

# Der Wandel des Seinsbegriffs bei Emmanuel Lévinas

Von Wolfgang Nikolaus KREWANI (Essen)

Die Frage nach dem Sein ist bei Lévinas von Anfang bis Ende von hervorragender Bedeutung. Mehrere seiner Bücher tragen den Begriff des Seins im Titel: So geht es um „Die Entdeckung des Seins mit Husserl und Heidegger“, um den Weg „Vom Sein zum Seienden“, um das „Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht“. Die Fraglichkeit des Seins wird erörtert unter dem Titel „Ist die Ontologie fundamental?“ und schließlich geht es in dem Aufsatz „De l'évasion“ um den Ausbruch aus dem Sein. Dies alles zeigt, daß die Auseinandersetzung mit dem Sein in der Philosophie von Lévinas ein zentrales Thema ist. Dabei stellt Lévinas immer die Frage, wie das Subjekt aus dem Sein herausgelange, wie es über das Sein hinauskomme. Der Ausbruch aus dem Sein bleibt von Anfang bis Ende das beherrschende Ziel.

Zugleich fällt vom Begriff des Seins ein Licht auf Lévinas' Verständnis des anderen. Lévinas' Philosophie, so heißt es, ist eine Philosophie des anderen. Nun ist der andere jenseits des Seins. Daher kann auch der andere nur verstanden werden, wenn man sich vorher über das Sein und sein Jenseits einig geworden ist.

Bei der Erörterung des Seinsbegriffs wird sich herausstellen, daß Lévinas von einem bestimmten Seinsverständnis, nämlich der ontologischen Differenz, ausgeht, daß er aber diesen Begriff auf zwei verschiedene Weisen auslegt. Die frühe Philosophie wird von einer anderen Deutung der ontologischen Differenz beherrscht als die späte. Daraus ergibt sich die Gliederung der folgenden Darstellung. Sie entwickelt zunächst unter dem Titel „Vom Sein zum Seienden“ den Seinsbegriff der frühen Philosophie, um sich dann in einem zweiten Abschnitt unter der Überschrift „Jenseits der ontologischen Differenz“ der späten Philosophie zuzuwenden. Dabei wird jedesmal im Mittelpunkt stehen der Begriff der ontologischen Differenz.

Frühe und späte Philosophie stellen so etwas wie die Extrempunkte von Lévinas' Philosophie überhaupt dar, ihren Ausgangs- und Endpunkt. Zwischen ihnen lassen sich noch Übergangsphasen unterscheiden – insbesondere stellt das Buch „Totalität und Unendlichkeit“ einen solchen Übergang dar. Da sie sich als Übergangsphasen von den Extremen her erklären, wird auf sie nicht näher eingegangen.

## I. Vom Sein zum Seienden

### 1. Die ontologische Differenz

Die Bedeutung der ontologischen Differenz hat Lévinas selbst an prominenter Stelle hervorgehoben. So lesen wir in „Die Zeit und der Andere“: „Kommen wir noch einmal auf Heidegger zurück. Seine Unterscheidung von Sein und Seiendem – ... – kennen Sie sehr wohl, doch aus Gründen des besseren Klanges ziehe ich es vor, durch Existieren und Existierendes zu übersetzen ... Diese Unterscheidung ist für mich das Tiefste in ‚Sein und Zeit‘.“<sup>1</sup> Aber auch in der späten Philosophie ist die ontologische Differenz präsent, freilich unter dem neuen Namen der Amphibologie von Sein und Seiendem. Von der Ontologie heißt es, sie sei „die Darstellung des Seins in seiner Amphibologie von Sein und Seiendem“.<sup>2</sup>

Wird das Sein als ontologische Differenz bestimmt, so kommt in den Begriff des Seins eine Zweideutigkeit. Einerseits definiert sich das Sein durch den Gegensatz zum Seienden. Das Sein ist kein Seiendes. Andererseits aber ist das Sein nichts anderes als das Seiende, also die Einheit von Sein und Seiendem.

Diese Zweideutigkeit ist es, die wir bei Lévinas wiederfinden. In seiner frühen Philosophie versteht Lévinas das Sein als einen Gegensatz zum Seienden. Das Seiende konstituiert sich wesentlich in der Überwindung des Seins. Das zentrale Problem ist dann die Frage: Wie kann das Seiende sich aus dem Sein befreien? In der späten Philosophie hingegen versteht Lévinas unter dem Sein die Einheit von Sein und Seiendem. Hier bedeutet „Jenseits des Seins“ nicht mehr das Seiende im Gegensatz zum Sein, sondern ein Jenseits der ontologischen Differenz oder die Transzendenz über die Amphibologie des Seins hinaus. Wir wenden uns zunächst der frühen Philosophie zu.

### 2. Das Sein

Das Verhältnis zwischen dem Seienden und seinem Sein hat für Lévinas eine ganz andere Bedeutung als für Heidegger. Für Heidegger gilt es, das Sein der Vergessenheit, in die es seit Beginn der Philosophie gefallen ist, zu entreißen und in seiner Differenz zum Seienden zur Geltung zu bringen. Die gegenwärtige Krise ist die Folge des Umstandes, daß der Mensch das Sein vergessen und sich selbst zum Maßstab des Seins gemacht hat. Daher kommt es darauf an, über das Seiende hinaus zu transzendieren und an das Sein im Unterschied zu allem Seienden zu erinnern. Die Parole Heideggers könnte lauten: Zurück zum Sein selbst, von dem die Menschen abgefallen sind!

<sup>1</sup> Die Zeit und der Andere (Hamburg 1984) 21. Zu den Schwierigkeiten, den Ausdruck „Seiendes“ ins Französische zu übertragen, vgl. Walter Biemel, Dank an Löwen. Erinnerungen an die Zeit 1945–1952, in: W. Orth (Hrsg.), Profile der Phänomenologie (Phänom. Forschungen Bd. 22) (Freiburg/München 1989) 256.

<sup>2</sup> Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht (Freiburg/München 1992) 72.

Lévinas dagegen hat vom Sein eine ganz andere Auffassung. Für ihn besteht zwischen dem Sein und dem Seienden ein Widerspruch. Für ihn kommt es nicht darauf an, das Subjekt oder den Menschen an das Sein zurückzubinden, sondern ihn aus dem Sein zu befreien. Die Parole lautet nicht: „Rückkehr zum Sein“, sondern Ausbruch („Evasion“)<sup>3</sup> aus dem Sein. Dies ist nur verständlich, wenn Lévinas von Anfang an ein anderes Seinsverständnis hat als Heidegger.

In der Tat stellt Lévinas die ontologische Differenz von Anfang an unter einen moralischen Gesichtspunkt. Die Verhaftung des Subjekts im Sein hat den Charakter der Schuld. Bei der Befreiung aus dem Sein handelt es sich um Erlösung von Schuld. „Die klassische Philosophie hat die Freiheit verfehlt“, sagt Lévinas. „Die Freiheit besteht nicht darin, sich zu verneinen, sondern Vergebung für sein Sein zu erlangen durch nichts anderes als die Andersheit des anderen.“<sup>4</sup>

Wenn die Befreiung aus dem Sein sich als Vergebung vollzieht, dann ist die Gefangenschaft im Sein die Gefangenschaft in der Schuld. Diese These der Identität von Sein und Schuld durchzieht das ganze frühe Werk Lévinas', von „De l'évasion“ bis „Totalität und Unendlichkeit“. In „De l'évasion“ ist die Rede von der Scham für die eigene Existenz. Diese „gründet in der Solidarität unseres Seins, die uns verpflichtet, die Verantwortung für uns selbst zu fordern“.<sup>5</sup> „Die Scham ist alles in allem eine Existenz, die sich zu entschuldigen sucht.“<sup>6</sup> „Die Verfehlung (la faute) besteht nicht darin, die Konventionen mißachtet zu haben, sondern fast in dem Umstand, einen Körper zu haben, dazusein (d'être là).“<sup>7</sup> So ist es die Heideggerische Philosophie, die zu der Gewißheit führt: „Wir sind verantwortlich über unsere Intentionen hinaus.“<sup>8</sup>

J. Rolland hat in seinem Kommentar zu „De l'évasion“ darauf hingewiesen, daß dasjenige, was Lévinas in dem frühen Essai „Scham“ (honte) nennt, in der Spätphilosophie als „schlechtes Gewissen“ (mauvaise conscience) wiederauftaucht. „Es ist spannend festzustellen“, schreibt er, „daß sich in neueren Texten dieselbe Bewegung aufs neue abzeichnet, nun allerdings nicht mehr in dem Ausdruck ‚Scham‘, sondern in dem Ausdruck ‚schlechtes Gewissen‘, um die ganze ethische Bedeutung einzufangen.“ Rolland sieht darin „aufs neue eine Weise, die geheime Kontinuität des Werks jenseits der Diskontinuitäten, die im übrigen real sind, zu unterstreichen“.<sup>9</sup>

J. Rolland hat damit den genauen Vergleichspunkt zwischen Lévinas' früher und später Philosophie getroffen. Aber neben der von ihm herausgestellten Gemeinsamkeit gibt es auch einen entscheidenden Unterschied. Er besteht darin,

<sup>3</sup> Vgl. De l'évasion, in: Recherches philosophiques V (1935/1936) 373–392; neu hg. mit einer Einführung und Anmerkungen von J. Rolland (Montpellier 1982). Zitiert wird im folgenden nach der Neuausgabe.

<sup>4</sup> De l'existence à l'existant (Paris 1947<sup>2</sup>, 1984) 161.

<sup>5</sup> De l'évasion 85.

<sup>6</sup> Ebd. 87.

<sup>7</sup> Ebd. 91.

<sup>8</sup> Die Spur des anderen (Freiburg/München 1983, <sup>3</sup>1992) 107. Vgl. auch De l'existence à l'existant, 102, 136.

<sup>9</sup> De l'Evasion, 112.

daß das Seiende der frühen Philosophie die Schuld nicht annimmt, sondern Befreiung von der Schuld als Befreiung vom Sein verlangt. „Es geht darum“, heißt es noch in „Totalität und Unendlichkeit“, „der erdrückenden Verantwortung der Existenz, die in Schicksal umschlägt, zu entkommen.“<sup>10</sup>

Sein als tragische Schuld ist auch der Gesichtspunkt, von dem her die zentralen Bestimmungen des bloßen Seins, nämlich seine Positivität und seine Anonymität, verstanden werden müssen. In der Tat ist die Positivität ein hervorstechendes Merkmal, das das Sein ohne Seiendes – Lévinas nennt es auch das Es-gibt<sup>11</sup> – auszeichnet. Das Sein ist ohne den Unterschied von positiv und negativ. Es kennt keine Negativität. Beim Es-gibt, schreibt Lévinas, handelt es sich um den „Begriff eines Seins ohne Nichts, eines Seins, das keine Öffnung läßt, das nicht zu enttrinnen erlaubt“.<sup>12</sup>

Was heißt: Das Sein ist ohne Negation? Negation meint, daß etwas nicht identisch mit einem anderen, daß es etwas anderes ist, daß es mit ihm nicht zusammenfällt. In diesem Sinne ist die erste Negation die des Subjekts, das nicht mehr mit seinem Sein unmittelbar eines ist, sondern seinem Sein gegenübertritt. Das Subjekt ist nicht nur, sondern es hat ein Verhältnis zu seinem Sein. Das erste Negative ist der Mensch als Subjekt, das sich vom Objekt unterscheidet. Alle weitere Negativität geht auf diesen Grundunterschied zurück.

Was ist konkret darin impliziert, daß das Subjekt seinem Sein als einem Objekt gegenübertritt? Es bedeutet, daß das Subjekt nicht identisch ist mit seiner äußeren Erscheinung. Das Sein, das sind zunächst die materiellen Verhältnisse, in denen der jeweilige Mensch sein Leben verbringt: als Weißer, Schwarzer, von dieser oder jener Nationalität, als Mann oder Frau, arm oder reich, mit dieser oder jener Vergangenheit und einer bestimmt vorgezeichneten Zukunft etc. Diesem seinem Sein tritt das Subjekt gegenüber heißt, es ist in Wahrheit keines von alledem, sondern es könnte auch etwas anderes sein. Was das Subjekt materiell ist, sind nichts als akzidentelle Beschaffenheiten, die auch anders sein könnten und daher nicht das Wesen ausmachen. Das Subjekt, indem es sich von seinem Sein distanziiert, zieht sich zurück in sein Inneres. Als Subjekt ist es jene Innerlichkeit, die jenseits seines Seins liegt und die mit keiner Seinsbestimmung identisch ist. Erst als Subjekt ist der Mensch mit sich identisch jenseits der Sphäre der Dinglichkeit. Die Identität des Subjekts ist die Identität eines Ich jenseits und unabhängig von der materiellen Existenz.

Wo dagegen dieser Rückzug nicht möglich ist, wo der Mensch unmittelbar mit seinem Sein zusammenfällt, wo es keinen Abstand zwischen Subjekt und Objekt gibt, fällt der Mensch nicht nur mit dem zusammen, als was er nach außen erscheint, sondern eine Personalität im Sinne einer durchgehenden Identität, die sich im Wechsel der Erscheinungen mit sich identisch weiß, kann es hier nicht geben. Sein und Schein, Subjekt und Objekt, Innen und Außen sind ununterscheidbar.

<sup>10</sup> Totalität und Unendlichkeit (Freiburg/München 1987, <sup>2</sup>1993) 411.

<sup>11</sup> „Il y a“; Die Zeit und der andere, 25.

<sup>12</sup> Die Zeit und der andere, 25, 26.

Dieser Zustand ist der Zustand der mythischen Existenz. Lévy-Bruhl hat dieses Seinsverhältnis als Partizipation bezeichnet. Lévinas hat diesen Terminus übernommen. „Sein heißt teilhaben.“<sup>13</sup> In der mythischen Welt der Partizipation wird dem Menschen zu seiner materiellen Existenz kein Abstand zugebilligt. Die schwarze Hautfarbe ist nicht nur eine zufällige Eigenschaft, sondern bestimmt den ganzen Menschen in seinem Sein, so wie der Jude notwendig und immer Jude ist, nicht nur seiner Rasse und Herkunft nach, sondern in all seinem Denken, Fühlen und Handeln. Die Teilhabe zu unterbrechen dagegen „heißt, die Berührung zwar aufrechterhalten, ohne aber länger sein Sein aus dieser Berührung zu ziehen: wie Gyges sehen, ohne gesehen zu werden“.<sup>14</sup>

Dieser Begriff von Sein oder *Il y a* macht es verständlich, warum Lévinas vom „être irrémissible“<sup>15</sup> oder dem „unerlaßlichen“ Sein spricht. Das Sein ist unerlaßlich, weil der Mensch verantwortlich gemacht wird für etwas, was er nicht übernommen hat und in dem er ohne Ausweg gefangen ist. Insofern spricht Lévinas vom Es-gibt als einem Sein, „das keine Öffnung läßt, das nicht zu entinnen erlaubt“. Die Positivität des Seins läßt keinen Rückzug ins Private zu, ja sogar der Tod, der die Negativität einführen würde, ist unmöglich.<sup>16</sup> Im Sein hat der Mensch eine unnachlaßliche, „ewige Verantwortung für sein Sein“.<sup>17</sup>

Diesem Zusammenhang zwischen der Verhaftung im Sein und der mythischen Verantwortung kommt übrigens die Zweideutigkeit des deutschen Wortes „Haftung“ entgegen. Man möchte als das mythische Prinzip aussprechen: In etwas haften und für etwas haften sind dasselbe. Der Mensch, verhaftet im Sein, haftet für sein Sein. Eben eine solche Haftung hat, nach dem Scheitern der europäischen Idee der Freiheit, der Nationalsozialismus wieder herstellen wollen. Sein Prinzip war die Reduktion des Menschen auf sein Sein.

### 3. Das Seiende

Gegen die Reduktion des Menschen auf sein Sein protestiert das Seiende. Das Wesen des Seienden liegt in seiner Negativität, in dem Abstand zu seinem Sein. Das Seiende sucht sich aus der Identifikation mit seinem Sein zu befreien. Indem es Abstand nimmt von seinem Sein, fällt es nicht mehr umstandslos ins Sein, sondern übernimmt seinerseits das Sein und die Verantwortung für sein Sein.

Lévinas beschreibt diesen Versuch der Befreiung unter dem Titel der Hypostase. Die Hypostase ist zunächst der Versuch des Subjekts, nicht länger dem Sein unterworfen zu sein, sondern von sich aus das Sein zu bestimmen. „Ich nenne Hypostase das Ereignis, durch das das Seiende sein Sein übernimmt (con-

<sup>13</sup> E. Lévinas, Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine, in: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* CXLVII (1957) 563: „Être c'est participer.“ Vgl. auch *De l'existence à l'existant*, 98.

<sup>14</sup> *Totalität und Unendlichkeit*, 79.

<sup>15</sup> *Die Zeit und der Andere*, 26.

<sup>16</sup> *Ebd.* 25.

<sup>17</sup> *Ebd.*

tracte).“<sup>18</sup> Der Ausdruck „contracter“ muß hier in seiner Zweideutigkeit genommen werden. Das Seiende nimmt sein Sein auf, etwa so wie man sagt, es nehme jemand eine Hypothek auf. Zugleich aber wird das Sein auch in eine Einheit zusammgezogen, nämlich in die Einheit des Seienden, gemäß dem Dictum „Omne ens est unum“. Das Seiende unterwirft sich sein Sein, um für es die Verantwortung übernehmen zu können. Der Akt der Befreiung ist also ineins der Akt der Übernahme der Verantwortung. Freiheit und Bindung sind zwei Seiten desselben Geschehens. Wir wenden uns zunächst dem einen Moment zu, der Freiheit.

Das Seiende übernimmt die Verantwortung für sein Sein heißt: Es herrscht über das Sein. Indem das Subjekt das Sein nach seinen Bedürfnissen ordnet, ergreift es es als Seiendes und subsumiert es seinem Verstehen. Der Tendenz nach unterwirft sich das Seiende die Welt so vollständig, daß sich das Subjekt mit seinem Sein vollständig zusammenschließt und es tendenziell absorbiert. „Das Bewußtsein beschreibt einen geschlossenen Kreis, in dem es verbleibt und aus dem es alle weitere Finalität ausschließt ... Dieser Kreis ist die Welt.“<sup>19</sup>

Während in der mythischen Welt das Seiende im Sein aufgeht, geht nun umgekehrt das Sein im Seienden auf. Jedesmal konstituiert sich eine Totalität, freilich mit umgekehrten Vorzeichen: Im Mythos herrschen die Totalität und Einheit des Seins, in der Phase der Rationalität herrschen die Totalität und Einheit des Subjekts und seiner Intention. Das Prinzip der Einheit beherrscht Mythos so gut wie Rationalität. Im Mythos ist es die Einheit des Seins, in der europäischen Rationalität die Einheit des Seienden.

Die Einheit des Seienden mit sich selbst charakterisiert die Selbstsuffizienz des bürgerlichen Subjekts. „Die Einheit des Subjekts ist unabhängig von den Kämpfen, die es zerreißen und die im Inneren des Menschen das Ich gegen das Nicht-Ich richten. Diese Kämpfe zerbrechen nicht die Einheit des Ich; das Ich ist, gereinigt von allem, was nicht eigentlich menschlich ist, für den Frieden mit sich selbst bestimmt, es vollendet sich, schließt sich ab, ruht in sich ... Diese Auffassung des Ich als sich selbst genügend ist eines der wesentlichen Kennzeichen des bürgerlichen Geistes und seiner Philosophie.“<sup>20</sup> Freilich, Bürger in diesem Sinne ist nicht nur der Spieß, sondern das abendländische Subjekt überhaupt.

Der Umschlag von der Herrschaft des Seins über das Seiende zur Herrschaft des Seienden über das Sein geschieht in Griechenland und ist der Anfang der Philosophie. Die Geschichte dieser Herrschaft ist die Geschichte der Philosophie und zugleich die innere Geschichte Europas.

Lévinas stimmt also mit Heidegger überein, wenn dieser sagt, das europäische Denken sei durch die Herrschaft des Seienden bestimmt gewesen, es habe das Sein nur immer aus der Perspektive des Seienden gesehen. Aber er sieht darin nicht nur ein Vergessen des Seins wie Heidegger, sondern betont die Intention, sich aus dem Grauen des Seins und der Subjektlosigkeit zu befreien. Es geht da-

<sup>18</sup> Ebd. 21.

<sup>19</sup> De l'existence à l'existant, 68.

<sup>20</sup> De l'évasion, 67 f.

bei nicht in erster Linie um die Herrschaft über das Sein. Vielmehr ist die Herrschaft über das Sein nur die Voraussetzung für die Selbstverantwortung des Subjekts, d. h. für Subjektivität überhaupt. Es ist dies ein Gedanke, der sich ähnlich bei Husserl findet, wenn dieser in der theoretischen Einstellung, in dem Zurücktreten des Menschen hinter sein Sein, einen ethischen Impuls sieht.<sup>21</sup> Freilich, diese Verantwortung, die das Subjekt übernimmt, ist Verantwortung zwar für sich selbst, aber noch nicht vor einem anderen. Wir werden auf die Frage nach der Verantwortung zurückkommen.

Zur Hypostase gehört neben dem Moment der Freiheit das Moment des Rückfalls in die Abhängigkeit vom Sein. Die Befreiung des Seienden gelingt nicht. Sie kann nicht gelingen angesichts der eigentümlichen Widersprüchlichkeit der Hypostase. „Die Freiheit der Gegenwart“, schreibt Lévinas, „findet eine Grenze an der Verantwortung, die in der Freiheit gründet ... Nur das freie Seiende ist verantwortlich.“<sup>22</sup> Und weiter: „Die Freiheit der Gegenwart ist nicht leicht wie die Gnade, sondern eine Last und eine Verantwortung.“<sup>23</sup> Das Seiende steht zwar unter dem Anspruch einer totalen Verantwortung; es kann aber den Anspruch, die Totalität des Seienden vor sich zu bringen, um es zu beherrschen und so auch die Verantwortung für es zu übernehmen, nicht erfüllen. Vielmehr entzieht sich das Sein auch dem Subjekt. Das Tun des Subjekts schlägt in eine Vergangenheit um, an die es gefesselt bleibt; die Freiheit wird zur Unfreiheit. Darin liegt die tragische Verfassung des Seienden. „Die Tragik kommt nicht von einem Kampf zwischen Freiheit und Schicksal, sondern vom Umschlag der Freiheit in Schicksal; sie kommt von der Verantwortung.“<sup>24</sup>

Die Endlichkeit des Seienden besteht in der Unfähigkeit, sich mit seinem Sein vollständig zusammenzuschließen und die Differenz zwischen dem Seienden und seinem Sein zum Verschwinden zu bringen. Daher muß der Versuch des Seienden, sich aus eigenem Können und eigener Verantwortung aus dem Sein zu befreien, scheitern.

Es sind vor allem drei Phänomene, an denen das Scheitern sichtbar wird. Zunächst macht Lévinas aufmerksam auf die Tatsache des Weltzusammenbruchs oder Weltenendes. Spätestens mit Beginn dieses Jahrhunderts wird sichtbar, daß die Einheit der alten Welt auseinanderbricht. Dieser Zusammenbruch zeigt sich für Lévinas vor allem in der Kunst. Sodann wird das Scheitern des Befreiungsversuchs manifest in der Philosophie Heideggers mit ihrer Unterscheidung von Sein und Seiendem. Diese Unterscheidung beruht ja auf der Einsicht in die Endlichkeit des Menschen, d. h. in seine Unfähigkeit, sich das Sein zu unterwerfen. Schließlich ist es das Aufkommen der neuen Mythologie in Gestalt des Nationalsozialismus. Der Totalitarismus sucht das Subjekt auf sein Sein zu reduzieren.

<sup>21</sup> E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie*, hg. von W. Biemel (Den Haag 1954) 5f.

<sup>22</sup> *De l'existence à l'existant*, 135.

<sup>23</sup> Ebd. 150; vgl. auch *Die Zeit und der Andere*, 30: „Ein freies Wesen ist schon nicht mehr frei, weil es für sich selbst verantwortlich ist.“ Das ist „das große Paradox“ (ebd.).

<sup>24</sup> *De l'existence à l'existant*, 136.

Blicken wir nun zurück auf die dargestellten Möglichkeiten, das menschliche Dasein zu begreifen, so bilden sie zusammen eine Alternative: Herrschaft des Seins über das Seiende oder Herrschaft des Seienden über das Sein. Knechtschaft und Herrschaft, Leiden und Tun sind die beiden Termini der Alternative. Auch die Existentialanalyse geht mit ihrem Begriff des Daseins nicht über diese Alternative hinaus, sondern faßt beide als unzertrennliche Momente in der Einheit des Daseins zusammen. Denn Existenz ist nichts anderes als die „Herrschaft des Seins über uns inmitten unserer Herrschaft über das Sein“.<sup>25</sup>

Gibt es aus dieser Situation einen Ausweg, gibt es etwas anderes als die Alternative von Herrschaft und Knechtschaft? Anders gefragt: „Unterhält der Mensch nicht ... eine andere Beziehung zum Sein als die der Herrschaft über es oder der Knechtschaft, des Tuns oder des Erleidens?“<sup>26</sup> Das ist die Frage, auf die Lévinas eine Antwort sucht. Die Antwort hat auszugehen von der Tatsache, daß die traditionelle Alternative ihrerseits unter einem gemeinsamen Prinzip steht, nämlich dem der Einheit: Einheit des Seienden mit seinem Sein, Einheit des Seins auf Kosten des Seienden! Eine Lösung des Problems kann es nur geben, wenn der Vorrang der Einheit gebrochen, wenn das andere, das sich der Einheit nicht unterordnet, zur Geltung gebracht wird. Somit tritt der Gedanke des anderen in den Mittelpunkt von Lévinas' Denken. Die Philosophie Lévinas' kann als die fortschreitende Entwicklung dieses Gedankens und seiner Konsequenzen betrachtet werden.

#### 4. Der Andere

Was ist der Grund, so fragt er, für das Scheitern des europäischen Denkens, für das Scheitern der Befreiung? Der Grund ist die Unfähigkeit des Subjekts, die Befreiung aus eigener Kraft und aus eigenem Können zu leisten. Die Erfahrung der Endlichkeit des Daseins besteht in der Einsicht, daß das Subjekt nicht alle Faktoren seiner Existenz in den Griff nehmen, daß es nicht die totale Verantwortung für sein Sein übernehmen kann. Die Befreiung aus dem Sein kann nicht das Werk der eigenen Verantwortung sein. Es sind vielmehr der andere und die Liebe, deren Kraft das Subjekt aus dem Sein zu lösen vermag. Dies ist Lévinas' Antwort. Die Liebe hat erlösende Kraft, sie befreit den Menschen aus dem Gefängnis seiner früheren Taten, indem sie ihn so nimmt, wie er seinem Inneren nach ist und sein möchte. Die Erneuerung durch die Liebe des anderen hat daher von Anfang an einen ethischen Akzent. Insofern geht die Liebe mit dem Willen zur Erneuerung, nämlich mit der Reue, zusammen. Die Liebe entfaltet ihre Kraft aufgrund der „Reue, die Vergebung hervorruft, welche [das Vergangene] wiedergutmacht“.<sup>27</sup> Die Liebe bewirkt Erlösung und schafft Erneuerung. „Die Koinzidenz

<sup>25</sup> Die Spur des Anderen, 80.

<sup>26</sup> Ebd.

<sup>27</sup> Quelques réflexions sur la philosophie de l'Hitlérisme, in: *Esprit* 2 (1934) n. 26, 200: „repentir générateur du pardon qui répare“.



der Freiheit und der Verantwortung macht das Ich aus, das sich im Sich verdoppelt, das Ich, das durch das Sich belastet ist. Der Eros befreit von dieser Belastung.“<sup>28</sup>

Es ist der Irrtum des europäischen Denkens, daß es die Freiheit von sich, die Freiheit vom Sein und von der mythischen Schuld nicht vom anderen, sondern vom Können des verantwortlichen Subjekts erwartet. In Wahrheit kann die Befreiung nur aus der Vergebung kommen; und diese geht vom anderen aus. „Den anderen erreichen heißt, Vergebung finden.“<sup>29</sup>

Aber diese Begegnung mit dem anderen, die Erfahrung einer Liebe, die nicht mehr herrscht, setzt das Ende des intentionalen Subjekts – Lévinas sagt: seinen Tod – voraus. Das intentionale Subjekt hat keinen Zugang zum anderen; seine Tätigkeit besteht darin, sich das andere anzueignen, es sich unterzuordnen, es seinen Kategorien und Intentionen gefügig zu machen. Erst wenn das Subjekt auf sein eigenes Tun und Herstellen verzichtet hat, wenn es in der Erfahrung des Todes an die Grenze des Könnens gelangt ist, kann ihm das andere offenbar werden. „Sterben“, schreibt Lévinas, „das heißt, in den Stand der Verantwortungslosigkeit zurückkehren.“<sup>30</sup> Die erlösende Kraft der Liebe verlangt den Durchgang durch den Tod des verantwortlichen Subjekts. Im Tod erfährt das Seiende, was es aus eigener Kraft nicht vermochte, die Befreiung aus dem Sein, die der andere ihm gewährt.

## *II. Jenseits der ontologischen Differenz*

### 1. Der andere als Ursprung der Differenz

Bisher hat sich gezeigt, daß Lévinas das Sein durch den Gegensatz zum Seienden definiert. Die Rede vom Jenseits des Seins zielt auf das Seiende. Wer über das Sein hinausgeht, befreit sich aus dem Sein. Der aus dem Sein befreite Mensch ist das Seiende. Dieses Seiende ist allerdings in letzter Instanz weder das intentionale Subjekt noch das Dasein als In-der-Welt-sein, wie Heidegger es definiert, sondern ein Seiendes, das seine Seiendheit in der passiven Hingabe an den anderen, in der erotischen Beziehung, erfährt.

Gegenüber dieser Seinskonzeption hat Lévinas in späterer Zeit eine zweite entwickelt. Auch in ihr spielt die ontologische Differenz eine zentrale Rolle, aber in einer vollständigen Umdeutung. Der Wandel wird sichtbar seit den fünfziger Jahren, kommt aber erst in „Jenseits des Seins“ zum Abschluß.

Wieder nimmt das Seinsverständnis seinen Ausgang von der ontologischen Differenz. Allerdings spricht Lévinas nicht immer von der ontologischen Differenz, sondern ebenso von dem Verhältnis von Totalität und Ich. Das Ich gehört einerseits der Totalität des Seins an, andererseits steht es ihr auch gegenüber und

<sup>28</sup> Totalität und Unendlichkeit, 396.

<sup>29</sup> De l'existence à l'existant, 144.

<sup>30</sup> Die Zeit und der Andere, 45.

weiß sich als frei. In der Frage nach dem Verhältnis des Ich zur Totalität<sup>31</sup> verbirgt sich also das alte Problem der Beziehung des Seienden zu seinem Sein.

Warum aber muß die Frage nach dem Verhältnis von Sein und Seiendem, wenn auch in neuer Terminologie, wiederholt werden? Sie muß vor allem deswegen noch einmal aufgenommen werden, weil die Entstehung der Differenz nur eine unbefriedigende Erklärung gefunden hatte. Nach der frühen Philosophie ist es das Grauen vor dem Sein, das den Akt der Setzung des Subjekts und den Versuch der Befreiung zu motivieren scheint. Aber tatsächlich kann das Grauen vor dem Sein diese Aufgabe nicht übernehmen; denn das Grauen vor dem Sein ist immer Grauen des Seienden. Also setzt das Grauen das Seiende voraus und kann es nicht hervorrufen. Lévinas selbst lehnt die Frage nach dem Ursprung der ontologischen Differenz bzw. der Herkunft der Hypostase ab. „Natürlich können wir nicht erklären, warum sich das vollzieht: Es gibt keine Physik in der Metaphysik. Wir können lediglich zeigen, was die Bedeutung der Hypostase ist.“<sup>32</sup>

Aber die ontologische Differenz ist auch nicht das Ergebnis einer natürlichen Entwicklung. Vielmehr ist sie dem Leben als solchem fremd. Das Leben kennt sie nicht. Das Lebendige hat zur Totalität des Seins weder einen Abstand noch weiß es sich als Teil der Totalität. Es ist selbst eine Totalität. „Das Lebendige, das der Totalität angehört, existiert als Totalität, als ob es das Zentrum des Seins besetzt hielte und seine Quelle wäre.“<sup>33</sup> Wie also kommt diese Differenz zustande?

Die Antwort auf diese Frage lautet nun: Die Differenz zwischen dem Ich und der Totalität oder die Gleichzeitigkeit des Abstandes und der Zugehörigkeit gründet in der Beziehung zum anderen, in der sozialen Beziehung. Den Nachweis führt Lévinas, indem er die Begriffe der Verantwortung und der Schuld einer neuen Analyse unterzieht.

Gemäß der europäischen Tradition ist ein Subjekt nur verantwortlich für die eigenen, von der Kenntnis der Umstände und dem eigenen Willen getragenen Handlungen. Gerade darin sieht das europäische Denken den Fortschritt gegenüber dem Mythos, daß es die Verantwortung allein an die freie und in Kenntnis der Umstände getroffene Entscheidung des einzelnen bindet. Diese Auffassung freilich setzt sich darüber hinweg, daß die bloße Existenz als solche bereits den Lebensraum der anderen einschränkt oder gar gefährdet. Und diese Gefährdung ist nie auszuschließen. Sie ist vielmehr, je enger die Welt wird, um so mehr mit der Existenz als solcher gegeben. Kein Subjekt ist Herr über seine Handlungen bis in die letzten Konsequenzen. Wir sind verantwortlich über unsere Intentionen, unseren Willen und unser Vermögen hinaus. Es gibt also nicht nur eine intentionale Schuld, sondern eine soziale Schuld, die an die Existenz und die Selbstbehauptung als solche gebunden ist. Das Bewußtsein dieser Schuld ist nichts anderes als die Einsicht, daß unser bewußtes Leben und unser Tun a priori einem Zusammenhang angehören, der seine eigenen Gesetze hat und der sich unserem

<sup>31</sup> Vgl. den Aufsatz *Le moi et la totalité*, in: *Rev. de Mét. et de Morale* 59 (1954) 353–373, aufgenommen in: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* (Paris 1991) 25–52.

<sup>32</sup> *Die Zeit und der Andere*, 26.

<sup>33</sup> *Entre nous*, 25.

Begriff entzieht. Das Subjekt tritt daher aus dem Zusammenhang der Totalität nur heraus, um sich der Abhängigkeit von ihr bewußt zu werden.

Diese mit der Existenz als solcher gegebene Schuld erfahren wir nun in der Begegnung mit dem anderen, mit dem Antlitz. Was geschieht in der Begegnung mit dem anderen? Der andere ist nicht eine Sache, ein Gegenstand, der sich passiv den Synthesen des Ich unterordnen würde. Vielmehr stört er die eingübte Maschinerie der konstituierenden Leistungen; er bringt sie ins Stocken und in Unordnung. Ist es selbstverständlich, daß ich die Dinge und die Welt nach mir und meinen Bedürfnissen ordne? Darf ich mich dem Ruf des anderen und seinem Anspruch verschließen? Verlangt der andere nicht, daß ich mich aus der Welt und den Dingen zurückziehe zugunsten einer Gemeinsamkeit der Welt? In der Begegnung mit dem anderen wird die eigene Existenz angeklagt. Diese schuldhaft Existenz ist es, an der das Subjekt haftet und von der es sich befreien möchte. Wie kann das Subjekt aus seiner schuldhaften Existenz befreit werden? Dadurch, daß es dem anderen das Seinige opfert, den anderen bei sich aufnimmt und sich selbst aus seinem Besitz zurückzieht. Der „Akt“, der das Subjekt konstituiert, ist die Gabe als die Aufgabe – im Sinne von „aufgeben“ – der Welt.

Der Grund dafür, daß das Subjekt aus dem Sein herausgehoben wird, ist also kein Akt der Selbstsetzung, sondern die Tatsache, daß dem Subjekt das Sein durch den anderen entzogen wird. Das Subjekt, so sagt Lévinas auch, dankt ab zugunsten des anderen. „Um aus dem Es-gibt herauszutreten“, so heißt es nun, „ist es nicht notwendig, sich zu setzen, sondern sich ab-zusetzen, einen Akt der Absetzung zu vollziehen in dem Sinne, wie man von abgesetzten Königen spricht. Diese Ab-setzung der Souveränität des Ich ist die soziale Beziehung zum anderen.“<sup>34</sup>

Mit dieser Auslegung erhält die Verhaftung im Sein, von der das Subjekt sich freizumachen trachtet, einen neuen Sinn. Sie wird nun zwar immer noch verstanden als Schuld, die mit der Existenz selbst gegeben ist, aber nicht mehr als anonyme Schuld, sondern als Schuld vor dem und den anderen. Der Unterschied des neuen Schuldbegriffs zu dem alten besteht darin, daß die vor-intentionale Schuld nun als soziales Verhältnis begriffen wird, wohingegen die Schuld nach der frühen Auffassung Sache des monadischen Subjekts war. Der junge Lévinas hat Schuld und daraus resultierende Scham allein als das Faktum des einsamen und unbezüglichen Seienden ausgegeben. „Man stellt an der Scham den sozialen Gesichtspunkt in den Vordergrund, man vergißt, daß sie in ihren tiefsten Erscheinungsformen eine streng persönliche Angelegenheit ist.“<sup>35</sup> In „De l'existence à l'existant“ wird die Differenz des Subjekts zu seinem Sein als „innerer Abstand“<sup>36</sup> bezeichnet, der der Beziehung zum anderen vorausgeht. Die Entzweiung des Subjekts mit sich selbst reflektiert also nicht, wie in der späten Philosophie, die Differenz von Selbem und anderem oder das Verhältnis zum Nächsten, sondern trifft das Subjekt vor aller sozialen Beziehung. Daher hat diese Distanz

<sup>34</sup> Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philipp Nemo (Graz-Wien 1986) 39.

<sup>35</sup> De l'évasion, 86; vgl. dort vor allem auch 91.

<sup>36</sup> „Distance intérieure“, 31.

des Subjekts zu sich selbst auch nichts mit einer sozialen Verantwortung zu tun. Wenn dennoch hier von Verantwortung die Rede ist, so von einer Verantwortung vor einer anonymen Instanz, einem Man, das bestenfalls als die Masse aller anderen anzusehen ist.

Nach der frühen Philosophie ist die Existenz als solche schuldig. Für sie kam es darauf an, das Seiende aus einer unbegründeten Schuld zu befreien. Auch in der späten Philosophie ist die Existenz als solche schuldig. Aber Lévinas fügt nun hinzu: schuldig, weil sie sich immer schon im Angesicht des anderen vollzieht. Daher wird nun auch die Scham nicht mehr als Seinsbezug der Monade, sondern als soziales Verhältnis gedeutet.<sup>37</sup>

## 2. Die Herrlichkeit des Unendlichen und die Ontologie

Damit erfährt die Dualität von Sein und Seiendem eine ganz neue Auslegung. Das Neue ist nun, daß die Distanz des Subjekts zu seinem Sein oder zu sich selbst in der Beziehung zum anderen, in seiner Nähe gründet. Die Entstehung der Differenz des Subjekts zu sich selbst, das Erwachen aus animalischer Verschlossenheit, ist die Antwort auf den Anruf des anderen. Damit wird die größere oder geringere Differenz selbst zum Index für die Nähe oder Ferne des anderen. Der größten Ferne von sich selbst entspricht die größte Nähe zum anderen. Dagegen führt der Zusammenschluß des Subjekts mit sich selbst, die Aufhebung der Differenz, zum Verschwinden des anderen. Wir können also an der ontologischen Differenz zwei Richtungen unterscheiden, die einander entgegengesetzt sind: einerseits die Eröffnung der Differenz, die dem anderen Raum läßt, aber zugleich das Subjekt von sich entfernt, andererseits die Verschließung der Differenz, die das Subjekt mit sich zusammenführt, zugleich aber auch den anderen eliminiert. Das eine nennt Lévinas die Herrlichkeit des Unendlichen, das andere Ontologie, ontologische Differenz oder Amphibologie des Seins.

Die Herrlichkeit des Unendlichen ist die „Entfernung“ – des Subjekts – „zu sich selbst, die zunimmt, je enger die Nähe wird“.<sup>38</sup> Heidegger hat darauf aufmerksam gemacht, daß das lateinische „gloria“ – etwa in der Wendung „gloria Dei“ – gleichbedeutend ist mit dem griechischen „doxa“.<sup>39</sup> Doxa ist nicht nur die subjektive Meinung, sondern das Erscheinen. Die Distanz des Subjekts von sich selbst ist die Weise des anderen, sich zu offenbaren und zur Präsenz zu bringen. Der andere „erscheint“ nicht; denn die Erscheinung verlangt die Wiederaufnahme des Entzogenen, zeitlich gesprochen Retention und Reproduktion oder Synchronie. Hier dagegen sind wir im Bereich der Diachronie.

<sup>37</sup> Totalität und Unendlichkeit, 115f. Lévinas hat, soweit ich sehe, mythische und soziale Schuld nicht eindeutig und ausdrücklich gegeneinander abgegrenzt, wie er sich ja überhaupt nie zu den Stellungswechseln und Uminterpretationen, die sich in seiner Philosophie vollziehen, geäußert hat. Man erfährt also nicht, ob die soziale Schuld neben die mythische Schuld tritt oder an ihre Stelle. Und im ersten Falle, in welchem Verhältnis sie zueinander stehen.

<sup>38</sup> Jenseits des Seins, 318.

<sup>39</sup> Einführung in die Metaphysik (Tübingen 1953) 78.

So ist die Offenbarung des anderen nur indirekt; er offenbart sich nämlich in der Entfremdung des Subjekts von sich selbst. Sofern nun das Subjekt nichts anderes ist als diese Distanz, ist das Subjekt selbst die Manifestation oder der Zeuge des anderen. „Die Herrlichkeit ist nur die andere Seite der Passivität, bei der ... ich, der Selbe, meinem Anfang in mir, meiner Gleichheit mit mir selbst entrissen werde.“<sup>40</sup> Subjektivität besteht daher darin, Gegenwart des anderen zu sein. Der Entzug der Welt ist die Präsenz des anderen selbst. In dieser Einheit von Entzug und Zeugnis ist das Subjekt Märtyrer.

Die Ontologie hingegen verschließt sich vor dem anderen. Ontologie ist für Lévinas die Darstellung des Seins in seiner Amphibologie von Sein und Seiendem. Die ontologische Differenz ist nicht nur Differenz, sondern ebensowohl Identität von Sein und Seiendem. Die ontologische Differenz versteht das Verschwinden des Seins als das Aufgehen im Seienden. Das Sein verschwindet, *um als* Seiendes aufzugehen. Das Sein ist nichts als das Seiende. Das Sein als Sagen, so Lévinas, ist teleologisch auf das Seiende als Gesagtes bezogen,<sup>41</sup> so wie umgekehrt das Seiende nichts ist als der Vollzug des Seins. Der Terminus „ontologische Differenz“ tritt nun in einen Gegensatz zur Herrlichkeit des Unendlichen und wird allein für das Sein aufbehalten, sofern es sich wieder mit sich zusammenschließt und so den anderen zum Verschwinden bringt. Die ontologische Differenz stellt ihrer Tendenz nach die Identität wieder her. Dabei bleibt nach Lévinas offen, ob das Seiende das Sein oder das Sein das Seiende beherrscht. Insofern Sein und Seiendes in der Weise der ontologischen Differenz einander korrelativ sind, „insofern wäre die These von der Abhängigkeit des Subjekts vom Sein ganz genauso gerechtfertigt wie die der Rückbezüglichkeit des Seins auf das Subjekt.“<sup>42</sup> Es kommt also weder darauf an, wie sich die Einheit realisiert, als Aufhebung des Seins im Seienden oder als Aufhebung des Seienden im Sein, noch ob sie überhaupt realisierbar ist. Entscheidend für die ontologische Differenz ist die *Intention* auf Einheit, das Telos der Einheit überhaupt.

Einheit ist das Ziel der europäischen Philosophie insgesamt. Immer sucht sie, die Entfremdung aufzuheben, den Abstand zwischen Sein und Seiendem zu schließen und die Einheit mit sich selbst zu erwirken. Philosophie ist nach einem bekannten Topos Heimweh, der Grundtext Europas die Odyssee. Sofern nun der Zusammenschluß mit sich selbst den anderen ausschließt, hat der andere in einer Philosophie, die sich als Ontologie versteht, keinen Platz. Daß sie Ontologie sei, ist daher die Kritik, die Lévinas an die Adresse der abendländischen Philosophie richtet.

Was ist das Sein für Lévinas? Wir haben uns bemüht darzulegen, daß das Sein sich in der frühen Philosophie durch den Gegensatz zum Seienden und seine Erhaltung definiert, daß hingegen die späte Philosophie unter dem Sein nicht mehr den Gegensatz zum Seienden versteht, sondern die Einheit von Sein und Seien-

<sup>40</sup> Jenseits des Seins, 317.

<sup>41</sup> Ebd. 93.

<sup>42</sup> Ebd. 105.

dem als ontologische Differenz. Lévinas selbst hat diese Interpretation bestätigt. Im Vorwort zur 2. Auflage von „De l'existence à l'existant“ aus dem Jahre 1984 wendet er sich gegen den Einwand von J.-L. Marion, er habe „einfach die Termini der berühmten heideggerschen Unterscheidung umgekehrt, indem er dem Seienden auf Kosten des Seins den Vorrang gegeben habe“. <sup>43</sup> Lévinas räumt ein, es habe dies für die erste Phase seines Denkens gegolten. Aber, so fährt er fort, „die Umkehrung [der ontologischen Differenz] war nur der erste Schritt in einer Bewegung, die sich einer Ethik öffnete, die älter ist als die Ontologie und die dadurch Bedeutungen aus dem Bereich jenseits der ontologischen Differenz zur Geltung brachte“. <sup>44</sup> Jenseits des Seins meint nun nicht mehr das Seiende im Gegensatz zum Sein, sondern die Nähe jenseits und vor der ontologischen Differenz.

---

<sup>43</sup> De l'existence à l'existant, 2. Aufl. 12.

<sup>44</sup> Ebd.