet parlant» unterliegt damit bereits einer Reflexivität und einem Entzug.

[13] Eine weitere Konsequenz dieser Reduktion ist, daß fortan die Seite des Sagens nicht unter dem Aspekt des Verbalen, des Prozeßhaften, des «actus» betrachtet werden kann, was lediglich Korrelat des Substantialen wäre.

Ambivalenz ist die methodische Bekräftigung: «Montrer la signification propre du *Dire* en deçà de la thématisation du *Dit*» (55). Ambivalent ist diese Bekräftigung nicht allein deswegen, weil sie dem im Titel programmatisch angegebenen «Jenseits» eine Absage erteilt – jenseits der Ontologie «gibt es» schlechthin nichts. Ambivalent ist diese Bekräftigung auch nicht nur im Sinne einer Ambiguität als Effekt der bekannten Anfangs- oder Übergangsproblematik. Diese Ambivalenz drückt sich aus im «diesseits der Thematisierung *des* Gesagten.» In der Reflexivität der Thematisierung und des Thematisierten und in der Ausgestaltung des doppelten Genitivs hat dieser Ausdruck zwei Seiten: die Thematisierung des Themas «Sagen» im Ausgang von einer Thematisierung des Themas «Gesagtes» – welches seinerseits je Thematisierung von Etwas ist, und die Thematisierung (dieses Themas) selbst wiederum als ein Gesagtes.

In dieser Konstellation ist allerdings die Richtung der Reduktion schlechthin nicht mehr ausmachbar. Sie ist sicherlich nicht eine eidetische oder eine *epochè* im Sinne eines methodischen Ausschaltens, um das Sagen der Faktizität, Geltung oder Wahrheit des Gesagten zu entziehen (57). Ebenso stößt sie auch nicht auf den Ursprung des Gesagten, etwa so, daß Sagen die Position des spontan sprechenden Subjekts einnehmen würde. Zweifellos ist aber das Gesagte begleitet von einem sprechenden Subjekt, was nicht gleichbedeutend ist mit einer konstitutiven Leistung.[14] AE setzt sich implizit weniger mit Husserl, Hegel oder Heidegger auseinander, als, in noch zu bestimmender Weise, mit der transzendentalen Tradition. Aber was in TI «Totalität» genannt wurde, wird ernst genommen als Unabschließ- und Uneinschränkbarkeit des Gesagten. So stößt die Reduktion nicht einfach rückwärts vom Gesagten auf ein dahinterliegendes Sagen. Wenn AE von einem Nachhallen oder Echo des Sagens im Gesagten spricht, ist dies entweder zu wenig bedacht oder verweist auf den Lévinasschen Begriff *la trace*. «Die Spur» ist – und dies wird in der Wiederholung dieses Begriffs oft vergessen – kein simulacrum oder vestigium, das als Zeichen hinterlassen wird, sondern das, was als Spurenziehen sich vom Gespurten zurückzieht. Dieser Rückzug oder Entzug muß radikal gedacht werden oder gar nicht.[15] «Spur», wenn sie nicht eindeutig oder zweideutig als Zeichen lesbar ist, ist *ambivalent* vielmehr deswegen, weil ein möglicher Rest jenseits der Totalität reflexiv bereits von dem her oder auf das hin gesichtet wird, wohinein er eingegangen ist. Insofern ist die strukturelle Ambiguität des Jenseits und Diesseits der Korrelation gerechtfertigt; deren Reduktion ist aber nur schon methodisch nicht erfüll-

[14] Damit impliziert die Reduktion keine Deduktion. Soweit auch FERON, De l'idée de transcendance, passim, der allerdings die transzendental gefaßte «Reduktion» durchwegs bestimmt als «réconduction au sens originaire».

[15] Das Entzugs-Moment in der ontologischen Differenz ist von Derrida gedacht worden (u. a. in «La différance», in: DERRIDA, L'écriture et la différence. Paris 1967), über Heidegger hinaus.

bar. Sagen befindet sich eher weder jenseits noch dieseits des Gesagten. Diese Reflexivität muß sich auch auswirken auf die Rede vom Entzug oder Rest selbst, die gewissermaßen nochmals zu reduzieren wäre. – In dieser Situation kann die von Lévinas angesetzte Reduktion nur wirken, wenn sie zugleich einen klassischen – immer noch fruchtbaren – philosophischen Schritt vollzieht: wenn sie fortan unter der Thematisierung der Spur des Sagens nur noch und gerade reflexiv die Thematisierung dieser Situation *selbst* versteht, d. h. die Exposition der Ambivalenz, im Ausgang von (und nicht als) Amphibologie, Korrelation und Reversibilität.

An diesem Punkt ist die zweite Seite des Ausgangs vom Gesagten pertinent. In AE wird explizit und ohne Umschweife bemerkt, daß die philosophische Thematisierung des Sagens reflexiv dieses wieder zu einem Gesagten mache. Die Korrelation schließt die Möglichkeit ihrer eigenen Thematisierung nicht aus. «*Exposer un autrement qu'être* – cela donnera encore un Dit ontologique. La réduction de ce *Dit* (...) laissera *être* la destructure qu'elle aura opérée» (56f.). Die Bedingungen dieser formalen Reflexivität, die als Paradox oder Widerspruch auftreten wird, sind explizit genannt: Eine zusätzliche Reflexion stellt Aussage und Ausgesagtes auf der Ebene des Gesagten vergleichend nebeneinander; ohne diese Nivellierung kommt es nicht einmal zum Widerspruch (199).[16] Jede philosophische Position, unter anderen Titeln und verschiedenen Vorzeichen, muß mit einer solchen Reflexivität ihres Themas und ihrer eigenen Thematisierung rechnen. Ihre Anstrengung wird gerechtfertigterweise dahin gehen, diese irgendwie in Übereinstimmung zu bringen – sofern sie nicht den Vorwurf der Reflexionslosigkeit oder Widersprüchlichkeit antreffen will. Diese Übereinstimmung kann sich auf verschiedenste Weisen ausgestalten; aber sie verhält sich strukturgleich wie eine weitere Thematisierung mit einem weiteren Korrelat. Gerade die formale Reflexivität oder Repetition, daß nämlich die von der Reduktion einer Struktur vollzogene methodische Darstellung sich selbst wiederum in der thematisch zu reduzierenden Struktur bewegt, müßte hier viel mehr intrigieren, als sie es scheinbar tut. Denn wenn die Korrelation, die die Struktur zur Reflexivität vorgibt, selbst zu reduzieren ist, «ist» hier kein Etwas mehr, was die Reduktion aufzeigen könnte oder sollte. Sie wird zur Reduktion der Phänomeno-logie selbst, zur Reduktion der Reduktion.

Eine mögliche Lektüre wäre, daß dieser Text es unternehme, im Vollzug der Reduktion, in der Art und Weise seines eigenen Sagens Spuren

[16] Gerade diese Nivellierung vermeidet AE. Entsprechend genügt auch nicht, um dem «Sagen» zu entsprechen, ein ständiges, iteratives *dé-dire* (wider-rufen/-sprechen, AE passim), welches FERON, De l'idée de transcendance, 293, überdies schlechtweg identifiziert mit der Reduktion.

des Sagens selbst bemerkbar zu machen.[17] Dieser Text würde, als ein Beispiel dessen, wofür es kein Beispiel gibt, worauf nicht verwiesen werden kann (so wie kein Beispiel für ein Performatives re-präsentiert werden kann), sich selbst exponieren in seinem Sagen. Diese Lektüre wird dem, was in diesem Text gesagt und Thema ist, selbst gehorchen wollen und es reflexiv auf es selbst als Sagen anwenden. Sie wird wider Willen von der Intention einer actualiter geglückten Übereinstimmung zwischen Inhalt und Form bestimmt sein und gerade darin diesem Text nicht gehorchen, insofern dieser zumindest explizit jeglicher Zirkulärität entfliehen will. Die Komplikationen der Reflexivität sind gerade dadurch nicht gelöst und laufen weiter. Aber: Sie repetieren sich in der Übertragung der Relation Ich-Anderer auf die Relation Leser-Text, in welcher dem gelesenen Text darzustellen gelänge, was er als darstellender Text selbst darzustellen nicht vermöchte.

Neben einer Lektüre- oder Darstellungsproblematik hält sich aber ein irgendwie Sachliches an Sagen-Gesagtes durch. In ihm liegt eine Kraft, die über das Reflexionsmäßige hinausgeht, und es ist Lévinas' Texten zugute zu halten, diese Kraft nicht durch eine methodische, Husserl überbieten wollende Hyperreflexion zu überdecken, in Paradoxien leerlaufen zu lassen oder in einem *fundamentum inconcussum* ohne Reflexivität durchsetzen zu wollen. Denn was sich nicht mehr reduzieren läßt, ist allein die Reflexivität selbst, und zunächst diejenige von AE. Die Lösung der reflexiven Problematik liegt nicht außerhalb, sondern in der Reflexivität des Sagens selbst. Die Reduktion stellt sich dem Skeptizismus, indem sie das Reflexive reduziert auf die Strukturierung Sagen-Gesagtes ohne weitere Bestimmungen der Korrelation (Übereinstimmung oder nicht): auf die Bedingungen von Reflexivität ohne Reflexion. Diese Kraft wird selbst wiederum zu einer neuen philosophischen Reflexionsstruktur zwingen. Die in der Reduktion festgestellte Repetition und Reflexivität ist keine logische oder sprachliche Angelegenheit, sondern zeugt von einer politisch-ethischen Problematik – was sich übrigens auch bezüglich anderer Reflexivitätsprobleme bestätigen kann.[18]

Die eigentliche Durchführung der Reduktionen (AE III–IV) wird hier lediglich skizziert, soweit sie die Unterscheidung Sagen-Gesagtes betrifft. Die explizite Intention der Reduktion ist eine «Inversion der Intentionalität» (60). Dieser paradoxe Ausdruck, der auch «Reduktion» umstülpt, nennt ein Wegsehen vom Gesagten weg zum Sagen hin, zugleich ein

[17] Diese Lektüre wurde bereits in ausgezeichneten Textanalysen von WEBER, Verfolgung und Trauma, durchgeführt. Es gibt deutliche Verweise von AE auf sich selbst. Vgl. dazu DERRIDA, «En ce moment même me voici», in: DERS., Psychè.

[18] In diese Richtung gehen vor allem LYOTARD, Jean-François, «Logique de Lévinas», in: LARUELLE, François, Textes pour Emmanuel Lévinas. Paris 1980, und LYOTARD, Le différend. Paris 1983, welche die Sprachspiel-Problematik in ihrer Immanenz umsetzen.

Nicht-Hinzielenkönnen auf Sagen, umgekehrt ein Sich-Richten vom Sagen aus. In der Bewegung von *Autrui* auf *Moi* zu, von der Kapitel II schon oder noch spricht und die die Inversion wäre, wird zunächst die Position von *Autrui* reduziert, d. h. ausgeblendet, da nicht von einer Intentionalität, Intention von *Autrui* ausgegangen werden kann, ohne sie zu einem anderen «Meinen» zu machen. Es bleibt nurmehr die Bewegung auf ... zu. Die Struktur, die damit gewonnen wird, heißt «Näherung», deutlich abgesetzt von der Heideggerschen Ent-fernung (III,6): «La proximité c'est le sujet qui approche et qui, par conséquent constitue une relation à laquelle je participe comme terme, mais où je suis plus – ou moins – qu'un terme» (103f.). Diese Struktur garantiert die Nicht-Reziprozität oder -Reversibilität. Sie ist nicht zu denken als bloße logische Beziehung (107) und ebensowenig dialektisch als Identität der Identität und der Differenz (105), und nicht einmal als irgend eine Form einer «Verflechtung» (108). Sie wird dagegen charakterisiert als «ensemble rompu par la différence entre les termes», und diese als «*ambiguité extraordinaire*» (105), was bedeuten mag, daß keine Differenz hervorgezaubert werden kann, sondern in die Relation einbrechend sie erst ausmacht. «Term» bezeichnet hier nicht nur einen logischen Punkt der Relation, sondern den Endpunkt einer Richtung. In einem weiteren Reduktions-Schritt (IV,2–4) wird *Moi* auf *Soi* reduziert, und damit die selbe Bewegung auf ... zu auch innerhalb von *Moi* angesetzt (unter dem Titel *récurrence*). In der repetierten Rückläufigkeit einer Bewegung auf «Sich» zu stellt sich der «Kern der Subjektivität» ein in einer Er- oder Ver-setzung (*substitution*). Im Innersten liegt nicht ein Ich-Selbst, sondern Anderes.[19]

Alle diese Reduktionen indes stehen immer noch in der phänomenologischen oder transzendentalen Funktion eines Aufdeckens einer tieferen Schicht. Was sie erreichen, ist eine «reine» Struktur einer Bewegung auf ... zu. Diese kann wohl gelten als notwendige Bedingung für ein Affiziertwerdenkönnen durch *Autrui*, allein nicht als hinreichende. Es stellt sich auch auf der letzten Stufe der Reduktion immer noch das überaus klassische Problem des Übergangs vom neutralen *autre* zu *Autrui*. Zudem ist *Autrui* nicht zu denken als Agent einer Verletzung, ohne bloß als anderes Ich zu erscheinen und ohne daß sich die bloße Ambiguität (verletzen oder respektieren) durchsetzen würde. Die Besessenheit, die Verletztheit durch Anderes hat keinen empirischen Status. Sondern *Autrui* hat seinen Ort da, wo die Rückläufigkeit und Umkehrung der Reduktion auch das Moment der Wahrnahme der Erfahrung von Anderem reflexiv reduziert hat auf das Moment des Wendepunkts selbst.[20] Anders gesagt:

[19] Nebenbei geht es um die «Reduktion» der (transzendentalen) Einheit der Apperzeption, was ein eigenes Thema wäre.

[20] «Le sujet affecté par l'autre ne peut pas penser que l'affection soit réciproque, car de l'obsession qu'il pourrait exercer sur celui qui l'obsède, il est encore obsédé» (106). «Pure approche et proximité, irréductible à l'expérience de la proximité. Sans rester inac-

wo das, was mich zu einem Gesagten bringt, in diesem Gesagten grundsätzlich (und nicht empirisch) nicht apperzipiert oder repräsentiert wird. Die Wendung von *autre* zu *Autrui* zeigt sich etwa in der Wendung zum Ausdruck «das Wort aus meinem Mund entreißen».[21] Die eigentliche These dieser Untersuchung ist denn auch, daß *Autrui* nur von der Differenz Sagen-Gesagtes her zu verstehen sei; ebenso, in einer nochmaligen Reduktion oder Einschränkung, die Ethik der Verantwortung.

Autrui hat demgemäß seinen Ort in jener «Frage», auf welche ich, wenn immer ich zu einem Sagen ansetze, bereits geantwortet habe. Nicht-repräsentierbar ist jene Frage als ein Sagen ohne Gesagtes nur in dieser vorgängigen Nachträglichkeit, und nicht im Faktum einer Frage, in deren Bewußtsein eine Antwort folgt. Nicht-reversibel ist die Verantwortlichkeit nicht darin, daß eine Antwort nicht auf die vorhergehende Frage zurückkommen und sie reflexiv selbst befragen, thematisieren, in Frage stellen könne. Diese Möglichkeit (Phänomene wie Kommunikation, Dialog, Streit) bleibt immer offen.[22] Sie liegt lediglich in der Korrelation begründet: darin nämlich, daß an einem Sagen immer auch ein gesagtes Etwas wahrgenommen wird. «Sagen» aber ist unumstößlich nicht in Frage zu stellen oder zu befragen hinsichtlich «quid» oder «an sit». Die Nicht-Reversibilität der Verantwortung betrifft jenes Moment, das Anlaß gewesen ist, um zu einem Sprechen anzusetzen, selbst wenn dieses diesen Anlaß selbst befragt (was das Spezifische, jedenfalls eine Aufgabe des philosophischen Diskurses sein mag). Insbesondere ist diese Antwort nicht-reflexiv und nicht-reversibel nicht wegen eines Rests, eines Noch-nicht-Gesagten, aber prinzipiell Sagbaren, oder wegen eines prinzipiell Unsagbaren. So würde bloß die bekannte Form des Regresses stattfinden, denn auch die Behauptung eines Unsagbaren wird sich im Gesagten verraten. Die Reduktion gewinnt das «reine» Sagen trotz des notwendigen Begleitetseins durch Gesagtes: «à l'approche en tant qu'approche – à l'exposition de l'un à l'autre, à l'exposition de cette exposition, à l'ex-

cessible à une expérience, certes. Sans quoi nous n'aurions pu en parler ici.» LÉVINAS, «Langage et proximité», in: DERS., En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris [2]1967, 227 und note 1. Es handelt sich hierbei um eine klassische Argumentation.

[21] «Mais le dire tendu vers le dit tient cette tension de l'Autre, d'Autrui, qui m'arrache la parole avant de m'apparaître» (98). Bezeichnend ist der Ort dieser Wendung (Mund) und die Spannung zwischen *Autre-Autrui* zugleich zum Gesagten hin, vom Sagen her.

[22] «Approcher de manière telle que, par-delà toutes les relations réciproques qui ne manquent pas de s'établir entre moi et le prochain, j'aie toujours accompli un pas de plus vers lui: que dans la responsabilité, *moi* j'aie toujours une réponse de plus à tenir» (106). Diese Näherung ist nur solange bloßes Postulat, als nicht die Differenz Sagen-Gesagtes beigezogen wird. Für die Rede von der Verantwortung ist sicherlich das Spiel von demande/question/appel/réponse/responsabilité wirksam. Sie schließt weniger an den «Ruf» Heideggers an, als an AE selbst (II, v. a. 30–32), und vollendet sich in einem «être-à-la-question avant toute interrogation» (63), das die Endlichkeit des Subjekts nicht auf den Tod zu denkt, sondern von der Seite der Geburt her.

pression de l'exposition, au dire» (199f.). Diese Reflexivität ist nur scheinbar eine klassische Selbstreferentialität.[23] Sie beschreibt hier die Genese eines Sagens als «Exposition zu» noch vor einer «Exposition von». Aber diese spezifische Reflexivität muß sich auch philosophisch vertreten lassen, denn sie kann ebenso zu ihrer eigenen Unmöglichkeit gereichen, insofern eine «Exposition der Exposition» nie selbst zeigbar, darstellbar, sagbar ist.

Wenn «Sagen» dergestalt auch formelhaft bestimmt werden kann, so hat dieses (Ver-) Antwortenmüssen doch nicht den Status eines Gesetzes, dem zu gehorchen oder nicht zu gehorchen wäre. Zwar bleibt offen, daß ein Gesagtes Andere verletzen könne. Aber damit würde nicht das Gesetz verletzt, daß auch dieses Gesagte als Antwort auf ein Sagen gefolgt sei.[24] Es hat auch nicht den Status eines richtigen oder ungerechtfertigten Gebrauchs einer transzendentalen Anlage. Es kann sich nicht einmal um einen Appell zu einem Sich-dem-Anderen-Öffnen handeln, denn immer schon, unabhängig von Bewußtsein, wird die Exposition geschehen sein; auch nicht um den Appell zur Wahrnahme dieses Exponiertseins, denn dieses Moment ist bereits am Wendepunkt zu einem Gesagten. Gerade diese Unbedingheit – dem Transzendentalen bereits näher – oder diese unbedingte Faktizität läßt sich nicht leicht umsetzen in eine Ethik. Das Lévinassche Gesetz sagt nichts anderes als: «Immer wenn ich zu einem Sagen angesetzt haben werde, werde ich geantwortet haben auf ...» Dies läßt sich kaum wenden in einen Appell etwa solcher Gestalt: «Sprich so, daß du dem vorangehenden Sprechen antwortest und entsprichst.» Ein «so, daß» hat hier, in der Reduktion des Gesagten, keinen durchführbaren Sinn. Die Radikalität der Verantwortlichkeit läßt gerade die Möglichkeit einer Entsprechung nicht oder noch nicht zu. Die «Ambiguität» ist hier eine (außerordentliche) Relation *vor* einer Entsprechung oder Nicht-Entsprechung. Wenn die Lévinassche Ethik sowieso kein Sollen ist, das aus einem Sein abzuleiten wäre, bleibt die Frage doch, ob dieses quasi-transzendentale Gesetz zu wenigstens minimalen ethischen Konsequenzen führe. Diese müßten nicht aus einem Appell, sondern aus dessen Reflexion folgen und insofern selbst einen transzendentalen Status haben.

Die reduktive Arbeit in Lévinas' Text kann nur dann für eine Verantwortlichkeit etwas gewinnen, wenn sie auch die Form eines solchen (je gesagten) Gesetzes umgeht und dabei die Reduktion auf sich selbst anwendet. Setzt die Aufmerksamkeit auf die Seite des Sagens am kategori-

[23] Es sagt nicht ein Sagen «sich selbst», so wie Gott Ursache seiner selbst oder sein eigenes Wesen ist, der Begriff sich selbst begreift, der Wille sein Wollen will.

[24] Die Nachträglichkeit verhindert zudem, jene Verletzung als begründet, berechtigt, veranlaßt zu erklären und damit zu ent-antwortlichen. Auf Sagen ist kein Rekurs möglich im Sinne von Grund/Schuld (aitía), sondern lediglich auf ein Gesagtes. Wobei zusätzlich das Schweigen als ein mögliches Sagen, das etwas noch zu Sagendes zu verstehen gibt, einbezogen werden muß.

schen Imperativ etwa dergestalt an, daß auch dieser gesagt und an ein Du gerichtet sei (Handle so, daß ...), so muß sie berücksichtigen, daß dieser als Gesetz gilt und nicht als moralische Vorschrift. Aber er kann und muß sich selbstreflexiv als Aussprechen gemäß seinem Ausgesprochenen verhalten. Vielleicht ist es gerade das, was «Sagen» als eine Seite am Gesetz aufdeckt: die Wendung zum Ethischen, die sich in der Formalität seiner Formulierung verbirgt. Denn der eigentliche Appell sagt nichts, ein ihm als einer Vorschrift gehorchen wollendes Subjekt weiß nicht, *was* es eigentlich tun soll, es weiß nur, unumstößlich, *daß* ...: daß es nicht umhin kann, von nun an sich in seinem Handeln (sei es im Verstehen, Befolgen oder Bestreiten) in bezug auf dieses Gesetz zu verhalten (was Lévinas' Rede von *otage* meint). Anders gesagt: Ein Imperativ läßt sich nicht als oder am Gesagten vernehmen. Wenn die Wendung zum Ethischen sich vollzieht im singulär Subjektiven, im Sich-verhalten-Müssen nach ... (post, noch vor secundum), dann liegt hier die Reinheit, Bloßheit, «Transzendentalität» des Subjektiven zugleich mit dem Ort des Sagens, und es ist zu beachten, daß es keine Rolle mehr spielt: 1. ob das eigene oder das Sagen von Anderen, denn vor einer Wahrnahme ist dies nicht entscheidbar, und 2. ob das Ausgesagte faktisch auf sein Aussagen bezogen werde oder nicht.

Das transzendentale Denken ist in diejenige Situation eines Entzugs gestellt, welche die vorher skizzierte Lévinassche Spur des Sagens lediglich nochmals beschreibt. Diese Situation betrifft das philosophische Vertreten der Existenz und der Darstellbarkeit des Transzendentalen, welche eben bei Kant zusammenfallen. So kann sich folgende Konstellation in der Reflexivität von Sagen-Gesagtes ergeben: Einem Gegner, der das Transzendentale irgendwie in Frage stellt, wird geantwortet werden, daß für diese empirische Infragestellung die transzendentalen Bedingungen bereits gebraucht worden seien. Diese Konstellation zwingt zu einer Wiederholung der Position: Sie wird überzeugen, aber im Anderen diese unbedingten Bedingungen nicht aufweisen können; für den Anderen jedoch, der ein transzendentales Gesetz empfängt und ihm gehorchen *oder* sich ihm entziehen möchte, wird dieses zu einem Sagen, das in irgendein Gesagtes umgesetzt zu werden gebietet und nur dies unbedingt gebietet.[25] Diese Wiederholung ist strukturell und läßt sich auch an anderen durchaus bekannten Beispielen aufzeigen. Sie wird besonders deutlich in der aristotelischen Behauptung des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch gegenüber seinen fiktiven oder realen Gegnern, welche gemäß der aristotelischen Position nicht Etwas und nicht Eines sagen und damit auch nicht widerlegt zu werden brauchen. Dies

[25] Alles andere unterliegt einer bloßen Ambiguität, einem Entsprechen oder Nicht-Entsprechen, so wie in TI noch «das Gesicht» Anlaß sein kann für einen Mord wie für eine Liebkosung; wobei dieser Anlaß selbst nicht zum Verschwinden gebracht werden kann.

insofern, als die Verteidigung des Satzes vom Widerspruch auch dessen implizite Prämissen entlassen, daß der logos je *von* Etwas und von Einem sei, d. h. gewissermaßen: Gesagtes. Diese komplexe Streitsituation (die u. a. von Lyotard analysiert wurde) entsteht zwangsweise dann, wenn die Differenz des Sagens und des Gesagten in der Möglichkeit ihrer Selbstbezüglichkeit aufeinandertrifft mit der Differenz zwischen einem philosophischen Ich und einem Anderen; sie kann jederzeit zu einem Paradox, zu einer Unentscheidbarkeit, zu einem Abbruch führen. Gerade diese Konstellation ist in Lévinas' Text selbst wirksam *und* thematisiert.

Zwar wird auch das Lévinassche Gesetz sich in der selben Repetition behaupten müssen – aber nur solange eben, als es ihm um die Exposition einer zu sagenden Wahrheit zu tun ist. So würde sich dieses Gesetz auch repetitiv und rekursiv selbst-legitimieren können («Wenn du die Möglichkeit in Frage stellst, ‹Sagen› zu thematisieren, wirst du bereits diesen Text (AE) als Appell gelesen und ihn in einem Gesagten als dessen Spur umgesetzt haben»). Diese Selbstlegitimation findet explizit statt: «Le parler philosophique qui trahit dans son dit la proximité qu'il traduit devant nous, reste encore, en tant que dire, proximité et responsabilité» (214). Sie wird verglichen mit der Struktur des Skeptizismus: «Affirmer l'impossibilité de l'énoncé tout en osant *réaliser* cette impossibilité par l'énoncé même de cette impossibilité» (9). Das Spezifische des Sagens hinsichtlich des Transzendentalen erscheint darin, daß es unmittelbar Reflexivität einschließt und zugleich weitere Bestimmungen bezüglich eines Gesagten (so, daß) ausschließt, indem es die strukturellen Bedingungen von Reflexivität selbst reflektiert. Diese Kraft hintergeht damit tendenziell auch Unterscheidungen wie methodisch-thematisch, empirisch-transzendental, performativ-konstativ. Mit «Sagen» steht gerade nicht etwas zu Verfügung, das sich in sich affirmieren würde, noch sich im oder vor (coram/ante) dem Gesagten affirmieren ließe. Die Reflexivität ist damit eine Doppeldeutigkeit aufgrund einer Einseitigkeit (was bereits in «en deçà de la thématisation du dit» analysiert wurde): «Sagen» zieht sich nicht als Rest vom Gesagten zurück, sondern ist in der umgekehrten Inversion immer schon auf ein Gesagtes zu; umgekehrt gibt es kein Sagen, auf welches sich ein Gesagtes in einem theoretisch reflexiven Akt wie in einer Rückkehr zurückwenden ließe. In dieser Konsequenz ist die Differenz von Sagen-Gesagtes selbst eine Relation mit nurmehr einem Term (Gesagtes), für welche Relation als Bewegung hingegen nun der Ausdruck «Sagen» stehen kann. Damit entsteht eine Struktur, die Effekt der hier anfangs skizzierten Umarbeitung der ontologischen Differenz ist und die mit logisch-semantischer Reflexivität, Negativität, Unentscheidbarkeit, Antinomie nicht identisch oder allenfalls deren Grundstruktur ist. Zur Unterscheidung dieser Struktur von der Ambiguität, die immer (wechselwirkend oder wechselwirkend ausschließend) zwei Seiten impliziert, könnte der Begriff der *Ambivalenz* geprägt werden.

Diese Ambivalenz macht das Spezifische einer Verantwortlichkeit aus, die in der Reduktion nicht in einem zu Sagenden oder Gesagten, sondern im Sagen angesetzt ist. Dies soll nicht bedeuten, daß eine Verantwortung bezüglich des Gesagten als unmöglich ausgeschlossen sei. Aber insbesondere eine Intention, ein Meinen des Ichs (oder des Anderen) ist nicht im Blick. Auch geht es nicht um ein metaphysisches oder positives Recht, zu sprechen oder zu schweigen. Diese Alternative, so fundamental sie ist, setzt ein Können voraus, das als Vermögen nicht in Frage gestellt, aber ausgeblendet ist. Gewisse Konsequenzen einer Verantwortung – ohne theologische Fundierung vielleicht auch bei Lévinas selbst, ausgehend allein von Inversion, Ambivalenz oder Reduktion – können hier abschließend angedeutet werden.

1. Die Differenz oder Verschiebung zum Gesagten läßt offen, *was* an einem Sagen wahrgenommen wird. So muß ich auch anerkennen, daß ich unabhängig von dem, was ich (zu sagen) meine, jederzeit verletzen kann. Diese Anerkennung ist zweifellos Moment des Bewußtseins; sie ist aber nicht gegenseitig. Ich kann mich selbst nicht als *Autrui* für Andere wissen, so daß ich Anerkennung fordern könnte in Analogie dessen, wie ein vorausgehendes Sagen für mich unbedingtes Antwortenmüssen ist. Mein eigenes Sagen (und das der Anderen sowieso nicht) steht nicht in meiner Macht; und selbst das Wissen um diese Situation ändert an ihr nichts.

2. Wenn ich im Sagen immer schon geantwortet habe auf das, was als fragende Bitte sich meinem Gesagten entzieht, so ist es auch möglich, daß ich antworte auf ein Schweigen, auf das, was nie als Gesagtes erscheint. So kann ich u. U. auch verantwortlich sein für ein Schweigen der Opfer, die nicht (mehr) sprechen können[26], ohne daß mich eine Schuld trifft und ohne daß ich Verantwortung über-nehme (assumer) – Verantwortung ohne Woher und Warum (dies ist der Sinn von Lévinas' «*an-archie*»).

3. Was ich geantwortet habe auf ein Sagen von *Autrui*, kann dieses niemals extensional bestimmen. Gerade wenn die reduktive Arbeit bis zuletzt beibehalten wird, ist *Autrui* nicht ontologisch-essentialistisch bestimmbar als Mensch gegenüber anderem – nicht einmal durch das Sprach-Vermögen und damit durch das Schweigen-Können –, sondern besteht allein in dem nachträglichen Moment, daß ich antworten werde. Dieses «irrationale» Moment verweist lediglich auf das Vernehmen des Appells *vor* einer Wahrnahme; umgekehrt schließt dies rationale (praktisch-ethische, deliberative, kommunikative) Prozesse nicht aus, was Lévinas unmißverständlich betont, aber diese werden von dieser Situation ausgehen müssen. Von dem her ist Aufgabe der Vernunft gerade, ein

[26] Darauf verweisen insbesondere WEBER, Verfogung und Trauma, und LYOTARD, Le différend.

Wissen um dieses Verhältnis umzusetzen: Vernunft als Wissen um «Ambivalenz.»

4. Wenn die Frage oder Bitte als Movens meines Sagens an mich gerichtet ist insofern nur, als ich (darauf) antworte, so verhindert diese Nachträglichkeit und Einseitigkeit umgekehrt, daß ich mich bezüglich meines Gesagten von einem Appell aus rechtfertige. Wiewohl ich von ihm getroffen sein mag, kann ich weder mich darin aufhalten noch mich darin behaupten, ohne gerade damit bereits ein *eigenes* Gesagtes zu vertreten. Ich werde in einem Gesagten nie wiederholen können, was ein Sagen als Ruf gesagt hat. Dies bedeutet nicht den Ausschluß einer Verantwortung, einer rationalen Reflexion im Gesagten bezüglich des Gesagten, es bedeutet gerade nicht eine blinde Autoritätshörigkeit gegenüber irgend etwas, was als Ruf vernommen wird (was Lévinas mißverständlich vorgeworfen wird), sondern schließt de iure vielmehr jeglichen «fundamentalistischen Rekurs» aus.

Daß ich niemals in meinem Gesagten ein Sagen werde wiederholen können, wird so als reduktive Struktur zum *Movens der Ratio*. Erst die Nicht-Wiederholbarkeit des Appells des Anderen stellt mich in meine unbedingte Verantwortung. – Ließe sich auch für diese Verantwortlichkeit im Sagen noch eine theologisch-metaphysische Motivierung finden, so in der Genesis, demjenigen Text, der vom «reinen» Sagen berichtet: Denn «fiat» ist jenes Sagens, das vor einem möglichen Gesagten sein Angesprochenes erst schafft.[27]

[27] Vgl. aus Levinas' «Langage et Proximité», in: LEVINAS, En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, der eigentlichen Vorstufe zu AE: «Passivité de la créature lors de la création, sans sujet pour assumer l'acte créateur, pour entendre, si on peut dire, le verbe créateur» (223). «Le premier mot ne dit que le dire. Ce premier dire n'est certes qu'un mot. Mais c'est Dieu» (236). Damit wird «Gott» durch «Sagen» bestimmt, und nicht etwa umgekehrt. Die «Andern» befinden sich, wie in AE und anderswo nahegelegt wird, in der Spur dieses Sagens. In diesem Zusammenhang ist zu verweisen auf JANKÉLÉVITCH, Vladimir, Philosophie première. Introduction à une philosophie du presque. Paris 1953. Dort vor allem (insbes. chap. IX, La création) finden sich sämtliche Motive, wie fiat, dire, bonté, au-delà de l'être, und ebenfalls eine Vorstrukturierung der hier angedeuteten Ambivalenz.