

Ontologie - Ethik - Dialogik

Zum Problem der Mitmenschlichkeit im Ausgang von Emmanuel Lévinas*

Von Alois HALDER (Augsburg)

I. Biographische und bibliographische Vorinformation

Die *biographischen Daten* in Kürze:¹ Geboren 1906 in Kaunas/Litauen, das zum zaristischen Rußland gehörte. Aufgewachsen in der Frömmigkeit eines jüdischen Elternhauses, geprägt durch das Wort der hebräischen Bibel und ihrer talmudisch-gelehrten Auslegung – und durch die russische klassische Literatur. Nach Ende seiner Schulzeit Aufnahme des Studiums an der Universität Straßburg 1923; affiziert durch die französisch gefärbte westliche Kultur, durch deren Humanitätstradition. 1927/1928 in Freiburg i. Br.; Husserls Phänomenologie und Heideggers Denken im Umkreis von *Sein und Zeit*, worin die phänomenologische Bewußtseinsphilosophie zu einer konkreteren Daseinsphilosophie vertieft und fortgetrieben erschien, wurden für ihn zu einer entscheidenden Durchgangsstufe.² 1930 Promotion und Weiterstudium an der Sorbonne in Paris. 1931 französische Staatsbürgerschaft. 1939 einberufen. 1940 in deutsche Gefangenschaft geraten und in ein Lager für israelitische Kriegsgefangene verbracht. Er überstand bis zur Befreiung 1945. Wie er erfahren mußte, sind seine Angehörigen in der alten östlichen Heimat der nationalsozialistischen „Endlösung der Judenfrage“ zum Opfer gefallen. Nach dem Krieg Direktor der Israelitischen Lehrerbildungsanstalt in Paris (Ecole Normale Israélite Orientale).³ Angesichts der Weltlage und der Probleme des Judentums in ihr (Diaspora, zionistische Bewegung, Staatsgründung Israels) erwuchs seine Überzeugung, daß die jüdische Identität nur in der rabbinischen Tradition begründet sein könne. Seit 1947 philosophische Vorlesungen an dem von Jean Wahl gegründeten „Institut Philosophique“, neben der Dozenten- und Leitungstätigkeit an der erwähnten jüdischen Lehrerbildungsanstalt. Durch seine philosophischen Veröffentlichungen, insbesondere *Totalität und Unendliches*, zog er zunehmend Aufmerksamkeit auf sich. 1961 Professor an der Universität von Poitiers, 1967 in Paris-Nanterre, 1973 an der Sorbonne; seit 1976 emeritiert. Seinem Bekanntwerden in Frankreich und zunächst auch in den Niederlanden folgt zunehmend seit den letzten Jahren das im

* Referat im Rahmen des von Richard Wisser (Mainz) und Branko Bosnjak (Zagreb) geleiteten Kurses „Distanz und Beziehung. Mitmenschlichkeit als Problem dialogischen Philosophierens seit Feuerbach“ am Inter-University Center of postgraduate studies, Dubrovnik/Jugoslawien, März 1982. Der Abdruck hier möchte einer ersten Einführung in das Denken Emmanuel Lévinas' im Philosophischen Jahrbuch dienen. Eine weitergehende Abhandlung von Bernhard Casper (Freiburg i. Br.), „Illéité. Zu einem Schlüsselbegriff des Lévinasschen Denkens“ wird im nächsten Halbband erscheinen. – Für hilfreiche Hinweise danke ich Herrn Rudolf Funk (Augsburg).

¹ Vgl. St. Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit* (1978) 378 ff., sowie aus Lévinas' eigener Hand „Signature“ in: *Difficile Liberté* (1976) 373 ff. (in dieser zweiten Auflage erschien auch die autobiographische Skizze in erweiterter Fassung).

² Vgl. bes. *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1978) und *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1982), dt. *Die Spur des Anderen* (1983).

³ Von seiner Lehrtätigkeit über den Rahmen dieser Schule hinaus zeugen sowohl die erstmals 1963 unter dem Titel *Difficile Liberté* gesammelt vorgelegten „Essais sur le judaïsme“, die er die Jahre über aus verschiedenen Anlässen in Zeitschriften und Sammelwerken veröffentlicht oder auf Tagungen und im Rundfunk vorgetragen hat, als auch die nunmehr in drei Bänden vorliegenden *Talmud-Exegesen: Quatre lectures talmudiques* (1976); *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques* (1977); *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques* (1982).

deutschsprachigen Raum. 1983 erhielt er den Karl-Jaspers-Preis der Universität und der Stadt Heidelberg.

Die *bibliographischen Daten* (die Hauptveröffentlichungen, in Auswahl): Außer der Dissertation *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (Paris: Vrin 1930, ⁴1978) sind zu nennen *De l'existence à l'existant* (Paris: Vrin 1947, ²1978); *Le temps et l'autre* (1948 in: Jean Wahl e. a., *Le choix, le monde, l'existence*, Grenoble-Paris: Arthand, Montpellier: fata morgana 1979, dt. Übers. bei Meiner für 1984 angekündigt) sowie die Sammelbände *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Paris: Vrin 1949, 2. erw. Aufl. 1967, ⁴1982, dt. Übers. unter dem Titel *Die Spur des Anderen*, Freiburg/München: Alber 1983); *Humanisme de l'autre homme* (1972, ²1978); *De Dieu qui vient à l'idée* (Paris: Vrin 1982, dt. Übers. bei Alber in Vorb.); vor allem aber die beiden Hauptwerke *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (Den Haag: Nijhoff 1961, ⁷1980, dt. Übers. bei Alber in Vorb.) und *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Den Haag: Nijhoff 1974, ²1978, dt. Übers. bei Alber in Vorb.).

Die gegenwärtig vollständigste Bibliographie mit 813 Titeln Primär- und Sekundärliteratur findet sich in Roger Burggraeve *Emmanuel Lévinas. The Ethical Basis for a Human Society. Bibliography 1929–1977; 1977–1981* (Leuven: Center for Metaphysics and Philosophy of God, Institute of Philosophy 1981) 59–154.

Deutsch übersetzt erschienen von ihm bislang: *Existenz und Ethik* in den Schweizer Monatsheften (1963); *Martin Buber und die Erkenntnistheorie*, in: *Philosophen des 20. Jahrhunderts – Martin Buber* (Stuttgart: Kohlhammer 1963); *Hermeneutik und Jenseits*, in: *Kerygma und Mythos IV*, Bd. X: *Religion und Gottesfrage in der Philosophie* (Hamburg-Bergstedt: Herbert Reich-Evang. Verlag 1978) (erstmalig französisch in: *La Philosophie de la Religion*, ed. Castelli, 1977); *Dialog* (französisch in: *Archivio di Filosofia. Esistenza, Mito, Ermeneutica*, 1980) im Teilband 1 der Enzyklopädischen Bibliothek „Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft“ (Freiburg – Basel – Wien: Herder 1981); *Gott und die Philosophie* (erstmalig französisch in: *Le Nouveau Commerce*, 1975) und *Exegese und Transzendenz. Zu einem Text aus dem Traktat Makkoth 23 b* (beide deutsch in dem von Bernhard Casper hrsg. Band „Gott nennen. Phänomenologische Zugänge“, Freiburg/München: Alber 1981); schließlich *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie* (9 Beiträge aus „En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger“ und 2 weitere Beiträge von 1951 und 1968), übersetzt, herausgegeben und eingeleitet von Wolfgang Nikolaus Krewani (Freiburg/München: Alber 1983).

Aus der *deutschsprachigen Sekundärliteratur* ist zu nennen: das Buch des Niederländers Stephan Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Lévinas' Philosophie* (Den Haag: Nijhoff 1978), das sich vor allem auf *Totalité et Infini* und *Autrement qu'être* . . . bezieht; Wolfgang Krewani, *Zum Zeitbegriff in der Philosophie von Emmanuel Lévinas*, in: E. W. Orth (Hrsg.), *Studien zum Zeitproblem in der Philosophie des 20. Jahrhunderts* (= Phänomenologische Forschungen 13) (Freiburg/München: Alber 1982); ders., *Endlichkeit und Verantwortung. Einleitung zu „Die Spur des Anderen“* (Freiburg/München: Alber 1983); Jürgen Becker, *Emmanuel Lévinas. Anstöße für eine Moralthologie unserer Zeit* (= Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Theologie, Bd. 96) (Frankfurt a. M. – Bern – Las Vegas 1977); Jürgen Becker, *Begegnung. Gadamer und Lévinas: Der hermeneutische Zirkel und die Alteritas, ein ethisches Geschehen* (= Europäische Hochschulschriften, Reihe XX, Philosophie, Bd. 63) (Frankfurt a. M. – Bern – Las Vegas 1981). Eine knappe Besprechung von *Autrement qu'être* . . . stammt von Franco Volpi, veröffentlicht im Philosophischen Literaturanzeiger 80 (1974), eine weitere ausführliche von Ad. Peperzak findet sich in der Philosophischen Rundschau 24 (1977).

II. Fragebereich und Fragerichtung

Der Fragebereich und die Fragerichtung eines durch Defizit an Mitmenschlichkeit betroffenen und zu seiner Behebung aufgerufenen und aufrührenden Denkens heute lassen sich vielleicht, in zugespitzter Formulierung, wie folgt charakterisieren:

1) Wir leben in einer Weltsituation, in der es mit „*allem, was ist*“ schlecht bestellt ist (mit dem menschlichen und dem außermenschlichen Seienden und vielleicht sogar mit dem übermenschlichen, und mit allen Beziehungen durch diese hindurch). Das Denken und Sprechen „*von allem Seienden*“ heißt traditionell „*Ontologie*“, welches Wort hier in einem weiten Sinn zu verstehen ist. Aber auch in dem weitesten und formalsten Sinn verstanden klingt noch mit, daß die „*Logik*“ dieser Ontologie nicht nur und allein abstrakt-theoretische, sondern konkret-praktische Bedeutsamkeit hat. Der Verdacht ist also da, die gegenwärtig in besonderer Beunruhigung erfahrene Misere aller Dinge hänge – wie auch immer näherhin – damit zusammen, daß die Logik, der Logos der sozusagen „*real existierenden Ontologie*“ faktisch selber in nur schlechter, verkürzter, verblendeter Weise Logos und Logik seien. Daß es mit allen Dingen schlecht steht, hänge dann damit zusammen, daß wir sie schlecht gedacht und gesprochen (*λόγος* nach seiner griechischen Herkunft ineins Sprache und Denken) und dabei schlecht gemacht haben, im Handeln der Sprache und dadurch in der Sprache des Handelns. Dieser Verdacht nährt zugleich die Hoffnung, es könne zur Verbesserung der Misere aller Dinge – der außermenschlichen und der menschlichen – beitragen, wenn die real herrschende „*Ontologie*“, wenn das reale theoretische wie praktische menschliche Sprechen = Denken und also Handeln verbessert würden, wenn der Logos der Ontologie unserer Weltsituation ein besserer würde. *εὐ λέγειν* – *εὐ πράττειν* führen zur *ευδαιμονία*, wenn nicht zur vollendeten „*transmundanen*“, so doch zu deren Vor-Schein in der Gestalt einer annähernd gut geordneten und befriedeten Welt und Menschheit, einer universalen Polis. Verbesserung der Ontologie also, aber wohin?

2) Die Verbesserung, so legen vielfältige Überlegungen in jüngst vergangenen und in unseren Tagen nahe, ist darin zu sehen, daß der Logos und seine Logik durch Dialogik verwandelt, sei es ergänzt und erweitert würde, sei es, daß der herrschende und verblendete Logos auf seine eigene ihm immanente und nur verschüttete dialogische Struktur hin wieder aufgeschlossen würde. Jedenfalls ist mit der Forderung nach dem Dialog offenbar die Kritik verbunden, daß das denkende Sprechen und Handeln des Menschen wohl seit längerem schon, gewiß aber in der Gegenwart ein „*monologisches*“ sei, jedoch nicht sein solle. Monologisches Denken mag – abstrakt – „*den Menschen*“ und „*alle Dinge*“, die Welt des Menschen in den Blick bekommen; aber es übersieht, daß – konkret – der Mensch Mitmensch ist mit dem Mitmenschen, und daß die Welt nicht die Welt „*des*“ Menschen, nur *eines* Menschen, sondern „*der*“ Menschen ist. Die Misere der gegenwärtigen Weltsituation beruht dann darin oder hängt jedenfalls damit zusammen, daß der Mensch den Menschen „*aus den Augen verloren*“ hat und sich ineins damit auch an den Dingen „*versehen*“ hat. Denn Sprechen/Denken, der Logos, ist, im ursprünglichen Verständnis seit den Griechen und in Verpuppungen bis heute, ein „*Sehen*“, ein Zum-Erscheinen- und In-die-Gegenwartkommen-Lassen, nicht bloß „*theoretisch*“, sondern auch ganz und gar „*praktisch*“. Verbesserung unseres logischen, denkend-sprechenden und handelnden menschlichen Umgangs mit dem Mitmenschen und den Dingen der gemeinsamen Welt würde als „*Dialogischwerden*“ zugleich eine neue Sicht auf den Menschen und damit die Welt, eine neue „*Optik*“, nicht nur theoretisch, sondern praktisch bedeutsam, beinhalten. Was für eine Art Optik ist dieser Dialogik eigen, und was zeigt sich in ihr, wenn sich der Mitmensch dem Menschen zeigt?

3) Auf „Augenhöhe“ mit dem Mitmenschen zu kommen (wie es im dialogischen Denken wiederholt gefordert wird) und auf dieser Höhe, oder Tiefe, einander zu sehen und miteinander zu sprechen und gemeinsam in der Welt zu handeln, also eine neue Optik mit dieser Dialogik zu gewinnen und dadurch die zwar real vorherrschende, aber schlechte „Ontologie“ (des Sichversehens und Sichvergreifens in Wort, Begriff und Tat an den Menschen und den Dingen) zu „verbessern“ – das bedeutet aber eine Forderung, einen Appell. Forderungen, durch alle Schichten und Bereiche hindurch, sind schließlich, in der Wurzel des menschlichen Verhaltens zu allem, was ist – also auch zu sich selbst und zum anderen Menschen –, ethische Forderungen. Sie wurzeln in einer – sozusagen – ethischen Grundforderung, in einem „ursprünglichen“ Sollen als einem „Im-Grund-Wollen“. Dann muß offenbar auch der bisherigen und gegenwärtigen faktisch-gelebten „Ontologie“, dem kritisch-diagnostizierten Lebensverhalten des Menschen zu sich, zu allen Dingen, auch zum Menschen, ein „Ethos“ inhärieren, eine „Ethik“ zugrunde liegen, die es – das ist somit die Konsequenz – zu „verbessern“ gilt (sei es durch Erweiterung, durch Ergänzung, oder durch Erhebung dessen, daß schon im bisherigen und gegenwärtigen faktisch-gelebten sogenannten Ethos verschüttet und verdeckt die „wahre“ Ethik als impliziter Maßstab menschlichen und mitmenschlichen Lebens mit allem Seienden zugrundeliegt, oder wie auch immer). Die Suche nach einem neuen oder erneuerten Logos der Dialogik und d. h. zugleich nach einer neuen „Optik“, einer neuen besseren, wahreren, gar wahren „Sichtweise“ des Sichzeigens des Menschen und aller Dinge, die Suche nach einer neuen menschlichen und seinsgemäße- ren „Ontologie“ also – sie ist wurzelhaft verbunden mit dem Bemühen einer Verbesserung, Neuerung, Erneuerung, Revolution oder Restitution der Ethik. Eine neue Ethik also, aus welcher Wurzel?

Diese dreifältig ausgefaltete Grundfrage 1) nach dem besseren Menschen und einer besseren Welt (Ontologie) als Frage: in welcher Richtung? 2) nach dem mitmenschlichen Miteinandersprechen und -denken (Dialogik) in einer neuen Sicht des Menschen (Optik) als Frage: was zeigt sich, wenn sich der Mensch dem Menschen unverdeckt zeigt? und 3) nach der das mitmenschliche denkende Sprechen und seine Sicht von Grund auf bestimmenden und leitenden Ethik als Frage: woraus geht diese Ethik auf, was ist ihre Wurzel? – diese dreifältig ausgefaltete Grundfrage scheint mir mit dem Problem der Mitmenschlichkeit angesprochen zu sein. Und genau sie ist auch die Grundfrage Emmanuel Lévinas'. So ist es das erklärte Ziel von *Totalité et Infini*, die Ethik als eine Optik vorzustellen, deren Sicht – jenseits der traditionellen Unterscheidung von Theorie und Praxis – weiter oder tiefer reicht als die aller (bisherigen) Ontologie.⁴ Später allerdings hat Lévinas auch diesen eigenen Versuch einer „Überwindung“ der Ontologie als unzureichend, weil selbst noch zu sehr der ontologischen Sprache verpflichtet, kritisiert⁵ und, in *Autrement qu'être . . .*, weiter in die Tiefe vorangetrieben – in Richtung auf ein Denken=Sprechen, dem das Sehen gänzlich vergeht bzw. schon immer vergangen ist.⁶

Aber in der genaueren Wendung dieser Frage und seinem Antwortversuch stellt er sich quer nicht nur zu der jüngeren, neuzeitlichen, sondern auch zu der älteren metaphysisch-ontologischen, logisch-optischen und ethischen Tradition, und deshalb auch zu den Bemühungen, Verbesserung durch Wiederanknüpfung, Restitution usw. einer nur verschütteten Tradition zu erreichen. Mit dieser Tradition hat er allerdings das Eine gemeinsam: die Bestimmung des menschlichen Wesens als Wesen der „Transzendenz“, des Übersich-hinaus, als „metaphysischen Wesens“. Aber was besagt dies bei ihm genauer, und wie

⁴ Vgl. *Totalité et Infini*, XII, XVII und 51.

⁵ Vgl. *De Dieu qui vient à l'idée* (1982) 133.

⁶ Siehe unten S. 114, 117.

versteht er die geschichtliche Überlieferung der Metaphysik bis in ihre neuzeitlichen und gegenwärtigen Formen und Deformationen der Ontologie?

1. Zum Problem Metaphysik und Ontologie

Das abendländisch-europäische Denken erwuchs aus dem metaphysischen Transzendieren des Menschen. Aber, das ist Lévinas' sozusagen erste These: Die metaphysische Transzendenz wurde zugleich von Anfang an umgebogen, von Platon bis zu Heidegger, in verschiedener Weise, aber doch umgebogen zu einer Ontologie der Immanenz. Alle Ontologie ist Ontologie der Immanenz, sei es auch einer „unendlichen“, „absoluten“, alles bewahrenden und nichts verlorengehenlassenden Immanenz. Lévinas verkennt nicht die Spuren der unabschließbaren Transzendenz an den sich zu einer allbefassenden Immanenz schließenden Ontologien, nicht an Platon, nicht an Descartes, Kant, auch nicht an Heidegger. Aber dennoch: Alle Ontologie schließt sich grundsätzlich und absichtlich in einer, in der letzten Immanenz. Denn Ontologie denkt das vielerlei Seiende – in seinem Sein, in dem einen Sein, die Sinneinheit also des Seins durch das viele Seiende hindurch und um es herum. Die Dinge „sind“, der Mensch und die Welt „sind“, das Göttliche, Transmundane und Transhumane „ist“. Durch alle Seinsstufen hindurch trägt und umfängt das Sein das gestufte Seiende. Dieses zeigt sich zunächst wohl

a) als ein solches, als welches jeweils das eine neben dem anderen, mit dem anderen, ja gegen das andere Seiende ist. Aber gerade noch durch das äußerste Gegeneinander, wo die Differenzierung zur Konfrontation und zum Kampf wird und es um den Sieg der Überwindung starrer Differenzen geht, da zeigt sich, daß alle Ausfaltung als Auseinandersetzung und Entgegensetzung und Überwindung einen „Sinn“ hat als arche und telos, der sich durch die Entgegensetzung hindurch noch hervortreibt. „Sinn“ als „Sein“, als alles umfassende „Fülle“ des Seins von allem. Die „Ontologie des Krieges“ ist so also gar nicht fundamental etwas anderes als

b) die Ontologie des Friedens, sofern nämlich darunter der Friede der *einen* Ordnung, der Seinsordnung verstanden ist. Sie ist tragender Grund und bewegendes Ziel. Alle Ontologie ist Ontologie der Immanenz, weil sie Ontologie von „allem“ ist, von jenem innerweltlich und weltlich und überweltlich „Ganzen“, der Totalität.

c) Die Ontologie ist Denken und Sprechen des Menschen, der „den Logos hat“: der Mensch, das nicht nur innerweltlich-sinnliche, sondern weltoffene und sogar überweltoffene „logische“, geistige Seiende. Der Logos, der „Geist“ denkt die Totalität, alles in der Einheit des Seins. Der Geist ist der Geist des Seins, und das Sein ist das Sein des Geistes. Der Geist ist *als* Seinsdenken, archäologisch-teleologisch, somit zugleich Rückkehr zu sich. Dennoch ist er *der* Geist zunächst, den der „Mensch“ hat, das sinnlich-geistige Wesen. Der Geist versteht sich so von der Sinnlichkeit her über sie hinaus, ana-logisch: das „Auge der Seele“, wie Platon sagt, so ähnlich, wenn auch anders, und doch nicht ganz und gar anders, wie „das Auge des Leibes“; oder das geistige Wahrnehmen und Aufnehmen in Analogie zum sinnlichen, zur αἰσθησις, nach Aristoteles.⁷ Sinnlichkeit, so Lévinas, ist aber Verlangen

⁷ Freilich ist die Sinnlichkeit umgekehrt auch die Sinnlichkeit *des* Geistes, auf diesen bezogen: *Anschauung*, die erst sieht, wenn ihr der Begriff zu Hilfe kommt; deren Sicht oder Sehvermögen also der Begriff ist. (Daß die Anschauung ohne Begriff „blind“ ist, wie Kant sagt, heißt ja nicht, daß sie *nichts* sieht, sondern daß sie nicht *sieht*: Ohne Begriff ist sie blind für sich selbst, daß sie *Sehen* ist.) Versteht man die Sinnlichkeit aber als Anschauung und das Sinnliche als Angeschautes bzw. als zu Sehendes, als Bild, dann haben Sinnlichkeit und Sinnliches ihre Unmittelbarkeit bereits verloren. Lévinas' Ziel ist es

nach etwas Fehlendem zum Verzehr (Aneignung), zum Genuß (Glück), zur Stillung des Bedürfnisses (Befriedigung, Friede), in den größten wie in den sublimsten Formen und Stufen. Das fehlende Begehrte ist nichts gänzlich anderes und Abwesendes gegenüber dem sinnlich Begehrenden. Das Begehrte ist in der Begierde schon vorweg gegenwärtig, und zwar als sein *eigenes* begehrtes Anderes, als ihm „Konformes“, als ihm „Identisches“. Der Geist, der sich analogisch von der Sinnlichkeit her über sie hinaus versteht, ist Geist des Verlangens, des Begehrens, in hohen Weisen des Liebens, des Wollens, grundnehmender und zielnehmender Geist, der alles in dem Ziel denkend versammeln will und „im Grunde“ schon versammelt weiß. Der Geist der Totalität ist der Geist der Identität und also der Präsenz, der (ewigen) Gegenwart. Alle Differenzierungen fallen in diese Gegenwart zusammen, aus der sie stammen; alles Vergangene und Zukünftige ist nur Modus der Gegenwart. Dieser Charakter des ontologisch sich verstehenden, von der Sinnlichkeit, der sinnlichen Identifikation und sinnlichen Präsenz her über sie hinaus verstehenden Geistes hält sich, in mannigfachen geschichtlichen Figurationen (λόγος, νοῦς, intellectus, ratio, Vernunft) durch und verschärft sich vor allem in der bislang letzten und vorherrschenden Reduktion, der Reduktion des Bewußtseins, des Ich-Bewußtseins und seiner Intentionalität auf „alles“, des transzendentalen Ego, dessen Wille, daß alles grundsätzlich bewußt und letztlich gewußt/erkannt sei, nichts entkommen kann. Alle Aposteriorität ist auf seine, des Bewußtseins, Apriorität rückbezogen, von der her es bestimmt ist. Alles Erfahrbare, Erscheinende, sog. „Andere“ ist bedingt durch die eigenen Sehens-Bedingungen des bewußten „Ich“. Die Verschärfung zeigt sich vor allem darin, daß die transzendentalphilosophisch in Bewußtseinslogik gewendete reduzierte = konzentrierte Ontologie noch müheloser erlaubt oder dazu verführt – gegenüber der klassischen Geist-Ontologie –, daß sich das empirische Ich (individuell oder in Kollektiven) mit dem transzendentalen Ich, mit seinem Identitätsanspruch, Totalitätsanspruch, Präsenzanspruch, mit seiner Archäologie und Teleologie, mit seinem „Sinn“ von „Sinn“ identifiziert – gegen andere Iche (individueller oder kollektiver Art) und also gegen deren Anspruch auf Identität, Totalität, Präsenz. Der Kampf wird zum Kampf der Totalitäten, der Totalitarismen, der geschlossenen Bewegungen jeder Couleur, die präsent sind und ihre Präsenz als die einzige des absoluten Sinnes durchsetzen wollen. Die Ontologie des Kriegs und Friedens schlägt durch als Krieg der gelebten Bewußtseinslogiken, der Ideologien, mit dem Ziele des „wahren“ Friedens, der „wahren“ Sinneinheit, der „wahren“ All-gemeinheit.

nun gerade, die Sinnlichkeit in ihrer Unmittelbarkeit – als „Genuß“, *aber* auch als „Verwundbarkeit“, als „Passivität, die passiver ist als jede Passivität“ – zu erinnern: „Die Unmittelbarkeit des Sinnlichen, die sich nicht auf die von der Empfindung übernommene gnoseologische Rolle zurückführen läßt, ist Aussetzung zur Verwundung und zum Genuß...“ (Autrement que'être..., 81) „Wenn wir sagen, diese (gnoseologische, d. Verf.) Struktur sei in der Sinnlichkeit sekundär und die Sinnlichkeit bedeute eigentlich als Verwundbarkeit, dann (an)erkennen wir damit anderswo einen Sinn als (nur) in der Ontologie und ordnen die Ontologie sogar dieser Bedeutung von jenseits des Wesens/Seins unter.“ (Ebd. 80) – Der Geist, der die so verstandene Sinnlichkeit beseelt, ist sodann nicht der Geist der Identität, der seine anfängliche (wie kommt es zu dieser?) Bedürftigkeit aufhebt, indem er sich (und alles „andere“) in sich (ver-)schließt, sondern der Geist einer *Sehnsucht* (désir; siehe unten S. 115,118), die in ihrer Erfüllung nicht abnimmt und zur Ruhe kommt, sondern wächst.

2. Zum Problem Logos (Geist, Vernunft, schließlich Bewußtsein) und Dialogik

Der Geist (das Denken und Sprechen und also auch Handeln) der Ontologie wie deren bewußtseinslogischer Wendungen oder Reduktionen oder Konzentrationen bedeutet für Lévinas – so wie für manche nachhegelschen philosophischen Denker – Geist des Identitätswillens, monologischer Geist, der alle Differenzierungen in eine Totalität zusammennimmt, das Andere jedweder Gestalt nur als sein eigenes „sein“ läßt und im Kampf der Durchsetzung seiner Eigenart gegen jeden anderen eigenartigen Anspruch die Signatur unseres Zeitalters liefert. Ist dieser monologische, identifizierende, totale, allgegenwärtige (wie in der Geschichte vom Hasen und vom Igel) Geist der Ontologie und Transzendentalphilosophie zu verbessern? Durch Erweiterung, Ergänzung oder analysierend-aufdeckende Explikation eines schon immanenten dialogischen Logos? Aber was hieße das? Ist dies, in Lévinas' Verständnis, durch die dialogische Philosophie bereits geschehen? Die Antwort Lévinas': nur in Maßen, immerhin, aber nicht übermäßig unermesslich.

a) Nur in Maßen ist es geschehen, immerhin. Denn dieses dialogische Denken hat die Substantialität oder/und Subjektivität des Ich, seine Interessiertheit nur an seinem Selbst, seine Rückbezüglichkeit auf sich zurückgenommen in eine Relation über es hinaus auf ein Du, in ein ursprünglicheres und anfänglicheres oder gar überhaupt ursprünglich-anfängliches „Zwischen“, aus dem her sich erst Ich und Du einander geben, ergeben. Die Distanz, die den anderen nicht vereinnahmt, ist zugleich die Beziehung, worin der eine mit dem anderen spricht von Angesicht zu Angesicht, statt nur aus dem Grunde seiner selbst „alles“ lediglich auf-sich-zu zu sprechen und durch „alles“ hindurch nur auf sich selbst zu blicken. In Lévinas' Verständnis ist, kurz und würdigend zu sagen, im dialogischen Denken der Geist der Liebe, die den anderen sucht, statt nur erstlich und letztlich (sei es durch viele Stufen und Bereiche und Differenzierungen hindurch) sich selbst. Geist der Liebe: das Sprechen-Lassen und Sich-Erscheinen-Lassen des anderen, des Du, welches das Ich sucht in Gegenseitigkeit.

b) Aber: der Geist der Liebe durchbricht nicht restlos und unwiederruflich den Geist der Identität, der Totalität, den Geist der allgegenwärtigen Präsenz, der sich mit Macht und zuletzt mit Gewalt durchsetzen und alles sich konform machen will, weil er davon ausgeht, daß im Grund und Anfang „alles“ immer schon und eigentlich konform, identisch sei. Denn der Liebende liebt den Geliebten als das Liebenswürdige, den Freund als das Freundliche, den Partner als den ergänzenden Teil zu seinem Teil. In aller Liebe liebe ich das Vertraute, Verwandte, liebe ich *meinesgleichen*. Das vertrauliche „Du“ und die „Heim“lichkeit der Liebe gehören deshalb für Lévinas in die Intimität und Häuslichkeit des Familiären (dieses verweigert sich der Offenheit und dem Freimut der Sprache – und das wäre bereits das Ethische).⁸ Das Du, das doch das Andere, den Anderen, in seiner Distanz zu mir benennen und als den distanziert Anderen dadurch mir begegnen, mich auf ihn beziehen lassen sollte – das Du wird zur Erfüllung des Ich, zu seinem, des Ichs, „Glück“, zur Stillung *seines* Verlangens, und dies in Gegenseitigkeit. Diese Gegenseitigkeit, diese „Symmetrie“ der Relation zwischen Ich und Du in Umkehrbarkeit, ist noch ein Nachklang und Nachleuchten der geist-ontologischen und bewußtseins-logischen Identität, so wie die „Glückseligkeit“, in der Zwei einander begegnen und zueinander kommen, Nachklang und Nachleuchten der geist-ontologischen und bewußtseins-logischen einen umfassenden „Gegenwart“, Präsenz, ist. Das „Zwischen“ selber ist die *eine*, gemeinsame, meine sowohl als Deine Totalität, so daß insofern, ganz zurecht, von einer „*Ontologie* des Zwischen“ gesprochen werden darf. Bei aller Anerkennung des dialogischen Denkens durch Lévinas bleibt es für ihn, als großer

⁸ Vgl. *Totalité et Infini*, 128f. und 187f.

erster Ansatz, dennoch insofern nicht radikal genug, als es die Totalitätsvorstellung, das Insistieren auf einer umfassenden Gegenwart (Präsenz/Synchronie), das Identitätsbegehren nicht restlos durchbricht und aufbricht. Das Ich hat Verlangen nach dem andern, aber es sucht den andern als Du und findet so den anderen auch *nur* als das, als was es ihn sucht – und nicht anders. Das dialogische Denken ist nur intentionales Denken auf das die Intention erfüllende Intenum hin, in dem es sich schließt. (In der reziprok-symmetrisch-dialogischen Intentionalität treibt noch der Wille – in seiner sublimsten Form als Liebe [„Altruistischer Wille, Instinkt des ‚Natürlichen Wohlwollens‘ oder Liebe“ zwar, aber immer noch Wille, der die Erfüllung seines Wollens sucht: auch dann noch, wenn er diese als „Opfer“ versteht]⁹ – der Wille zum Ansprechen und Ansehen. Aber: man sieht immer nur, was man im Grunde und schon immer will, *seine* Bilder und Zerrbilder.)

c) Denken/Sprechen, miteinander sprechen und sich gegenseitig, auf Augenhöhe, zu Gesicht bringen – in diesem bisherigen dialogischen Ansatz ist wohl Distanz und Beziehung, aber, von Lévinas her, noch sich in gewisser Weise schließende, vollendbare und damit sozusagen immer noch „endliche“, endlich voll und ganz erreichbare Distanz und Beziehung. Sie ist noch nicht die un-endliche Ferne, die dann allein auch unendliche Nähe besagen würde. Nur in unendlicher Beziehung kann unendliche Nähe sein. Oder vielmehr umgekehrt. Und wie das? In der unendlichen Beziehung auf den Anderen ist dieser nie einholbar, er kommt nicht zu Stande, zur Gegenwart, zum „Sein“. Er entzieht sich unendlich oder entfernt sich unendlich. Dieses Geschehen ist nicht ein Abrücken bis in ein Unendliches, in dem er dann schließlich-endlich doch zum Halt käme und eingeholt würde. Die Entfernung des Anderen ist vielmehr Verunendlichung (Infinition). Sie zieht nicht vom Grund und Boden etwa bloß endlicher Gegenwart in ein fernes unendliches Land, unendliches Territorium. Sie entgeht jedem Territorium in ein schlechthinniges Außerhalb (*extériorité*): „Die metaphysische Sehnsucht strebt nicht nach Rückkehr, denn sie ist Sehnsucht nach einem Land, in dem wir nicht geboren sind. Nach einem jeder Natur fremden Land, das nicht unsere Heimat gewesen ist und in das wir uns nie begeben.“¹⁰ Mein Dem-Anderen-nach-gehen ist das Verfolgen einer Spur, in der mir der Andere gerade entgeht, die nicht einmal „seine“ ist, ihm zugeschrieben und auf ihn festgemacht werden kann. Die Spur (*la trace*) ist kein Zeichen; wiewohl jede Spur als Zeichen gelesen, als Verweis auf ehemals Anwesendes (miß)verstanden – und so gerade versucht werden kann, das Abwesende als Bezeichnetes in die Gegenwart des objektivierenden Denkens und Sprechens, den Anderen in die Synchronie, einzuholen. Die Spur ist überhaupt nicht Residuum vergangener Gegenwart, sondern „Gegenwart“ eines Abwesenden, der nie da, nie gegenwärtig gewesen, der schon immer vergangen, vorübergegangen (*passé*) ist; Spur eines Vorübergangs (*passage*), der nie Gegenwart geworden ist; Spur dessen, der nicht eintreten (*entrer*) konnte, weil er wesentlich außerhalb (*extérieur*) ist.¹¹ Mein Dem-Anderen-nach-gehen in die Nähe verringert nicht die unendliche Entfernung, im Gegenteil. Das gesuchte und geliebte Du findet sich in der gemeinsamen Gegenwart, in der Synchronie. Der „Anderer“ aber ist mehr – oder weniger – als das Du, jenseits von Liebenswürdigkeit oder Nicht-Liebenswürdigkeit,

⁹ Vgl. *Autrement qu'être...*, 142 und 160.

¹⁰ *Totalité et Infini*, 3. Lévinas hat den Unterschied zwischen metaphysischer Sehnsucht und ontologischem Identitätswillen verschiedentlich personifiziert: Abraham und Odysseus. Während der eine für einen Auszug aus der vertrauten Heimat ohne den Willen zur Rückkehr – für den bedingungslosen Aufbruch in das Unbekannte, in die Fremde – steht, illustriert der andere gerade das Verlangen nach solcher Rückkehr in sein Zuhause. Vgl. H. Treziak, *Die konkrete Intentionalität der Exteriorität* (Diss. München 1975).

¹¹ Hier schwingt bereits die „theologische“ Bedeutung mit, die dieses wie auch andere wichtige Worte Lévinas' auch be-deuten und die sich nicht gänzlich abschatten läßt.

jenseits aller Gegenwart aller zuschreibbaren Eigenschaften und alles selbst sich zeigenden Wesens, jenseits der gemeinsamen Zeit von Ich und Du (und, wenn man so will, Es); die Beziehung zu ihm, zu seiner unendlichen Entfernung, ist nicht die der Synchronie, sondern der Diachronie. Der Andere ist nicht Ich in der 1. Person, auch nicht nur das Ich in der Form der 2. Person, also Du; er ist vielmehr „Er“, d. h. er spricht mich aus einer Jenseitigkeit an, die Höhe (*hauteur*) ist. Jenseitigkeit, die Lévinas auch „*illéité*“ nennt. Wort, das (aus dem franz. „*il*“ bzw. dem lat. „*ille*“ gebildet) die Irreversibilität des Anspruchs als die besondere Art und Weise des Mich-Angehens, Mich-Betreffens des Anderen besagt.¹² Erst so ist, möchte Lévinas sagen, wahrhafte metaphysische Transzendenz, metaphysische Bewegung als unendliche, Transzendenz, die, indem ich ihr nachgehe, statt sich zu verringern, je immer größer wird. Schlechte Unendlichkeit? Gewiß, im Sinne Hegels, und nicht nur in seinem Sinn, sondern in dem eines jeden Totalitätsdenkens, Identitätsdenkens, Präsenzdenkens. Aber nur dann, wenn ausgewiesen wäre, daß der Sinn von Totalität und Identität der einzige gute wäre. – Jedenfalls: das Denken, das die Totalität und damit allerdings auch sich selbst, nämlich sein Synthetisieren-Wollen, durchbricht, nicht nur auf alles in seiner umfassenden Ganzheit, sondern über alles Ganze und sich selbst also hinausdenkt, wäre erst Denken der Transzendenz. Der Logos, der Geist dieses Denkens ist mehr – oder weniger – als der Geist der Liebe, die sich zu erfüllen begehrt, es ist der Geist der unendlichen Sehnsucht, die gezogen ist, ohne sich an einem Grund festmachen zu können, ohne bei einem Ziel haltmachen zu können, anarchäologischer und ateleologischer Logos der unaufhörlichen Sehnsucht (*désir*). Verunendlichung, die nicht in ein unendliches Territorium und eine unendliche Zeitdauer führt, sondern für die gerade die Diskontinuität wesentlich ist. Das sterbliche Ich/Subjekt transzendiert nicht in die Unsterblichkeit. (Dieser Begriff von Transzendenz ist in sich widersprüchlich, weil er das, was er zu transzendieren vorgibt, mit sich fortnimmt.) „Die Transzendenz ist Zeit und geht auf den anderen zu.“¹³ Dieser nun ist aber nicht Endpunkt der Sehnsucht, hält die Sehnsucht nicht an, sondern ist selbst auch wieder Sehnsucht. „Das (Der) Andere, das (den) die Sehnsucht ersehnt, ist wiederum Sehnsucht, die Transzendenz transzendiert auf den zu, der transzendiert – da liegt das wahre Abenteuer der Vaterschaft, der Trans-substantiation, die über die bloße Erneuerung des Möglichen im unvermeidlichen Altern des Subjekts hinauszugehen erlaubt.“¹⁴ Der Begriff „Trans-substantiation“ muß hier bar aller theologischen Implikationen verstanden werden als die Beziehung zum eigenen Kind, als die Beziehung vom Vater zum Sohn: der Sohn ist Ich und doch zugleich ein Anderer. „Das Ich befreit sich von sich selbst in der Vaterschaft, ohne deswegen aufzuhören ein Ich zu sein, denn das Ich *ist* sein Sohn.“¹⁵ Als metaphysische Kategorie spielt die Fruchtbarkeit jenseits der formalen Logik. Sie bricht die seit Parmenides geltende Ineinsetzung des Seins und des Einen, die Monadologie. Daher hat Lévinas schon

¹² Insofern dieses Wort die Bedingung der Irreversibilität der Beziehung zwischen mir und dem Anderen nennt, ist es für Lévinas (in den Schriften nach „*Totalité et Infini*“) gleichzeitig die einzig mögliche Weise, philosophisch den zu nennen, den religiöse Sprache mit dem Namen „Gott“ nennt. Er – in seiner Andersheit, die anders ist als die Andersheit des Anderen (Gott und die Philosophie, 108) – ist der, der mich auf diesen verantwortlich ausrichtet; der meine Sehnsucht nach ihm, dem Unsichtbaren, gerade ab- oder umbiegt auf den, der nicht ersehenswert ist (denn das „Antlitz“ des Anderen trifft mich nicht nur aus einer „Höhe“ über mir, sondern spricht zu mir auch und gerade in seiner nicht ersehenswerten „Armut“ und „Niedrigkeit“; siehe unten, S. 117): der somit „getrennt“ (*séparé*), d. i. „heilig“ (*saint*), „draußen“ (*extérieur*) oder „transzendent“ bleibt: „Er auf dem Grund des Du.“ (Ebd. 107)

¹³ *Totalité et Infini*, 247.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd. 255.

früh in der Erotik und der Fruchtbarkeit – beide diesseits von Bewußtsein und Vermögen – quasi prototypisch den wahren metaphysischen Pluralismus und die wahre metaphysische Transzendenz vorgebildet gesehen. „Die Beziehung mit dem Kind – d. h. die Beziehung mit dem Anderen, nicht Vermögen, sondern Fruchtbarkeit, setzt in bezug zu der absoluten Zukunft oder der unendlichen Zeit.“¹⁶ Die unendliche Zeit setzt also die Nicht-Identität der Identität, die Diachronie, den Tod voraus. „Die Fruchtbarkeit setzt die Geschichte fort (continue), ohne Alter hervorzubringen; die unendliche Zeit bringt dem alternden Subjekt kein ewiges Leben. Sie ist *besser* durch die Diskontinuität der Generationen hindurch, skandiert durch die je unerschöpfliche Jugend des Kindes.“¹⁷

Aber wie *kann* angesichts der unaufhörlichen und auch unerfüllbaren Sehnsucht dann noch „Dialog“ sich ereignen von Mensch zu Mensch, und weshalb *soll* er sich ereignen, und vor allem: ist diese Transzendenz, die unendliche Entrückung des Anderen, konkret „erfahrbar“, „aufweisbar“? Wo wird diese Transzendenz, die alle Gegenwart durchbricht, selbst sozusagen „gegenwärtig“? Wo kommt uns solche Entrückung selber ganz nahe? Denn ohne solche „Erfahrung“, ohne solchen „Aufweis“, ohne solche „Gegenwart“ und „Nähe“ bliebe das Sprechen nur nichtssagend und gedankenlos, und was hier zu Gesicht gebracht würde, wäre bestenfalls Illusion.¹⁸

3. Zum Problem Ethik (der Andere als der Nächste)

Die Bewegung der Sehnsucht beschreibt Lévinas auch als „Erwachen“. Das Erwachen ist sicher nicht Schlaf, neuzeitlich gesagt: nicht Bewußtlosigkeit. Das Erwachen ist aber auch nicht die vollendete Bewußtheit von allem im Selbstbewußtsein, das immer schon grundsätzlich alles weiß, d. h. sieht und will und deshalb tatsächlich dazu auslangt, alles zu wissen und zu wollen um seiner, des Bewußtseins (oder des Geistes) der Totalität, willen. Das Erwachen ist der Vorgang der Menschwerdung – nicht der Selbstwerdung, der Selbstverwirklichung – sondern der Menschwerdung des Menschen, für den andern, im Nachgang zu ihm. Der Mensch, das ist der Mensch für den anderen, irreziprok, asymmetrisch, diachron. Um für den andern zu werden und dadurch für ihn Mensch zu werden, muß ich erwachen nicht bloß aus dem gewöhnlichen Schlaf, sondern aus der sogenannten Wachheit des Bewußtseins als Selbstbewußtsein, das, weil es die Ruhe, die Befriedigung seines Selbstbedürfnisses, das Glück des Bei-sich-seins sucht, etwas dem Schlaf Analoges sucht. Die ganz und gar Selbstbewußten und in sich sicher Ruhenden, bei aller Wachheit: sie schlafen. Die Bewegung des Erwachens nimmt deshalb niemals den Anfang im Selbstbewußtsein, im Ich, im Selbst. Sondern nur im Andern. Dann aber muß er mich anrühren. Nicht so sehr gilt: Der

¹⁶ Ebd. 246.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Freilich ist gerade die Gefahr der Verwechslung mit einer Illusion für das „Rätsel“ der Transzendenz gewissermaßen ‚konstitutiv‘. Muß doch die Transzendenz fortgesetzt „ihr eigenes Sich-Aufweisen und Sich-Zeigen, ihre Phänomenalität unterbrechen. Sie braucht das fortwährende Einen-Wink-Geben und die Diachronie des Rätsels, in dem man nicht etwa bloß fragliche Sicherheit zu sehen hat, sondern das die Einheit der transzendentalen Apperzeption bricht, in der immer die Immanenz über die Transzendenz triumphiert.“ (Gott und die Philosophie, 123) Dem „Rätsel“ der Transzendenz, das im Spiel von Sagen (dire), Zurücknahme des Gesagten (dédire) und wieder neu sagen (redire) spielt (vgl. Autrement qu'être..., 210ff. sowie Gott und die Philosophie, 122f.), eignet jedoch nicht das „Arbiträre“ der „Illusion“ (Autrement qu'être..., 120).

Mensch rühre den Menschen an (Martin Buber) in Gegenseitigkeit. Dies ist das liebende, beglückende, beseligende Berühren. Sondern hier gilt jetzt darüber hinaus oder dem zuvor: Ich erwache nur, wenn ich, einseitig, gerührt werde, getroffen werde durch den Andern, der in dieser Berührung der Nächste ist. Die Weise, wie diese Berührung, diese Erscheinung des andern nicht als Du, sondern als Nächster, geschieht, nennt Lévinas: Antlitz, Gesicht (*visage*).

a) Das Antlitz, die Weise, wie der Andere auf mich trifft, ist kein „Bild“, keine „Idee“ und kein „Urphänomen“. Es ist kein Bild, das ich, sei es „immer schon“, gesehen habe und also habe und besitze, sei es produziere und dann ebenso habe und besitze. Das Antlitz, der Blick des Andern, steht nicht in Augenhöhe mit mir, sondern trifft mich aus einer Höhe über mir und zugleich aus seiner Armut und Niedrigkeit, die nach mir verlangt. Solcher Blick läßt mich nicht erstarren und tötet mich nicht, sondern erweckt mich. Nicht mein Ich-Selbst (*moi-même*), sondern das allererst menschliche Ich als Sich (*soi*); nicht Rück- (und damit gerade Selbst-)Bezüglichkeit, nicht Reflexion, sondern Angesprochen-sein, Betroffenheit, Akkusation. Also auch nicht mein Sehen ist hier das Entscheidende, sondern das Gesehen-Werden. Das Gesehen- und Berührt-Werden bricht mein Selbersehen, meine Aktivität, Spontaneität, ja sogar mein Fassungsvermögen als Rezeptivität (die als Aufnehmen immer noch ein Nehmen ist) auf. Es verletzt mich unendlich (Trauma) und legt mich bloß in eine Empfänglichkeit, Verletzlichkeit, die passiver ist als alle Passivität. Aber nur durch diesen Bereich der offenen Wunde werde ich als Angeblickter gerufen, vom Anderen, Nächsten, zu ihm. Und ich bin ihm dann so nahe, weil er mir nahe (aber nicht etwa „mein“, sondern: *der* Nächste) ist. Meine Nähe zu ihm erreicht seine Nähe zu mir nicht und nie, kann es nicht einmal wollen. Würde der Andere, der Nächste, durch meine Näherung erreicht oder auch nur als schließlich und endlich erreichbar gewollt, so würde die Wunde, die offene Stelle geschlossen, und ich wäre beim Andern als bei *meinem* Anderen und *meinem* Nächsten glücklich *bei mir selbst*. Die Optik hat sich gedreht. Nicht mehr steht der Andere in meiner Optik, sondern ich in der Optik des Anderen.

b) Die Empfänglichkeit, in die mich das Antlitz des Anderen, des Nächsten, bloßlegt, und zwar passiver als alle Passivität, ist Angerufenheit, Aufgerufenheit. Aus meinem Sprechen und Besprechen mit mir selber oder mit meinesgleichen (und also doch mit mir selbst) bin ich herausgerufen durch einen Ruf in mich hinein. Der Blick des Anderen „leuchtet“ nicht so sehr, sondern „spricht“.¹⁹ Ich stehe unter diesem Anspruch wie unter einer Anklage. Deshalb ist das erste Sprachgeschehen in diesem Vorgang nicht der Nominativ meiner selbst, meines Ich (*moi*), auch nicht der Vokativ meines Ich auf ein Du, sondern der Akkusativ (*soi*). Die Angerufenheit, die Angeklagtheit enthüllt mich somit als Verantwortlichen, als Ver-Antwortlichen auf das vorgängige Wort des Anderen, des Nächsten, der mich anruft. Die Verantwortung ist somit nie „Selbstverantwortung“, Verantwortung nur vor „meinem“ sogenannten Gewissen, vor „meinen“ Prinzipien, auch nicht vor „meinem“ Du – außer, das Du ist mehr und weniger, nämlich Nächster, Anderer; aber der Andere ist mir auch dann Nächster und trifft mich und fordert mich, wenn er mir nicht zum „Du“ geworden ist und ich das bei Leib und Seele und Bewußtsein gar nicht will. Verantwortlichkeit entspringt nicht mir selbst, sondern im Getroffenwerden durch den Anderen. Die Verantwortung ist solche für den Anderen. Ihr kann deshalb, in der antwortenden Bewegung auf den Anruf des Anderen, nicht und nie Genüge geleistet werden. Ich bin in die Schuld gerufen, auch dann, wenn „ich selber“ nicht schuldig würde. Das „Ich-Selbst“ kann überhaupt nicht schuldig werden, kann bestenfalls Fehler begehen, sich selbst verfehlen. Schuldig werden kann nur das „Ich für den Anderen“, das „*soi*“; und es

¹⁹ Totalité et Infini, 38; vgl. En découvrant l'existence..., 194.

bleibt, bei aller Antwort, dennoch immer hinter seiner Schuld zurück, die nie begleichbar ist in dem unendlichen Nachgang auf den Zugang des Nächsten, der mich aus seiner Ferne in die Bewegung der unendlichen Sehnsucht antwortend aufzubrechen heißt. Der Logos, der Geist der Sehnsucht ist Geist eingedenk der unendlichen Verantwortung für den Anderen, ihm nach, Logos also als Ethos. Und Ethos bedeutet dann gerade nicht: Aufenthalt zu nehmen bei mir, in der Geschlossenheit meines Eigentums und meiner Heimat, sondern bedeutet: sich im Gehen auf den Anderen zu einzurichten, Aufenthalt zu nehmen in der schlechthin unaufhörlichen Wanderung auf den Nächsten zu, der sich entzieht.

c) All mein Sprechen (als Sprechen des soi, nicht des moi) ist somit antwortendes Sprechen, verantwortliches Sprechen zum Anderen für den Anderen, durch die Öffnung hindurch, die der Andere in mich als in mein Ich-Selbst (moi) geschlagen hat. Aber das Ich, meine „Seele“, mein „Geist“, mein „Bewußtsein“, ich also als „Subjekt“, bin ja nicht vernichtet, nicht getötet, sondern nur aufgebrochen und aus der Selbstsüchtigkeit – auch der Selbstsüchtigkeit in den sublimsten Formen – erweckt. Das Subjekt ist, so sagt Lévinas, seines „Kerns“ beraubt, seines versteinerten oder eisernen Willens, der trotz aller Aktivität und Spontaneität und Rezeptivität erstarrt ist, in sich verschlossen ist. Aber die Gehalte, die Inhalte, die dieses Subjekt besitzt – erworben hat, produziert hat oder aufgenommen hat usw. –, gehen in das Sprechen des soi, in das Sagen und Zusagen auf den Anderen hin, ein. Dennoch sind nicht sie, obwohl unentbehrlich und eben den Gehalt bildend, das Bedeutsamste. Das Bedeutsamste ist das Sagen (le dire), nicht das Gesagte (le dit) – obwohl es kein Sagen ohne Gesagtes gibt. Das Sagen als die Weise des Darbietens des Gesagten geschieht jetzt ja nicht mehr um des Rechthabens willen, um Selbsterhaltung, Selbstverwirklichung, Selbstdurchsetzung willen, sondern aus Verantwortung für den Anderen, umwillen des Anderen. Das Sprechen geschieht dann, in aller Offenheit und Deutlichkeit der Inhalte, die gesagt werden, dennoch in der Scheu, dieses Gesagte als unumstößlich, als unangreifbar feststehend hinzustellen, vielmehr in der Bereitschaft, das zu Sagende und Gesagte zurückzunehmen. Ein Sprechen im Gespräch miteinander, d. h. im Gespräch eines jeden Einen mit dem Anderen, ein Dialog, der dies vergißt oder vielmehr nicht gelernt hat, daß nämlich noch entscheidender das Sprechen mit dem Anderen ist als die bedeutenden und wichtigen und notwendigen Gehalte, Thesen, Hypothesen, Synthesen, ein solcher Dialog wäre kein Dialog, sondern nur der Kampf der sich aufblähenden Monologe gegeneinander um den Sieg.

Zur Soziologie der Zeiterfahrung bei Max Scheler Mit einem Rückblick auf Heraklit

Von Manfred S. FRINGS (Chicago/Ill.)

I.

Wir gehen einmal der Frage nach, inwieweit die Zeiterfahrung relativ ist auf die Art des Gruppenverbandes, in dem sich jeweils die zeitlichen Menschen befinden.

Die Frage ist deshalb gestellt, weil der heutige Mensch sich als Mensch der „Gesellschaft“ versteht und daher die Gesellschaft mit ihren Wertungen von Fortschritt, Quantität, Nutzen, Vertragsinhalten, Rechtsbegriffen, Forderungen und Aufgaben den Boden seiner individuellen Interessensperspektive bildet, die bereits dem jungen Menschen in der frühen