

# Dialogisches Dasein auf der Suche nach der verlorenen Diskretion : im Rückblick auf Martin Buber und Emmanuel Levinas

Autor(en): **Liebsch, Burkhard**

Objektyp: **Article**

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 (Jahr): **67 (2020)**

Heft 2

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-1047513>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

BURKHARD LIEBSCH

# Dialogisches Dasein auf der Suche nach der verlorenen Diskretion – im Rückblick auf Martin Buber und Emmanuel Levinas

Im Reden ist Diskretion viel wichtiger als Beredtsamkeit.  
Balthasar Gracián<sup>1</sup>

Diskrete [...] Abwesenheit [...],  
von der aus sich der gastfreundliche Empfang schlechthin [...] vollzieht.  
Emmanuel Levinas<sup>2</sup>

## I

Bekanntlich hatte bereits Aristoteles den Tieren eine Stimme (*phoné*) zugesprochen, nicht aber die Befähigung zu vernünftiger Rede (*lógos*).<sup>3</sup> Heute kann man sich angesichts zahlreich vorliegender ethologischer Forschungen über die in der aristotelischen *Politik* gezogene klare Grenze zwischen a-rationaler Stimme einerseits und einer Rede, die es erlaubt, sich an Andere zu wenden, um vernünftig miteinander zu sprechen, weit weniger sicher sein. „Schon als Tier, hat der Mensch Sprache“, befand Johann G. Herder zweideutig, bevor er energisch bestritt, aus dem „Geschrei der Natur“, wie man es bei Tieren antreffe, diesen „atmenden Maschinen“, wie er sie nannte, könne jemals wie von selbst „besonnene“ Rede hervorgehen.<sup>4</sup> Sind Tiere nicht allenfalls „gesellig“, ohne wirklich *miteinander* zu sprechen?<sup>5</sup> Bis heute gilt als weithin unbestritten, dass Tiere niemals einen Dialog geführt haben und auch niemals einen Dialog führen werden. Dabei ist nach wie vor unklar, wo in phylogenetischer Hinsicht der Ursprung der Dialog-

<sup>1</sup> GRACIÁN, Balthasar: *Handorakel und Kunst der Weltklugheit* [1653]. München: DTV 2005, 86, Maxime 148.

<sup>2</sup> LEVINAS, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg i.Br.: Alber 1987, 222; *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic 1990, 166.

<sup>3</sup> ARISTOTELES: *Politik*. Reinbek: Rowohlt 1994, Erstes Buch, 2, 1253 a 9–10.

<sup>4</sup> HERDER, Johann G.: *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* [1770]. Stuttgart: Reclam 1985, 5, 35; DERS.: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in: *Herders Werke in fünf Bänden*, Bd. 4. Berlin: Aufbau 1982, 55–61.

<sup>5</sup> Vgl. FIELDING, Henry: *Konversation unter Gleichen*, in: SCHMÖLDERS, Claudia (Hg.): *Die Kunst des Gesprächs. Texte zur Geschichte der europäischen Konversationstheorie*. München: DTV 1979, 199–207. Hier wird die fragliche Grenze zwischen „Geselligkeit“ und „Konversation“ gezogen.

fähigkeit zu suchen sein soll<sup>6</sup>, zumal Paläoanthropologen mehr und mehr annehmen, dass nicht länger von einem einzigen Übergang von der biologischen Familie der *Hominidae* zum *Homo sapiens sapiens* auszugehen ist, wie ihn zuerst der schwedische Naturhistoriker Carl von Linné genannt hat. Vermutlich hat sich der Übergang zu potenziell kommunikativ-dialogischen Verhältnissen zwischen den Menschen mehrfach zugetragen. Aber kann seitdem von einem irreversiblen gattungsgeschichtlichen Besitz ausgegangen werden? Stehen wir Menschen etwa nicht permanent in der Gefahr, die Fähigkeit zum Dialog wieder einzubüßen? „Ist es möglich, daß wir vor einer chronischen Entgleisung des Dialogs beim Menschen stehen“, fragte nicht umsonst der Psychoanalytiker und Erforscher der *origins of human communication* René Spitz.<sup>7</sup> Handelt es sich infolgedessen auch bei weitgehend abgenutzten Begriffen wie Kommunikation, Gespräch und Dialog nur noch um „Worte! Nichts als Worte! Leere Worte!“, wie Karl Barth meinte, für den bereits feststand, dass „die meisten Worte [...] mit einem [...] Versuch, miteinander zu reden [...], notorisch nichts zu tun“ haben?<sup>8</sup> Sind wir etwa deshalb „heute [...] nicht mehr miteinander konfrontiert“, wie Milan Kundera behauptete, obgleich es an vielfach gewaltträchtigen ‚Konfrontationen‘ keineswegs mangelt?<sup>9</sup> Handelt es sich dabei um Konfrontationen, in denen man kaum mehr *miteinander* spricht? Kam der amtierende Papst deshalb zu dem Schluss: „Wenn es ein Wort gibt, das wir bis zur Erschöpfung wiederholen müssen, dann lautet es Dialog“?<sup>10</sup>

In Zeiten, wo die technisch vermittelte Kommunikation nahezu allgegenwärtig ist, eine gewiss erstaunliche Forderung, wirft sie doch wie auch die zitierten Stellen die Frage auf, was ‚miteinander sprechen‘ überhaupt bedeutet – so als wüsste man das gar nicht bzw. weniger denn je. In dieser auf den ersten Blick primär kulturkritischen Perspektive lohnt es sich, sich noch einmal darauf zu besinnen, was die Philosophie des Dialogs gegenwärtig zu dieser Frage zu sagen hat. Im Folgenden werde ich mich im verfügbaren Rahmen allerdings weitgehend darauf beschränken, sie mit gelegentlichen Seitenblicken auf Schriften Martin Bubers an einen einzigen Text zu richten, mit dem Emmanuel Levinas im Kontext eines quasi handbuchartigen Projekts herausgestellt hat, worum es heute unter dem Titel

<sup>6</sup> Vgl. BERGER, Ruth: *Warum der Mensch spricht. Eine Naturgeschichte der Sprache*. Frankfurt/M.: Eichborn 2008; HABERMAS, Jürgen: *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 1. Berlin: Suhrkamp 2019, 227–245; Bd. 2, 433f.

<sup>7</sup> SPITZ, René: *Vom Dialog. Studien über den Ursprung der menschlichen Kommunikation und ihrer Rolle in der Persönlichkeitsbildung*. Stuttgart: Klett-Cotta 1976, 102.

<sup>8</sup> BARTH, Karl: *Mensch und Mitmensch. Die Grundform der Menschlichkeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962, 62.

<sup>9</sup> KUNDERA, Milan: *Der existenzielle Sinn der bürokratisierten Welt*, in: DERS.: *Der Vorhang*. Frankfurt/M.: Fischer 2008, 179–184, hier 182.

<sup>10</sup> [http://w2vatican.va/content/francesco/de/speeches/2016/max/documents.papa-francesco\\_20160506\\_premio-carlo-magno.html](http://w2vatican.va/content/francesco/de/speeches/2016/max/documents.papa-francesco_20160506_premio-carlo-magno.html) (Stand: Januar 2017).

‚Dialog‘ gehen muss. Ich beziehe mich auf den in deutscher Sprache 1980 zuerst in der Übersetzung von Heinz-Jürgen Görtz und Martine Lorenz-Bourjot unter Mitarbeit von Alois Müller-Herold veröffentlichten, zwei Jahre später auf Französisch mit dem Untertitel *Conscience de soi et proximité du prochain* erschienenen Text von Levinas mit dem schlichten Titel *Dialog*, der in der Reihe *Interpretationen und Quellen* des Alber-Verlags in Verbindung mit einer Reihe von kooperativen Kommentaren derzeit neu der Diskussion ausgesetzt wird.<sup>11</sup>

## II

Nachdem sie sich zweieinhalbtausend Jahre lang auf den Spuren sokratischer Dialoge bewegt hatten, haben sich Philosophen erstaunlicherweise erst im vergangenen 20. Jahrhundert *direkt*, ausführlich und mit systematischem Anspruch mit Begriffen wie Kommunikation, Gespräch, Dialog und Diskurs zu befassen begonnen. Und manche von ihnen so, als sei ihnen ganz und gar unklar, ob und wie ein Dialog überhaupt zu eröffnen ist, wie, unter welchen mehr oder weniger zu- oder abträglichen Bedingungen er stattfinden kann und ob (und gemessen woran) er gelingt oder versagt und womöglich endgültig scheitert. Mehr noch: das Scheitern aller dialogisch-zwischenmenschlichen Verhältnisse schien manchen evident zu sein. So bestritt der Judaistik-Forscher Geshom Scholem angesichts der zur Zeit des sogenannten Dritten Reiches an Juden verübten Verbrechen, dass es jemals einen Dialog zwischen Juden und Deutschen gegeben habe (oder wieder geben werde). Dabei irritiert – ganz abgesehen von dieser bedenklichen Entgegensetzung, die auf eine bis heute vergiftete semantische Erblast des Nationalsozialismus verweist –, die Unterstellung, dass es Menschen, Ethnien, Nationen oder auch Religionen geben könnte, *mit* oder *zwischen* denen überhaupt kein Dialog zu führen ist, der seinen Namen verdienen dürfte.<sup>12</sup> Vor diesem historischen Hintergrund ist es gewiss keine Nebensächlichkeitsache, dass sich der inzwischen vermutlich am meisten beachtete Philosoph des 20. Jahrhunderts jüdischer Provenienz, nämlich Emmanuel Levinas, das Phänomen und den Begriff des Dialogs noch einmal vorgenommen hat; und zwar in gänzlich nicht-apologetischer Art und

<sup>11</sup> Vgl. BÖCKLE, Franz/KAUFMANN, Franz-Xaver/RAHNER, Karl/WELTE, Bernhard (Hgg.): *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, 1. Teilband. Freiburg i.Br.: Herder 1981, 61–85; LEVINAS, Emmanuel: *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin 1982; LIEBSCH, Burkhard (Hg.): *Emmanuel Levinas: Dialog. Ein kooperativer Kommentar*. Freiburg i.Br.: Alber 2020. Im Folgenden verweisen Ziffern in eckigen Klammern direkt auf die entsprechenden Abschnitte von Levinas' Text über den Dialog in der zuletzt genannten Ausgabe.

<sup>12</sup> Vgl. LÖWITH, Karl: *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: Metzler 1985, 349–384, hier: 381; TRAVERSO, Enzo: *Die Juden und Deutschland. Auschwitz und die „jüdisch-deutsche Symbiose“*. Berlin: Basisdruck 1993, 210.

Weise. So sehr sich Levinas Autoren wie Franz Rosenzweig, Martin Buber und Gabriel Marcel verpflichtet gefühlt haben mag, in ein Loblied auf das Gespräch mit dem Anderen als Anderem mochte er zu keiner Zeit einstimmen. Und zwar vor allem deshalb nicht, weil er in diesem Ausdruck keinen Pleonasmus sah. Mit anderen reden ist als empirisches Phänomen scheinbar keine besondere Herausforderung, solange man nicht fragt, was denn ‚reden mit...‘ bedeutet und was die scheinbar ganz unnötige Doppelung des Adressaten zu sagen haben soll. Und geht es hier vor allem darum, wie ‚wir‘ uns an den Anderen als solchen wenden? Nichts ist weniger ‚klar‘ für Levinas.

Das wird gleich zu Beginn seines Dialog-Textes durch eine an dieser Stelle unerwartete Erklärung deutlich: Dass man „heute sogar von einer ‚Philosophie des Dialogs‘ sprechen“ könne, sei eine „Folge der Prüfungen [épreuves], die die Menschen des 20. Jahrhunderts seit dem Ersten Weltkrieg durchmachten“ [2]. Mit diesem ziemlich unkonkreten Hinweis lässt der Autor seine Leser allein, deren naheliegende Rückfragen infolgedessen sämtlich ins Leere laufen. Sie erfahren auf den folgenden Seiten nirgends, um welche Prüfungen es sich denn gehandelt haben soll und wem sie widerfahren sein sollen. Allen? Jedem gleichermaßen und ohne Ausnahme? Oder einigen stellvertretend für alle? Warum bezieht sich Levinas überhaupt auf den Ersten Weltkrieg und nicht (auch) auf den Zweiten Weltkrieg? Oder auf das, worin letzterer ihn als Juden zweifellos besonders in Mitleidenschaft gezogen haben muss<sup>13</sup>: den Antisemitismus, der schließlich in die *Holocaust* oder *Shoah* genannte Praxis serieller Eliminierung gemündet ist – ohne als „eliminatorischer“ schon in der deutschen Vorgeschichte (und nur in dieser) ‚angelegt‘ gewesen zu sein, wie es in höchst ahistorischer Art und Weise Daniel J. Goldhagen behauptet hat.<sup>14</sup>

Sind jene „Prüfungen“ nicht zu präzisieren? Und wie konnten sie zu Herausforderungen ‚dialogischen‘ Denkens bzw. einer Philosophie des Dialogs werden? Wie ist es zu verstehen, dass umgekehrt diese Philosophie ihrerseits mehr oder weniger alles, was „der philosophischen Tradition“ lieb und teuer war – darunter die „Einheit des Ich oder des Systems, der Selbstgenügsamkeit und der Immanenz“ [2] –, in Frage stellen konnte? Und welche Folgen hatte das? Hat diese scheinbar ganz neue, mit Namen wie Rosenzweig, Buber und Marcel verknüpfte Philosophie diese Tradition längst

<sup>13</sup> Vgl. MALKA, Salomon: *Emmanuel Lévinas. Eine Biographie*. München: Beck 2003.

<sup>14</sup> GOLDHAGEN, Daniel J.: *Hitler's Willing Executioners. Ordinary Germans and the Holocaust*. London: Abacus 1996; WIESE, Christian: *The Political Dimensions of Theology: Christianity and Antisemitism*, in: MCELLIGOTT, Anthony/HERF, Jeffrey (Hgg.): *Antisemitism Before and Since the Holocaust. Altered Contexts and Recent Perspectives*. Cham: Palgrave Macmillan 2017, 53–82; zur Kritik: VF.: *Europäische Ungastlichkeit und ‚identitäre‘ Vorstellungen. Fremdheit, Flucht und Heimatlosigkeit als Herausforderungen des Politischen*. Hamburg: Meiner 2019, Kap. I.; DERS.: *Aktuelle Lehren aus Antisemitismen und Anti-Antisemitismen. Überlegungen im Anschluss an Bruno Chaouats Is Theory Good for the Jews?*, Ms. 2020, i.E.

überwunden und *ad acta* gelegt? Wichtiger als dies erscheint die Frage, was sie ihrerseits dazu beigetragen hat, jene Prüfungen zu *bestehen* – vorausgesetzt, man darf davon ausgehen, dass das Wort *épreuve* hier nicht von vornherein in die Irre führt, indem es suggeriert, als gehe es um eine ein für allemal zu bewältigende und abzuschließende Aufgabe.

Levinas' Text beantwortet keine einzige dieser Fragen; vielmehr gibt er sie seinen Lesern auf, denen es sicherlich nicht genügen kann, sich etwa daran zu erinnern, dass Rosenzweigs *Stern der Erlösung* offenbar in den Schützengräben des Ersten Weltkriegs entworfen worden ist. Dabei könnte es sich ja auch um einen kontingenten Anlass zu einem Philosophieren gehandelt haben, dessen von Levinas unterstellte Neuartigkeit auch zu bestreiten wäre. Vom Gespräch handelten schließlich auch schon ‚Vorläufer‘ wie Wilhelm v. Humboldt oder Ludwig Feuerbach, vom viel älteren philosophischen Genre einmal ganz abgesehen, das ganze Bibliotheken füllt.

Erst gegen Ende seines Textes wird ansatzweise deutlich, welchen Zusammenhang Levinas zwischen der Thematisierung des Dialogs einerseits und der infolge des Ersten Weltkrieges zutage getretenen Gewalt andererseits sah und wie sich ihm daraus ein massiver Vorwurf an die Adresse der philosophischen Tradition ergeben konnte. Diese Gewalt hat aus seiner Sicht nichts so sehr in Frage gestellt wie die Glaubwürdigkeit alles Gesagten. Man kann „den Worten nicht mehr glauben [...] in dieser gepeinigten Welt“, in der es schier unmöglich zu werden droht, überhaupt noch zu sprechen, bekannte Levinas in einer kleinen Ansprache anlässlich einer Versammlung der *Union des Étudiants Juifs* im Jahre 1959.<sup>15</sup>

Das ist die Kernfrage, auf die der etwa 20 Jahre später verfasste Dialog-Text zusteuert: *Warum überhaupt sprechen?* Warum ‚soll‘ man sprechen? Und wozu, wenn doch nichts Gesagtes noch glaubwürdig erscheint? Genau auf diese Frage überhaupt keine Antwort gegeben zu haben, ist Levinas' Vorwurf an die Adresse der klassischen Philosophie, zumindest soweit sie mit den Namen Descartes, Spinoza, Kant, Fichte und Hegel bis hin zu Husserl verbunden ist.<sup>16</sup> Warum sollte ein sich selbst erhaltendes, sich selbst bestimmendes und seiner selbst bewusstes Ich, wie es diese Philosophen gedacht haben, *überhaupt sprechen?* „Weil der Denkende *etwas* zu sagen hat? Aber warum hätte er es *zu sagen?* Warum *genügte es ihm nicht*, dieses Etwas, das er denkt, zu denken?“ [34] Sprechen wir (nur), weil wir es kraft der Verknüpfung von *phoné* und *lógos* – im Unterschied zu Tieren – *können?* Oder weil wir es gerne tun (es aber auch lassen könnten), d.h. weil wir es *möchten*, oder weil wir es unbedingt *wollen*, weil wir es *müssen*,

<sup>15</sup> LEVINAS, Emmanuel: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*. Frankfurt/M.: Jüdischer Verlag 1992, 128.

<sup>16</sup> Wobei auffällt, dass Levinas Namen wie Johann G. Herder, Georg Hamann, Friedrich H. Jacobi, Wilhelm v. Humboldt und Ludwig Feuerbach nicht diskutiert, die heute als Inauguratoren der Genealogie moderner Sprach- und Dialogphilosophie gelten.

*sollen* oder auch *dürfen*? Wer sprechen kann, *darf* es noch lange nicht. Wer sprechen darf, *kann* es möglicherweise nicht. Und wer sprechen kann oder will, *sollte* es unter Umständen nicht. Usw. So zeigen die Modalverben sofort an, wie unterkomplex jede Besinnung auf bloßes Sprechen-können ist, indem sie verfehlt, wie menschliche Rede im Verhältnis zu Anderen in Frage steht – nicht *nur*, aber sicherlich besonders dann, wenn es um ‚lebenswichtige‘ Inhalte wie Anliegen, Wünsche, Begehren und Forderungen geht.

Jacques Rancière hat deshalb Aristoteles mit Recht widersprochen, indem er darauf aufmerksam machte, unter welchen Umständen überhaupt die Rede der Einen für die Anderem ‚zählt‘.<sup>17</sup> Diejenigen, deren Stimme nicht Gehör findet, existieren in gewisser Weise gar nicht. Jedenfalls existieren sie nicht politisch, wie sie es verlangen mögen, wenn sie Anliegen vorbringen, die Andere ‚etwas angehen‘ sollten, statt wie verbaler Lärm einfach überhört und übertönt zu werden. Es ist nicht trivial, ob man, von Natur aus mit einer Stimme ausgestattet, auch gehört, angehört und womöglich erhört wird oder nicht. Wer nicht gehört wird, dem ‚nützt‘ das bloße Redenkönnen nichts. Selbst scheinbar unüberhörbares, lautstarkes Demonstrieren vermag wenig oder nichts daran zu ändern, dass es niemals erzwingen kann, dass Andere die Betreffenden nicht überhören, wenn sie weghören, sich taub stellen oder auf andere Weise jegliche Beachtung verweigern, sei es durch Gleichgültigkeit und Verachtung oder durch schieres Nichtreagieren, dem *überhaupt kein Bezug* zum Anderen mehr anzumerken ist. Infolgedessen hören diejenigen, die gehört zu werden begehren, am Ende auf, für Andere überhaupt ‚da‘ zu sein. In diesem Zusammenhang von einem sozialen oder politischen Tod zu sprechen, ist beileibe keine bloße Metaphorik.

Ein solcher Tod wird schließlich eintreten, wenn es gar nicht mehr möglich ist, Andere anzusprechen, so dass es auch zu keinem Gespräch, Dialog oder Diskurs mehr kommen kann, in dem man Andere „auf Erwidern hin“ anspricht<sup>18</sup>, *Gehör findet* und *tatsächlich Erwidern im Sinne dessen* erfährt, der den Anderen zunächst angesprochen hat. Was ‚im Sinne dessen...‘ konkret bedeutet, muss dabei offen und dem Fortgang eines Dialogs selbst überlassen bleiben. Keineswegs kann es nur darum gehen, Zustimmung zu finden, das versteht sich von selbst. Und für ein langweilige Einhelligkeit der Meinungen meidendes, vielmehr durch Dissens sich entfaltendes<sup>19</sup>, intensives und längeres Gespräch ist noch weit mehr erforderlich; erst recht für einen philosophischen Dialog oder Diskurs, der für

<sup>17</sup> RANCIÈRE, Jacques: *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002.

<sup>18</sup> LÖWITH, Karl: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, in: *Sämtliche Schriften*, Bd. 1. Stuttgart: Metzler 1981, 9–197, hier: § 26.

<sup>19</sup> MONTAIGNE, Michel de: *Über die Kunst des Gesprächs*, in: *Essais*. Zürich: Manesse 1953, 724–730; *Die Essais*. Stuttgart: Reclam 1953, 316–321.

viele nach wie vor vorbildlich repräsentiert<sup>20</sup>, was ‚*miteinander sprechen*‘ in Wahrheit heißen müsste.

### III

Bereits in seinen in den Jahren 1975/6 gehaltenen Vorlesungen an der Sorbonne hat sich Levinas dieser Vorstellung mit folgenden Worten jedoch schroff widersetzt: „Was bedeutet die Sprache in der Beziehung zum Anderen?“ Geht es darum, dass „der Dialog den bevorzugten Modus der Beziehung zum Anderen bildet? – Nein!“<sup>21</sup> Ganz gewiss will sich Levinas also nicht als Lobredner auf das Dialogische als solches verstanden wissen! Weder behauptet er mit Friedrich Hölderlin, wir *seien seit jeher* ein Gespräch, noch statuiert er mit Martin Buber eine unverkennbare, im Grunde allen Menschen immer schon aufgegebene *dialogische Situation* oder mit Hans-Georg Gadamer und Jacques Derrida einen nach wie vor *ununterbrochenen* und *endlos weiterzuführenden* Dialog.<sup>22</sup> Und mit einer traditionellen Kunst des Gesprächs (*ars sermonis*), mit ‚umgänglicher‘ Konversation, Unterhaltung und Beredtsamkeit, mit Lehren kommunikativen Taktes, der vor lauter verbalem Ornament und ‚empfindsamer‘ Rücksicht auf Andere geradewegs ins „konventionelle Nichts“<sup>23</sup> zu münden droht, hat er rein gar nichts zu schaffen.

Hölderlin würde Levinas gewissermaßen immerhin auf halbem Wege entgegenkommen, indem er zugibt, dass wir dazu bestimmt zu sein scheinen, uns vom Anderen unbedingt ansprechen und in Anspruch nehmen zu lassen. Gegen Buber insistierte Levinas jedoch darauf, dass dies nur durch eine zunächst einseitig-asymmetrische Inanspruchnahme zustande kommen kann, so dass eine „dialogische Situation“, in der wir uns Buber zufolge angeblich immer schon befanden und so oder so weiterhin „stehen“, nicht von vornherein als eine gegenseitige zu denken ist. Und gegen Gadamer würde Levinas vermutlich einwenden, dass weder radikale Kommunikationsabbrüche auszuschließen sind noch auch als ausgemacht gelten kann, dass der dialogisch gegenwärtige Andere vom Allgemeinen zu erfassen ist, wie es sich der Hermeneutiker offenbar vorstellte.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> SCHLEIERMACHER, Friedrich D.: *Das eigentliche Gespräch*, in: ODEBRECHT, Rudolf (Hg.): *Friedrich Schleiermachers Dialektik*. Darmstadt: WBG 1976, 7–10.

<sup>21</sup> LEVINAS, Emmanuel: *Gott, der Tod und die Zeit*. Wien: Passagen 1996, 201.

<sup>22</sup> „Seit ein Gespräch wir sind...“, heißt es bei HÖLDERLIN, Friedrich: *Versöhnender der du nimmer geglaubt*, in: *Werke*. Tübingen: Rainer Wunderlich o.J., 411f.; BUBER, Martin: *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg: L. Schneider 1962 (=DP); DERRIDA, Jacques/GADAMER, Hans-Georg: *Der ununterbrochene Dialog*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004.

<sup>23</sup> GOLTZ, Bogumil: *Umgangs-Philosophie*, in: SCHMÖLDERS (Hg.): *Die Kunst des Gesprächs*, 260–263, hier 260.

<sup>24</sup> GADAMER, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr 1975; DERS.: *Wer bin Ich und wer bist Du? Kommentar zu Celans „Atemkristall“*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1973.



Viel spricht dafür, dass es gerade solche Abbrüche waren, die Levinas mit jenen „Prüfungen“ meinte und die ihn zu einer nachdrücklichen Revision dialogtheoretischen Denkens herausforderten – auch um den Preis einer Radikalisierung der dem Anderen attestierten Alterität, die sich schließlich jeglicher dialektisch gedachten ‚Aufhebung‘ sollte widersetzen können.<sup>25</sup> So weit ich sehe, ist Levinas zwar nirgends so weit gegangen, das Dialogische unter Verweis auf diese Alterität zu verwerfen; doch hat er seinerseits kein neu formuliertes „dialogisches Prinzip“, keine ausgefeilte Theorie des Dialogs oder gar eines Genres gleichen Namens anzubieten. Vielmehr interessiert ihn, was dialogische Verhältnisse zu Anderen *als Anderen* überhaupt erst eröffnet, worin deren Alterität liegt und wovon sie abhängen, wenn sie sich nur im Zeichen dieser Alterität vorstellen lassen. In meiner Sicht ist dies das Kernproblem, um das Levinas' Denken ständig kreiste: wie von dieser Alterität des Anderen zu reden ist, insofern sie uns ‚immer schon‘, jeglichem Dialog vorausliegend, widerfahren ist, so dass wir uns nur nachträglich dazu verhalten können. Und zwar unvermeidlich auf verantwortliche Art und Weise, niemals jedoch so, dass die mit der Alterität des Anderen ‚gegebene‘ Verantwortung aus dem Spiel bleiben, ignoriert oder vergleichgültigt werden kann.<sup>26</sup>

Dessen ungeachtet muss sich Levinas indessen darüber klar gewesen sein, dass jene Prüfungen gerade diesen Verdacht geweckt haben: *dass es tatsächlich möglich ist*, gewaltsam jede Spur der Verantwortung Anderen gegenüber auszulöschen, um sie indifferent oder ‚gefühlskalt‘, als Willkür- und Exzesstäter oder als serieller Killer, voller Verachtung oder Hass massenhaft zu liquidieren. Zwar ist nicht zu erkennen, dass sich Levinas mit der entsprechenden Erforschung sogenannter Makrokriminalität<sup>27</sup> eingehend auseinandergesetzt hat; doch wandte sich sein Philosophieren mit ganzer Energie genau dagegen: *gegen streng genommen verantwortungslose Gewalt*. In seinen Schriften begegnet uns der Dialog nicht mit Blick auf weitgehend entspannte, handlungsentlastete, idealiter angeblich macht- und herrschaftsfreie Situationen, in denen man bereits darin übereingekommen ist, sich miteinander ‚verständigen‘ zu wollen.<sup>28</sup> Im Gegenteil: der Begriff wird gerade dort auf die Probe gestellt, wo jegliche Verständigung längst abgebrochen und irreversibel ruiniert worden zu sein scheint.

Anscheinend weitgehend gleichgültig lässt Levinas ohnehin verfehlter Stolz der philosophischen ‚Zunft‘ auf ihre alten, sokratischen oder parrhe-

<sup>25</sup> LEVINAS, Emmanuel: *Parole et silence, Œuvres 2*. Paris: Grasset/IMEC 2009, 182f., 244f., 250.

<sup>26</sup> V.F.: *Geschichte als Antwort und Versprechen*. Freiburg i.Br.: Alber 1999.

<sup>27</sup> JÄGER, Herbert: *Verbrechen unter totalitärer Herrschaft. Studien zur nationalsozialistischen Gewaltkriminalität*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1982; DERS.: *Makrokriminalität*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989.

<sup>28</sup> HABERMAS, Jürgen: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984.

siastischen Traditionen, auf ihre Wandelhallen, Conversationslehren und Akademien, ihre längst universitär disziplinierten Institute, *thinktanks* und sogenannte Denkfabriken, die buchstäblich reihenweise Intelligentes hervorbringen. Philosophische Eristik und Agonistik lassen ihn offenbar ebenso kalt wie alle rhetorische Kunst, polemische Disputation und mit besten Argumenten gerüsteter Diskurs, in dem man Andere zwanglos zu überzeugen und auf diese Weise mit ihren eigenen Waffen zu schlagen sucht. Es ist vielmehr die schiere Sprachnot, der drohende Verlust allen Miteinanderredenkönnens, die Gefahr endgültigen Verstummens angesichts radikalster Gewalt, die sich über jegliche Verantwortlichkeit hinwegzusetzen versucht, was Levinas dazu bewogen hat, sich auf Formen menschlicher Kommunikation zu besinnen, als deren höchste und von jeglicher Gewalt befreite vielen nach wie vor der Dialog gilt. Aber nirgends nimmt er Bezug auf die kommunikationstheoretische, -praktische und -therapeutische Literatur oder auf eine Pragmatik kommunikativer Kompetenz. Nirgends lehrt er, wie, mit wem, bei welcher (passenden) Gelegenheit, an welchem Ort, in welchem sozialen, politischen und zeitlichen Rahmen sowie worumwillen am besten ein Dialog zu führen wäre und wie besser nicht. Gesprächsführern, Moderatoren und Beratern, die ihre Rede situativ, taktisch und strategisch optimieren wollen, aber anscheinend keine radikalen Zweifel hegen, ob es überhaupt möglich ist, miteinander zu sprechen, hat Levinas offenbar nichts anzubieten. Das Terrain öffentlich-rechtlichen *talks*, teuer bezahlten *coachings* und kollegialen Konsiliums betritt er erst gar nicht. Umso mehr beunruhigt sein dialogkritisches Denken immer wieder diese eine Frage: ob der Andere *als solcher, als Anderer*, ‚zählt‘.

Auf den ersten Blick ist das eine erstaunliche und in dieser schlichten Form auch unverständliche Formulierung. Das fragliche ‚Zählen‘ verstehen wir doch meist so, dass jemand *für jemand anderen* oder für viele andere ‚zählt‘, also Bedeutung, Gewicht und Stimme hat, die Beachtung findet und ernst genommen wird. Wer in diesem Sinne nicht ‚zählt‘, hat kein politisches Gewicht, dessen Stimme hat keinerlei ‚Relevanz‘ usw.; ganz gleich, was die Betreffenden wirklich zu sagen hätten. Die geläufige, doppeldeutige Redeweise: „Du hast hier nichts zu sagen“, meint denn auch beides: Der Betreffende wird erst gar nicht gehört; *als Subjekt der Rede* kommt er von vornherein nicht in Betracht, was auch immer er *inhaltlich* vorzubringen hätte. In beiden Hinsichten wird er keine Beachtung finden.<sup>29</sup>

Darauf stellt Levinas indessen *nicht* ab. Vielmehr insistiert er darauf, dass der Andere als Anderer ‚immer schon‘, d.h. vor jeglichem komparativen ‚Zählen‘, Bewerten und Gewichten der politischen Bedeutung Ande-

<sup>29</sup> VF.: ‚Das Sagen haben‘ und die An-Archie menschlicher Rede. Deutungsmachtkonflikte in der Angelegenheit menschlicher Reproduktion und Generativität – unter dem Druck der life sciences, in: STOELLGER, Philipp/KUMLEHN, Martina (Hgg.): *Wortmacht / Machtwort. Deutungsmachtkonflikte in und um Religion. Interpretation Interdisziplinär*, Bd. 16. Würzburg: Königshausen & Neumann 2017, 499–542.

rer ‚zählen‘ soll. Offenbar meint er, dass ein Dialog, ganz gleich in welcher konkreten Form, seinen Namen gar nicht verdient, wenn er nicht im Zeichen der Alterität des Anderen geführt wird, über die kein soziales oder politisches Abmessen, Gewichten und Vergleichen verfügt. Diese Alterität steht dem Dialog selbst nicht zu Gebote. Sie hängt in keiner Weise von ihm ab; vielmehr hängt umgekehrt der Dialog von der Alterität des Anderen ab. Wäre sie nicht ‚im Spiel‘, ahnten wir nicht einmal, davon ist Levinas offenbar überzeugt, was es heißt, mit dem Anderen *als Anderem* und in diesem Sinne auch *miteinander* zu sprechen. In diesem Sinne liegt gewissermaßen vor dem Dialog gerade das, was ihn überhaupt zu eröffnen, zu führen und gegebenenfalls wiederaufzunehmen erlaubt: das dem Anderen, niemals uns selbst zu verdankende, zunächst asymmetrische Verhältnis zu ihm, das überhaupt erst dazu herausfordert, sich auf Kommunikation, Gespräche, Dialoge und Diskurse einzulassen. Und zwar nicht bloß nach eigenem Gutdünken oder weil man sich davon Anregungen, eine gewisse Bereicherung oder Belehrung verspricht, sondern weil diese Herausforderung mit der Alterität des Anderen selbst schon einhergeht.

Demnach *widerfährt uns die Alterität des Anderen als Anspruch*. Sie beschränkt sich nicht auf ein statisches ‚Anderssein‘ (*alteritas*), wie es im Gegensatz zu einer scheinbar sich selbst genügenden Selbigkeit in der philosophischen Überlieferung vielfach bedacht worden ist.<sup>30</sup> Und dieser Anspruch soll Levinas zufolge im Modus des Widerfahrnisses etwas ‚besagen‘, nämlich dass der Andere ‚zählt‘, *ohne* je gezählt worden zu sein. Nur kraft dieses Anspruchs ‚existiert‘ er überhaupt; unter der Voraussetzung allerdings, dass dieser auch wirklich vernommen wird und auf Resonanz stößt, die für Levinas unabdingbar unter dem ethischen Vorzeichen der Verantwortlichkeit stehen muss. Was ihn wie nichts Anderes umtrieb, war offenbar auch in diesem Zusammenhang die Vorstellung, ein von jeglicher Verantwortlichkeit entbundenes Verhältnis zum Anderen sei möglich (und öffne der Gewalt, die man ihm antun kann, Tür und Tor). Deshalb besteht er auch in der kleinen Schrift über den Dialog darauf, dass der Andere *vor allem Dialog* als solcher, *als Anderer*, ‚zählen‘ müsse – angesichts einer unauflösbaren Alterität allerdings, die sich jeglicher Zählbarkeit entzieht.

Dem fraglichen ‚Zählen‘ entzieht Levinas auf diese Weise jegliche konkrete politische Bedeutung, so dass es ihm nicht darum gehen kann, wer in den Augen Anderer, nicht zuletzt Dritter, in welcher Hinsicht ‚zählt‘, d.h. Beachtung findet, ernst genommen wird, einbezogen wird, wem Bedeutung und Gewicht beigemessen wird, usw. Wie schon Buber neigt Levinas zu einem polemischen Begriff von Sozialität, der ihn dazu verleitet, diesen Fragen wenig Beachtung zu schenken. Vor allem verdächtigt er *alle*

<sup>30</sup> Vom u.a. von Paul Ricœur erhobenen Vorwurf, Levinas trage im Kontext seiner Kritik an einer dem ‚Selben‘ verhafteten Philosophie dem Befund nicht angemessene Rechnung, dass jenes Widerfahrnis nur auf das *Selbst* bezogen vorzustellen ist, sehe ich hier ab.

Sozialität, die radikale, immer wieder auch als „absolut“ eingestufte Alterität des Anderen aufzuheben, wobei er diese Aufhebung nicht etwa dialektisch denkt, wie es der Terminus nahelegen würde, sondern geradezu als eine Form der Unterdrückung deutet. Ganz ähnlich denunzierte Buber in seiner Schrift *Ich und Du* (1923) die Sozialität als eine Art Gefängnis, in dem die Anderheit des Anderen gefangengenommen werde und so gesehen nur verkümmern und zugrundegehen könnte (DP, 108). Bei der Lektüre von Aldous Huxleys, nur wenige Jahre später (1932) erschienener Dystopie *Brave New World* fühlt man sich unwillkürlich daran erinnert, sollte diese jegliches Allein- und Fürsichseinkönnen tilgende Welt doch vollkommen ausschließen, dass irgend jemand ‚draußen‘ und unintegriert bleibt.<sup>31</sup>

In einer seiner frühesten Schriften schlägt Levinas in den 1930er Jahren offenbar in die gleiche Kerbe, wo er auf der Suche nach einem Ausweg aus einer Sozialität ist, die alle, ohne Rücksicht auf ihre wie auch immer geartete ‚Differenz‘, zu integrieren verspricht. Doch gehen seine philosophischen Aspirationen noch weit darüber hinaus, handelt es sich unter der Überschrift *évasion* doch um eine Fluchtmöglichkeit aus dem Sein selbst.<sup>32</sup> Ganz auf dieser Linie liegt der ein halbes Jahrhundert später verfasste Text über den Dialog, wo er auf der Getrenntheit eines jeden, auf dessen Einsamkeit und deren Widersetzlichkeit gegen jegliche Aufhebung in irgendeiner Einheit insistiert. Die als absolut eingestufte Nicht-Integrierbarkeit eines jeden sei allemal „besser“ als alles, was man einer idealen Beziehung, einer allseits integrierten Gesellschaft oder einem nichts ‚draußen‘ lassenden Sein je verdanken könne.

So geraten die ‚soziale‘ Beziehung, die ‚politische‘ Vergesellschaftung und die Ontologie gleichsam auf einen einzigen Nenner einer radikalen ethischen Kritik, die sich immer wieder an diesem einen Punkt entzündet: Weder das Soziale noch das Politische könne uns in seiner Seinsverhaftung je lehren, was uns der Andere als solcher, als *unaufhebbar Anderer*, ethisch angehen müsse. Letzteres beweist die auf *polites* beschränkte aristotelische Politik genauso wenig wie die tendenziell ‚kosmopolitische‘ Erweiterung dieses Begriffs, die man in der spanischen Spätscholastik erkennen kann, die Philosophie des *moral sense*, wie sie von den schottischen Moralisten entwickelt worden ist, oder die Empathie- und Sympathiekonzeptionen von David Hume und Adam Smith über Max Scheler bis hin zu den Sozialpsychologen der Gegenwart.<sup>33</sup> Sie alle finden bei Levinas keine Gnade –

<sup>31</sup> HUXLEY, Aldous: *Brave New World* [1932]. Berlin: Cornelsen 2009.

<sup>32</sup> LEVINAS, Emmanuel: *De l'évasion. Ausweg aus dem Sein* [1935] (frz./dt.). Freiburg i.Br.: Alber 2005.

<sup>33</sup> BROWN, Eric: *Die Erfindung kosmopolitaner Politik durch die Stoiker*, in: LUTZ-BACHMANN, Matthias/NIEDERBERGER, Anreas/SCHINK, Philipp (Hgg.): *Kosmopolitanismus. Zur Geschichte und Zukunft eines umstrittenen Ideals*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2010, 9–24; HAMBURGER, Käte: *Das Mitleid*. Stuttgart: Klett-Cotta 1985; WILSON, James O.: *The Moral Sense*. New York, Toronto: The Free Press 1993; BREYER, Thiemo (Hg.): *Grenzen der Em-*

und so gut wie gar keine Erwähnung. Erklären uns alle diese Lehren nicht lediglich, wie uns der Andere ‚nahestehen‘ kann, *insofern* er ‚zu uns gehört‘ (als Mitbürger), uns ‚angehört‘ (als Verwandter), uns ‚mitfühlen‘ lässt als armes, bemitleidenswertes, bedauernswertes, hilfsbedürftiges, so oder so schwaches Geschöpf? Steht nicht jedes Mal im Vordergrund, dass der Andere zu allererst gewisse genealogische, ethnische, politische oder psychologische Bedingungen erfüllen muss, nach deren Maßgabe er uns dann auch ethisch etwas angehen kann? (Aber mitnichten *muss*, würde Friedrich Nietzsche hinzufügen.)

So plausibel das nach wie vor in einer überbordenden Literatur erscheinen mag, die es mit dem Anderen ‚gut meint‘, für Levinas handelt es sich um die schlimmste Verkehrung des grundlegenden ethischen Sachverhaltes! Nicht von uns selbst geht das Ethische aus, *wenn* uns der Andere ‚emotional‘, verwandtschaftlich, sozial oder politisch nahe steht. Das Ethische liegt vielmehr gerade umgekehrt in der ‚Nähe‘ (*proximité*) des Anderen, die überhaupt nicht von uns, von unseren Gefühlslagen, sozialen Beziehungen und politischen Strukturen abhängen soll. Der Andere, heißt das, ist als solcher nicht ethisch maßgeblich, insofern er gewisse Vorbedingungen emotionaler, genealogischer, sozialer oder politischer Nähe erfüllt. Er ist vielmehr unabhängig von all dem, d.h. heißt: als *radikal*, wenn nicht gar *absolut* Fremder, das ethisch Maßgebliche *par excellence*.<sup>34</sup>

Dies entspringt bei Levinas keiner ‚vernünftigen‘ Überlegung, von der sich ein bereits irgendwie ‚vorhandenes‘ Subjekt selbst erst überzeugen müsste, damit der Anspruch des Anderen mit guten, anerkennenswerten Gründen Bestand haben kann; vielmehr beruft sich Levinas auf das unvermeidlich, wie er offenbar meint, aus dem Widerfahrnis der Alterität des Anderen hervorgehende Ereignis seiner „Transzendenz“ [35]. Dabei beunruhigt ihn offenbar nicht das Problem, ob es wirklich bedingungslos gut-zuheißen ist, dieser Transzendenz als *einer radikal befremdlichen* ausgesetzt zu sein, die sich jeglichem Wissen, Verstehen und Begreifen entzieht, so dass gar nicht zu ‚erfahren‘ ist, was es letztlich mit ihr auf sich hat.

Unnachgiebig, sogar um den Preis einer Zurückweisung des Erfahrungsbegriffes selbst<sup>35</sup> und einer Phänomenologie, die sich ihm verpflichtet<sup>36</sup>, besteht Levinas vielmehr darauf, dass es nur dieser Transzendenz zu verdanken sei, dass wir nicht in der Immanenz unseres Selbst (bzw. des „Selben“), des Ontischen und der Ontologischen befangen bleiben und es wirklich

*pathie. Philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven.* München: Fink 2013; BREITHAUPT, Fritz: *Die dunklen Seiten der Empathie.* Berlin: Suhrkamp 2017.

<sup>34</sup> LEVINAS, Emmanuel: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie.* Freiburg i.Br.: Alber 1987, 185. Hier verweist der Autor auf Vladimir Jankélévitchs Rückgriff auf den Ausdruck „absolut anders“.

<sup>35</sup> LEVINAS: *Die Spur des Anderen*, 197f., 200, 206, 266.

<sup>36</sup> JANICAUD, Dominique: *La phénoménologie dans tous ses états.* Paris: Gallimard 2009; DERS.: *Die theologische Wende der französischen Phänomenologie.* Wien: Turia + Kant 2014.

mit radikal ‚Anderem‘ zu tun bekommen. Nicht nur verlangt er eine Auskehr aus dem Selbst, das sich einem Anderen zuzuwenden hätte, dessen Alterität dialektisch als ‚Differenz‘ zu denken und infolgedessen in der seit Hegel bekannten dreifachen Bedeutung ‚aufzuheben‘ wäre. Vielmehr geht es ihm um eine Auskehr auch aus dem Schema der Identität von Identität und Differenz selbst, in dem diese Aufhebung klassisch gedacht worden ist – außerhalb derer es für Hegel schlechterdings gar nichts geben konnte, wovon noch vernünftig Rechenschaft abzulegen wäre. Demgegenüber geht Levinas so weit, das ‚pathologische‘ Sichereignen der Alterität des Anderen, deren ethische Bedeutung wir uns nach seiner Überzeugung *nolens volens* zuziehen, mit dem Dialog geradezu zu identifizieren. Genauer gesagt: mit einem „vorgängigen Dialog“ [27], der durch die Alterität des Anderen ‚immer schon‘ eröffnet worden sein soll, bevor ein gegenseitiges Gespräch überhaupt beginnen konnte. Auf diese Weise entkoppelt Levinas diesen verfremdeten Begriff des Dialogs von allen Vorstellungen von Reziprozität, Gegen- oder Wechselseitigkeit, ohne die praktisch keine gängige Dialogtheorie auskommt. Dementsprechend vermisst man bei ihm jegliche Referenz auf traditionell hervorgehobene Dimensionen eines *commercium*, der *urbanitas* und der *civilitas*, die sämtlich auf solchen Vorstellungen beruhen.

#### IV

Kann Levinas so aber nicht allenfalls zeigen, wie das ethische ‚Vorzeichen‘ ins Spiel kommt, unter dem seiner Ansicht nach alle menschlich-kommunikativen Verhältnisse stehen, auch und gerade die der Gewalt, die man Anderen antut, sowie der Vergleichgültigung ihrer Ansprüche? Kann aber damit der Dialog als eine wesentlich von anderen kommunikativen Verhältnissen zu unterscheidende Weise des Gesprächs *miteinander* sein Bewenden haben? Für Buber musste es auf *dieses* Prädikat tatsächlich entscheidend ankommen; und es konnte ihm nicht genügen, eine radikale ethische Herausforderung zum Dialog als solche zu bedenken, ohne dann in Betracht zu ziehen, wie es nicht nur zu wechsel- und gegenseitigem An- einandervorbei- oder Aufeinanderreden, sondern zu einem Dialog kommen kann, der seinen Namen verdient. Auch Buber läuft allerdings Gefahr, dies aus dem Auge zu verlieren, wo er suggeriert, es komme ‚letztlich‘ nur auf *einen* Anderen an, der ‚zählt‘ (nämlich Gott, von dem Buber als „wahrem Du“ spricht, ohne dabei in Rechnung zu stellen, wie sich hier die Frage dialogischer *Erwiderung* sollte stellen können; DP, 77).

Dabei hatte Buber selbst auf eine seines Erachtens „unüberbrückbare Vielheits-Anderheit“ hingewiesen (DP, 235), die zweifellos das Problem aufwirft, ob es nicht darauf ankommt, wie, mit wem, unter welchen Umständen, vordringlich sowie auf wessen Kosten ein Dialog zu suchen, zu führen und womöglich auch zu einem gewissen Erfolg zu bringen wäre. Levinas

sagt wie auch Buber wenig über konkrete (familiäre, freundschaftliche, nachbarschaftliche, regionale, politische, nationale und transnationale) Bedingungen und Ordnungsbezüge, von denen effektiv zustandekommende oder auch versagte, scheiternde und gelingende Dialoge doch vielfach abhängen. Infolgedessen wird in ihren Schriften auch nicht deutlich, wie der mit den Einen geführte Dialog den Dialog mit Anderen ausschließt, wenn nicht endgültig, so doch hier und jetzt. *Niemals* wird ein Dialog mit allen Anderen möglich sein. Kein konkret geführter Dialog wird *jemals* die Endlichkeit der Bedingungen seines Zustandekommens, der zur Verfügung stehenden Zeit und der Selektivität derjenigen, die in seinen Genuss kommen, überwinden können. Mag dem Dialog auch die von Levinas mit Descartes so sehr betonte *Unendlichkeit des Anderen* als unbedingte Maßgabe vorausliegen, einen *unendlichen Dialog* können wir doch nicht führen, allenfalls einen schier nicht-enden-wollenden, der früher oder später in die völlige Erschöpfung aller Beteiligten münden müsste.

Muss man daran erinnern, dass nur *leibhaftige* Subjekte zu einem Dialog bereit, willens und fähig sein können, die in ihrer unvermeidlich pluralen Anderheit nicht wissen können, wie ein tatsächlich geführter, endlicher Dialog auch seinem Sinn gerecht werden könnte? Haben wir davon auch nur die geringste Vorstellung? Ist über diesen Sinn schon alles gesagt, wenn man ihn rückhaltlos von der unaufhebbaren Alterität des Anderen her denkt? Sollte man von einer Dialog-Philosophie, die ihren Namen verdient, nicht auch erwarten dürfen, dass sie angibt, wie man der Alterität des Anderen praktisch gerecht werden kann? Oder handelt es sich hierbei um eine die Sache ‚Dialog‘ von vornherein verfehlende Erwartung – so als könne uns je irgendeine Philosophie in allgemeingültiger Form lehren, was zu tun ist, um einen Dialog ‚wirklich‘ zum Erfolg zu führen? Werden wir jemals *wissen*, ob uns dergleichen gelungen ist? Wäre solches Wissen nicht der Anfang vom Ende des dialogischen Verhältnisses zum Anderen selbst?

Nicht umsonst räumt Levinas gleich zu Beginn seines kleinen Textes über den Dialog alle Philosophien als in dieser Sache unzuständig beiseite, bei denen es sich seiner Ansicht nach um Theorien des Wissens handelt. Kann man schon den Anderen in seiner radikal befremdlichen Alterität nicht ‚in Erfahrung bringen‘, so dass er sich jeglichem Wissen entzieht, wie sollte man dann je beurteilen können, ob es zu einem wirklich dialogischen Verhältnis zu ihm gekommen ist und ob diesem irgendein Erfolg beschieden war? Vielmehr hat es nun den Anschein, als müssten wir ein für allemal die Entscheidung darüber aus der Hand geben, ob wir je mit Erfolg einen Dialog geführt oder auch nur zu eröffnen vermocht haben und ob das überhaupt eine Angelegenheit unseres ‚Vermögens‘, unseres ‚Könnens‘, unserer ‚kommunikativen Kompetenz‘ sein kann, die manche Sozialphilosophen für eine Art Generalschlüssel zu allen Problemen moderner Gesellschaften zu halten scheinen. Nachdem sich die ehemals sog.

Kritische Theorie ihrer marxistischen Erblast entledigt und Jürgen Habermas den Historischen Materialismus auf seine Weise rekonstruiert hatte, um ihn hinter sich zu lassen, konnte sich Gesellschaftskritik auf der ihrerseits höchsten Stufe kommunikativer Kompetenz nur noch als „Kritik der Verständigungsverhältnisse“ manifestieren, die letztlich allein auf den gewalt-, herrschafts- und sogar machtfreien Dialog setzen sollte.<sup>37</sup> Dagegen unterminiert Levinas solche Aussichten scheinbar dadurch, dass er die Kommunikationstheoretiker daran erinnert, dass ihre wie auch immer begründete ‚Kompetenz‘ aus eigener Kraft in keiner Weise dafür bürgen kann, überhaupt mit Anderen als solchen ‚im Gespräch‘ zu sein. Setzen sie nicht ein schlicht ‚vorhandenes‘, zum Sprechen befähigtes Subjekt einfach voraus, das sich nachträglich – vor allem durch sogenannte Perspektivenübernahme und durch Ja-/Nein-Stellungnahmen zu den von ihnen erhobenen Geltungsansprüchen – mit Anderen ins Benehmen setzt? Zwar gestehen sie zweifellos zu, dass dieses Subjekt eine Ontogenese durchlaufen muss, wie sie zuletzt von Michael Tomasello beschrieben worden ist<sup>38</sup>, aber zeigen die entsprechenden Theorien je, wie ein solches Subjekt auf den Anderen *als Anderen* stößt? Ist ihnen diese radikal-ethische Frage überhaupt je begegnet?<sup>39</sup> Welche Indizien würden dafür gegebenenfalls sprechen?<sup>40</sup>

So berechtigt diese scharfen Rückfragen ‚aus Levinasianischer Sicht‘ an die Adresse gängiger Kommunikationstheorien auch erscheinen mögen, sie können nicht über empfindliche Zweifel daran hinwegtäuschen, ob Levinas’ eigener Position zum Dialogbegriff auch *fruchtbares* Potenzial zukommt. Buber hatte sich viel weiter vorgewagt, wo es ihm darum ging, ‚positiv‘ anzugeben, was einen Dialog auszeichnen müsste, der seinen Titel verdient. Keine der folgenden, zwar revisionsbedürftigen, aber doch gewiss

<sup>37</sup> HABERMAS, Jürgen: *Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1976; MCCARTHY, Thomas: *Kritik der Verständigungsverhältnisse*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980; WELLMER, Albrecht: *Sprachphilosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004; DERS.: *Wie Worte Sinn machen. Aufsätze zur Sprachphilosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2007.

<sup>38</sup> TOMASELLO, Michael: *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2011, vgl. die kritische Rezension d. Vf. von Tomasello, Michael: *Mensch werden. Eine Theorie der Ontogenese*. Berlin: Suhrkamp Verlag 2020, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 73 (2020), Nr. 3, 253–264.

<sup>39</sup> Vgl. MISCHEL, Theodore (Hg.): *Understanding other Persons*. Oxford: Oxford University Press 1974; HAMLIN, David W.: *Experience and the Growth of Interpersonal Understanding*. London: Routledge & Kegan Paul 1978; DÖBERT, Rainer et al. (Hgg.): *Entwicklung des Ichs*. Hanstein/Ts.: Athenäum 1980; LEE, Benjamin/NOAM, Gil (Hgg.): *Developmental Approaches to the Self*. New York: Plenum Press 1983.

<sup>40</sup> In Habermas’ jüngster Geschichte der Philosophie bspw. spielt diese Fragestellung so gut wie keine Rolle. Erst ganz am Ende des zweiten Bandes wird der (scheinbare) Pleonasmus, den „Anderen als Anderen“ gleichbehandeln, nachgeschoben (*Auch eine Geschichte*, Bd. 2, 794). Auch hier fehlt jegliche Referenz auf die Überlieferungen und Autoren, die für die unaufhebbare Alterität des Anderen sensibilisiert haben.



nicht nebensächlichen Bestimmungen ist bei Levinas anzutreffen<sup>41</sup>: Weder die „unmittelbare Berührung“ des Anderen, die von einem wirklichen Dialog zu erwarten sei (DP, 66), noch das wirkliche ‚Gemeintsein‘ des Anderen (DP, 99), weder das in ihn zu setzende Vertrauen (DP, 129), noch gar die zwischen Ich und Du sich ereignende „volle Gegenwärtigkeit“ (DP, 104) oder die „Lebendigkeit“ der jeweiligen dialogischen Beziehung (DP, 47).

Dabei teilt Buber, der die *unmittelbare Gegenwart* des Anderen sucht, mit Levinas, der sie gerade in einer *unerreichbaren Nähe* zu finden meint, eine nachdrückliche Technikskepsis und Zurückweisung aller Mittelbarkeit, Medialität und Bildlichkeit.<sup>42</sup> Beide fragen sich nicht, ob das zunächst von Buber umschriebene „dialogische Dasein“ (DP, 168), das kein Gespräch ‚ist‘, aber dazu bestimmt zu sein scheint, es mit dem Anderen als Anderem zu suchen, um nicht in seinem Für-sich-sein isoliert zu bleiben und infolgedessen zugrunde zu gehen, durch diese Zurückweisung gänzlich überfordert zu werden droht. Erfordert nicht jede Nähe und Gegenwart zugleich eine ‚vermittelnde‘, die Alterität des Anderen aber nicht aufhebende *Diskretion*, ohne die beides unmöglich gedeihen kann? Müssen wir nicht eine Vermittlung ohne Aufhebung in Betracht ziehen?

Eine überschwängliche Apologie des Dialogs, die vor dieser Frage ausweicht oder sie gar nicht erst stellt, tut ihm am Ende ebenso einen Bären dienst wie eine radikale ethische Kritik, die glauben macht, vor dem Dialog sei kraft einer unbeweisbaren Transzendenz des Anderen bereits alles entschieden, worauf es ankommt, nämlich das, „wovor wir leben, das worin wir leben, woraus und worein wir leben“ (DP, 112) – und als bedürfte es einer praktischen, ‚diskreten‘ Bewährung gerade Anderen gegenüber gar nicht, die all dem wenig oder gar keinen Glauben schenken mögen. Auch so könnte es sich ja herausstellen, wie es um menschliches, dialogisches Dasein bestellt ist – weit entfernt davon, nur Gutes von ihm erwarten zu lassen. Möglicherweise stehen wir erst am Beginn einer Revision des Dialogbegriffs zwischen ‚indiskreter‘ Nähe und Gegenwart des Anderen einerseits und deren feindseliger Zurückweisung andererseits.

## V

Immerhin hat aber Levinas an einer offenbar wenig gelesenen Schlüsselstelle seines ersten Hauptwerkes, *Totalität und Unendlichkeit* (1961), einen Hinweis darauf gegeben, wo der vermissten Diskretion auf die Spur zu kommen wäre. Auch an dieser Stelle fällt allerdings zuerst auf, wovon Levinas *nicht* handelt.

<sup>41</sup> Zumindest nicht in direktem Zusammenhang mit dem Dialog-Begriff, muss man einschränkend sagen. Denn das Thema der Berührung bspw. beschäftigt Levinas vielfach.

<sup>42</sup> Vgl. BENNKE, Johannes/MERSCH, Dieter (Hgg.): *Levinas und die Künste*. Bielefeld: transcript, i.E.

Er spricht *nicht*, wie die rhetorische Tradition, davon, was man besser diskret für sich behalten sollte, weil es einem andernfalls von Anderen enteignet werden könnte.<sup>43</sup> Er spricht weiterhin *nicht* von Anstandsregeln und Empfehlungen wie der, sich nicht gehen zu lassen, sich an Ort und Stelle, vor allem in Anwesenheit von Mächtigen, diskret und klug zwischen *cacher* und *découvrier* eigener Gedanken zu bewegen<sup>44</sup>, sich nicht unbedacht, ohne Scheu oder schamlos und indiskret Anderen gegenüber zu öffnen<sup>45</sup>, sich nicht wie gewisse „gemeine Naturen“ ohne Rücksicht auf die Verletzbarkeit des Anderen zu verhalten, vielmehr Anderen als „geheimnisvollen und unergründlichen“ Wesen zu begegnen und deren Vertrauen auf diese Weise zu verdienen.<sup>46</sup> Levinas empfiehlt weder wie der in diesen Fragen lange Zeit maßgebliche Balthasar Gracián in seinem *Handorakel* in diesem Sinne ausdrücklich Diskretion als Gegenteil einer fragwürdigen Eloquenz noch einen Takt, der alles meidet, was Anderen unangenehm sein könnte und stets bedenkt, „was in die Sphäre des Gesprächs, d.h. überhaupt in diese harmonische Welt gehör[t]“<sup>47</sup>, und aller Negativität schließlich Zerstreuung vorzieht – eine Zerstreuung, von der Goethe Ausgewanderte sagen ließ, man habe sie „nie nötiger gehabt“ als jetzt, wo uns „vielleicht [...] bald der Rauch bei Tage und die Flammen bei Nacht den Untergang unsrer Wohnungen und unsrer zurückgelassenen Besitztümer [verkündet]“, „was uns in der Stille schon Schmerzen genug [bereitet]“, als dass wir es zulassen könnten, dass es „durch öftere Wiederholung tiefer in die Seele“ eindringen kann.<sup>48</sup>

Die Diskretion lokalisiert Levinas, den ein schon oft diagnostizierter Zivilisationsbruch<sup>49</sup> trennt von einer Welt, deren Bestehen und (Pseudo-)Harmonie noch mit Mitteln der Zerstreuung aufrechtzuhalten war, auch nicht bloß wie Georg Simmel weitgehend in der Binnensphäre enger und privater Beziehungsformen wie der Ehe und der Freundschaft<sup>50</sup>, „fern der Öff-

<sup>43</sup> SCHMÖLDERS: *Die Kunst des Gesprächs*, 17.

<sup>44</sup> SCHMÖLDERS: *Die Kunst des Gesprächs*, 26, 29, 108.

<sup>45</sup> SCHMÖLDERS: *Die Kunst des Gesprächs*, 39, 44, 48, 50, 65, 125.

<sup>46</sup> SCHMÖLDERS: *Die Kunst des Gesprächs*, 262, 56.

<sup>47</sup> SCHMÖLDERS: *Die Kunst des Gesprächs*, 242.

<sup>48</sup> GOETHE, Johann, W.: *Unterhaltung deutscher Ausgewanderten*, in: *Werke*. Bd. 6. Hamburg: Wegner <sup>6</sup>1965, 137–139.

<sup>49</sup> DINER, Dan (Hg.): *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*. Frankfurt/M.: Fischer 1988.

<sup>50</sup> SIMMEL, Georg: *Psychologie der Diskretion* [1906], in: DERS.: *Schriften zur Soziologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983, 151–158, sowie die an Simmel anknüpfenden kulturkritischen Überlegungen von JUNG, Thomas/MÜLLER-DOHM, Stefan: *Das Tabu, das Geheimnis und das Private – Vom Verlust der Diskretion*, in: IMHOF, Kurt/SCHULZ, Peter (Hgg.): *Die Veröffentlichung des Privaten – Die Privatisierung des Öffentlichen*. Opladen, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 1998, 136–146. – Simmel hielt es zunächst für eine „banale Selbstverständlichkeit“, „dass alle Beziehungen zwischen Menschen auf dem Wissen ruhen, das der eine von dem anderen hat“. Dieses Wissen sei aber gleichsam verwoben „mit dem, was er von ihm nicht

fentlichkeit, im Schweigen“, wo sie Georges Bataille vermuten würde, geschützt vor einer heute nichts mehr verschonenden Frivolität, die sich

weiß“. Gerade das gebe der jeweiligen Beziehung „ihren Ton, ihren Umfang, ihr Tiefenmaß“. So spricht sich Simmel gegen die Vorstellung „vollkommene[r] gegenseitige[r] Durchsichtigkeit“ aus, auf die das Wissen *vom* Anderen und *des* Anderen hinauslaufen könnte. Tatsächlich aber kommt das Wissen vielfach über eine bloße „Bekanntschaft“ nicht hinaus, die wir bezeichnenderweise gerade für „die oberflächlichste Beziehung“ reservieren, in der man kaum mehr als „Notiz voneinander genommen“ hat. So gesehen liegt im Bekanntsein ein „Mangel eigentlich intimer Beziehungen“ ohne Bezug auf „das, was ein jeder an und in sich“ ist. Die Bekanntschaft gibt sich scheinbar mit einer „der Welt zugewandten“ Fassade zufrieden. Doch hält sie sich, statt den Anderen darauf zu reduzieren, *als diskrete* von der Kenntnis alles dessen fern, „was er nicht positiv offenbart“. So beschränkt sie sich nicht darauf, Respekt vor dem „Geheimnis“ des Anderen, „vor seinem direkten Willen, uns dies oder jenes zu verbergen“, zu bezeigen, sondern wahrt von sich aus eine Distanz, in der es ausgeschlossen zu sein scheint, dem Anderen ‚zu nahe zu treten‘ und auf diese Weise zu kränken. „Selbst im intimen Verhältnis“ zum ihm sollte diese Distanz nicht wie beim „Kammerdiener“ „ohne weiteres verschwinde[n]“ und stets dessen eingedenk sein, dass bereits die „bloße Kenntnisnahme“ gewisser Dinge „ein Zunahetreten“ bedeuten kann. Simmel spricht von einem „Rechtsgefühl in Bezug auf die hiermit bezeichnete Sphäre, deren Grenze freilich nicht ohne weiteres festzulegen ist“, zumal für den psychologisch Sensiblen „die Menschen unzählige Male ihre geheimsten Gedanken und Beschaffenheiten“ oft unfreiwillig verraten, „gerade weil sie ängstlich bemüht sind, sie zu hüten“. Demnach verhält es sich unvermeidlich so, dass jeder vom Andern mehr weiß, „als dieser ihm willentlich offenbart, und vielfach solches, dessen Erkenntwerden ihm, wenn er es wüsste, höchst unerwünscht wäre“. So wahrt die Diskretion paradoxerweise eine Grenze, die sie immer schon überschritten hat. „Selbst dem besten Willen zur Diskretion“ kann es nicht gelingen, sich im Verhältnis zum Anderen „des geistigen Antastens ‚alles dessen, was sein ist‘, zu enthalten“. Doch widersetzt sie sich einer aktiven Indiskretion, die „ebenso gewalttätig und moralisch unzulässig sein“ kann „wie das Horchen an verschlossenen Türen“. Dabei schwankt Simmel bemerkenswert, wo es darum geht, was bei der Diskretion, die man *dem Anderen entgegenbringt*, auf dem Spiel steht. Soll die Beziehung zum Anderen nur in einer gewissen, diskret gewahrten „Undeutlichkeit oder Unanschaulichkeit“ bleiben, damit ihr „Reiz“ nichts einbüßt? Soll sie auf diese Weise vor einer Ernüchterung bewahrt werden, die unvermeidlich droht, wenn man sich zu ‚kennen‘ glaubt und ihre Fortsetzung insofern als zwecklos erscheint? Geht es darum, nicht aus Mangel an (ein- oder gegenseitiger) Diskretion, „in eine reizlos banale Gewöhnung, in eine Selbstverständlichkeit, die keinen Raum für Überraschungen mehr hat“, zu verfallen, bzw. darum, sich einer „fruchtbare[n] Tiefe der Beziehungen, die hinter jedem geoffenbarten Letzten noch ein Allerletztes ahnt und ehrt, die auch das sicher Besessene täglich von neuem zu erobern reizt“, bewusst zu bleiben? Für Simmel kann – abgesehen von derartigen psychologischen Überlegungen – ausdrücklich kein Zweifel daran bestehen, „daß prinzipiell eine Diskretionspflicht besteht, wie unsicher auch ihre Grenzen sich zeigen“. Damit scheint er andeuten zu wollen, dass dieses zu Ehrende keineswegs als dem Anderen nicht zu entwendendes Eigentum oder als Arkanes der Zudringlichkeit Anderer *absolut entzogen ist*, sondern durch Indiskretion sehr wohl ‚angetastet‘ werden kann. Andernfalls bedürfte es einer solchen Pflicht gar nicht. Dabei bleibt allerdings ungeklärt, woher eine solche Pflicht rühren soll, die Simmel an anderer Stelle auch als „freiwillige Reserve“ bezeichnet, die sich darin manifestiert, den Anderen vor eigener Zudringlichkeit des Sehens, des Hörens, des Wissens zu verschonen. So gesehen handelt es sich nicht um eine Pflicht, sondern um eine Art Selbst-einschränkung, die realisiert, dass die Beziehung zum Anderen ihren Namen gar nicht verdienen kann, wenn sie die ihr innewohnende Alterität nicht auch von sich aus wahrt, um es mit Levinas zu sagen, der so sehr ‚vom Anderen her‘ denkt, dass *das Verhalten zum Anderen* allzuwenig in den Blick kommt. Pointiert gesagt: Ohne Diskretion kann die Alterität des Anderen sozial nicht gewahrt werden.

das Recht herausnimmt, jederzeit „alles zu sehen“, und so das Ende jeglichen Geheimnisses heraufbeschwört, wie Mario Vargas Llosa unlängst argwöhnte.<sup>51</sup> Vielmehr entdeckt Levinas Spuren der Diskretion im „gastfreundlichen Empfang“, der sich sehr wohl auch in aller Öffentlichkeit vollziehen kann, obgleich ihn *Totalität und Unendlichkeit* auf „das Feld der Intimität“ bezieht, das Levinas offenbar „der Frau“ bzw. der „weiblichen Andersheit“ (*altérité féminine*) vorbehalten sieht.<sup>52</sup> Macht sie (allein) es möglich, dass die „Anwesenheit“ des Anderen „auf diskrete Weise eine Abwesenheit ist, von der aus sich der gastfreundliche Empfang schlechthin [*par excellence*]“ vollziehen können soll? Stiftet sie, und sie allein, in der Intimität, kraft ihres Empfangs, „das Du der Vertrautheit“ und damit zugleich eine „Sprache ohne Worte, Ausdruck im Verborgenen“ – noch vor allem Dialog, wie ihn Buber mit der „Kategorie“ der Ich-Du-Beziehung zu fassen versuchte?<sup>53</sup>

An dieser Stelle überschlagen sich die Schwierigkeiten. Warum soll überhaupt ‚sie‘, die Frau, bzw. die möglicherweise viel weiter zu fassende weibliche Alterität jenen Empfang stiften? Handelt es sich hier um eine fragwürdige Anlehnung an Geschlechterrollen und -bilder, von denen aus es zu Stereotypen nicht weit ist? Ist etwa die Frau gemeint, die das Haus bewohnt, den Herd hütet und nur so alle Anderen dort willkommen heißen kann, ihnen eine Bleibe gewährt und sie auf diese Weise überhaupt erst ‚existieren‘ lässt?<sup>54</sup> Wie vermöchte sie das je allein? Setzt sie (bzw. Levinas) dabei nicht allemal eine Ökonomie voraus, in der die sie tragenden Rollen grundsätzlich vertauschbar erscheinen? Worin liegt überhaupt die fragliche Diskretion? Allein „in der Gegenwart“ des Anderen – (nur) darin, dass die Frau den Anderen auf diskrete Weise auch abwesend sein lässt? Nur wortlos und im Verborgenen? Verallgemeinert die Ethik der Bleibe (*demeure*) hier nicht eine kontingente Situation, die auf ihre Voraussetzungen hin gar nicht befragt, sondern als ethisch fundamental ausgegeben wird? Gastfreundlicher Empfang hat jedenfalls nicht nur ‚im Haus‘, eine Bleibe stiftend, ihren Ort. Sie zeigt sich auch an Grenzen und in aller Öffentlichkeit, wie es Europa nicht erst seit 2015, im Zeichen der sogenannten Flüchtlingskrise, und bis heute erlebt.

Bei dem, was sich hier zeigt, handelt es sich nicht bloß um weltweit ventilerte Bilder von ‚Massen‘ von Migranten und Flüchtlingen, sondern darum, wie deren Aufnahme einen Dialog überhaupt erst anzubahnen ver-

<sup>51</sup> BATAILLE, Georges: *Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveränität*. München: Matthes & Seitz 1978, 77; VARGAS LLOSA, Mario: *Alles Boulevard. Wer seine Kultur verliert, verliert sich selbst*. Berlin: Suhrkamp 2013, 161ff.

<sup>52</sup> LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 222; *Totalité et infini*, 166.

<sup>53</sup> Ebd.

<sup>54</sup> Existieren heißt für Levinas explizit *bleiben* (können, dürfen...) – dank Anderer und wird auf diese Weise radikal sozial gedacht. Zur Anlehnung von Levinas an gewisse Modelle des Hauses und einer ‚häuslichen‘ Ökonomie vgl. VF.: *Für eine Kultur der Gastlichkeit*. Freiburg i.Br.: Alber 2008, Kap. IV zu G. Bachelard und E. Levinas.

spricht, den uns die schiere Alterität des Anderen keineswegs aufnötigt, wie es stellenweise der Dialog-Text von Levinas suggeriert. Diese Alterität steht und fällt in praktischer Hinsicht mit der Gastlichkeit derer, die sich auch zu *ihr Verhalten*, aber so, dass erstere nicht kraft irgendeiner Aufnahme, Integration oder Inklusion aufgehoben oder gar getilgt wird.

In genau diesem Sinne wird auch das Neugeborene gastlich und zugleich diskret, *inter faeces et urinam*<sup>55</sup>, wie es bei Sigmund Freud, wiederum diskret, ins Lateinische ausweichend heißt, bei den Lebenden aufgenommen, wo die Aufnahme die ureigene Angelegenheit mehrerer ist.<sup>56</sup> Ihm, als *infans* (d.h. nicht sprechen, nicht reden könnend), ist der Fremde darin verwandt, dass er die Sprache der Anderen nicht spricht und sich auf eine Weltlosigkeit zurückgeworfen sieht, aus der das Neugeborene ursprünglich zu uns kommt und aus der, wenn man in sie zurückgefallen ist<sup>57</sup>, nichts anderes herauszuführen verspricht als eine Aufnahme, *ein Empfang, der den Anderen auf diskrete Weise abwesend, und dabei zugleich in seiner Verletzlichkeit abgeschirmt sein lässt*. Eine Gastlichkeit, die in diesem sehr weiten Sinne keinen Schutz vor Gewalt verspricht, ist keine.

Dabei droht auch von ihr selbst Gewalt auszugehen; z.B. dann, wenn sie die Beherbergten dazu nötigt zu reden, sich infolgedessen Vorschriften angemessener Kommunikation zu unterwerfen und sich ‚restlos‘ integrieren oder inkludieren zu lassen. Keinem sozialen und politischen Verlangen würde sich Levinas heute wohl mehr widersetzen als gerade diesem, obwohl oder vielmehr gerade weil es so überaus populär geworden ist und in der politischen Öffentlichkeit inzwischen geradezu als eine Selbstverständlichkeit durchgeht, die kaum noch infrage gestellt wird. Allen Anderen haben wir angesichts ihrer Alterität ‚diskret‘ zu begegnen, würde er vermutlich fordern, allerdings konkrete Antworten auf die Frage, wie man im Lichte dieser Forderung ‚ins Gespräch kommen‘ und es gut führen soll, vermissen lassen; vor allem dort, wo das gesuchte Gespräch unweigerlich

<sup>55</sup> Augustinus v. Hippo und Bernhard v. Clairvaux zugeschriebenes Diktum; verwiesen wird auch auf *De Levensbode*, Haarlem 1875, 532; vgl. FREUD, Sigmund: Bruchstück einer Hysterie-Analyse [1901/5], in: *Hysterie und Angst. Studienausgabe*, Bd. VI. Frankfurt/M.: Fischer 1971, 83–186, hier: 108.

<sup>56</sup> Wie kommt es nur, dass in so gut wie keiner bekannten Pädagogik, Erziehungswissenschaft und Psychologie der Ontogenese von der Diskretion die Rede ist, ohne die überhaupt keine Alterität in der Sozialität zu bestehen vermag, sofern sie nur als Anspruch sich Geltung verschafft, der auch übersehen und überhört werden kann, so dass ein ‚Abbruch‘ jeglicher Kommunikation mit dem Anderen niemals auszuschließen ist? Unaufhörlich will man Kinder ‚erziehen‘, ‚bilden‘ und ‚fit machen‘ für das, was sie ‚später‘ erwartet, ohne zuvor zu bedenken, ob man allemal vorausliegende Bedingungen ihrer wirklichen Aufnahme erfüllt hat, an die die Forderung der Diskretion zu stellen ist.

<sup>57</sup> Wie es Hannah Arendt beschrieben hat; vgl. ARENDT, Hannah: *Die Gefahr der Weltlosigkeit*, in: LIEBSCH, Burkhard/STAUDIGL, Michael/STOELLGER, Philipp (Hgg.): *Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte – Kulturelle Praktiken – Kritik*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2016, 69–114.

wechsel- und gegenseitige Formen annehmen muss. Wer letzteres nicht anerkennt, läuft Gefahr, die Apologie jenes ‚Dialogs vor dem Dialog‘, auf dem Levinas – Buber und allen Lobrednern auf zwischenmenschliche Zwiesprache widersprechend – besteht, in eine Selbstverleugnung derjenigen umschlagen zu lassen, von deren Diskretion es ganz und gar abhängt, ob ein wirkliches Gespräch auch zustandekommt, das nicht unter der Last gewaltträchtiger Ansprüche auf Selbstentäußerung und -enthüllung im Gesagten, auf transparente Verständigung und Übereinstimmung alsbald zu ersticken droht.

### *Zusammenfassung*

*Mehr denn je sind die Menschen einerseits miteinander kommunikativ verbunden und haben Gelegenheit zum Dialog. Andererseits sind radikale Zweifel an der Möglichkeit und Wirklichkeit von Dialogen laut geworden, die ihren Namen auch wirklich verdienen. Zu den Zweiflern in dieser Hinsicht gehört auch Levinas, insofern er den Sinn menschlicher Kommunikation von einer Alterität her denkt, die dem Dialogischen als solchen vorgeordnet ist. Dabei droht er die Diskretion weitgehend aus dem Blick zu verlieren, die dieser Alterität in sozialem Verhalten möglicherweise gerecht werden kann.*

### *Abstract*

*Human beings are related more than ever to each other in terms of communication, which offers them the opportunity for dialogue. On the other hand, radical doubts have been cast on the possibility and reality of dialogues which truly deserve their name. Levinas belongs to the doubters in this respect insofar he conceptualizes the sense of human communication as proceeding from an alterity that precedes the dialogical as such. Consequently, he risks losing sight of the discretion of social behaviour that could possibly do justice to this alterity.*