

SEIN, ETHIK, ZEIT UND TOD BEI HEIDEGGER UND LEVINAS

Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde
an der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg (Schweiz)

Anita Sonja Gröli

Basel, Schweiz

Genehmigt von der Philosophischen Fakultät auf Antrag der Professoren und des
Privatdozenten

Prof. Dr. Gianfranco Soldati (1. Gutachter)

PD Dr. Martin Bondeli (2. Gutachter)

Prof. Dr. Filip Karfik (3. Gutachter)

Freiburg, den 20. Dezember 2021

Prof. Dr. Dominik Schoebi, Dekan

Inhaltverzeichnis

1. MARTIN HEIDEGGER – PROBLEMAUFRISS ALS EINLEITUNG	3
1.1 <i>DIE PHILOSOPHISCHEN GRUNDLAGEN ZUM VERSTÄNDNIS DES TODES AUS DER SICHT MARTIN HEIDEGGERS</i>	5
1.1.1 Zum Sein aus Heideggers Sicht.....	5
1.1.2 Einige Wesenseigenschaften oder Grundbefindlichkeiten des Menschen aus Heideggers Sicht	6
1.1.3 Zur Zeit aus Heideggers Sicht	8
1.1.4 Sein-zum-Tode aus Heideggers Sicht.....	9
2. EMMANUEL LEVINAS - PROBLEMAUFRISS UND AUFWEIS VON SCHAFFENSPHASEN IM LEBEN VON EMMANUEL LEVINAS	11
2.1 <i>EMMANUEL LEVINAS‘ PUBLIKATIONEN IM ÜBERBLICK SAMT SEINEN VIER SCHAFFENSPHASEN</i>	11
2.2 <i>ETHIK ALS ERSTE PHILOSOPHIEDISZIPLIN STATT ONTOLOGIE (IN DER ZWEITEN SCHAFFENSPHASE VON EMMANUEL LEVINAS)</i> 15	
2.3 <i>EINIGE WESENSEIGENSCHAFTEN ODER GRUNDBEFINDLICHKEITEN DES MENSCHEN SOWIE DAS SUBJEKT UND SEINE VERANTWORTUNG AUS DER SICHT VON EMMANUEL LEVINAS (IN DER ZWEITEN SCHAFFENSPHASE)</i>	21
2.4 <i>ETHIK ALS GEGENSPIELERIN DER ONTOLOGIE (IN DER DRITTEN SCHAFFENSPHASE VON EMMANUEL LEVINAS)</i>	28
2.5 <i>VERGLEICH DER BEIDEN LEVINASSCHEN HAUPTWERKE (2.3 UND 2.4)</i>	38
2.5.1 Verworfen und bejahte Leitsätze in Levinas‘ Philosophie im Überblick	39
2.6 <i>GOTT, DER TOD UND DIE ZEIT ALS THEMEN VON EMMANUEL LEVINAS (IN DER VIERTEN SCHAFFENSPHASE)</i>	44
2.6.1 Der Tod als Unmöglichkeit der Möglichkeit.....	44
2.6.2 Der Tod vom Subjekt her gedacht	45
2.6.3 Der Tod vom Anderen her gedacht	46
2.6.4 Der Tod von der Zeit her gedacht.....	54
2.6.5 Gott von der Ethik her gedacht.....	62
2.6.6 Der Tod vom Subjekt, vom Anderen, von der Zeit und von Gott her gedacht (2.6.1 bis 2.6.5)	74
2.7 <i>MÖGLICHE IMPLIKATIONEN IN BEZUG AUF DIE ETHIK, DEN TOD BZW. DIE STERBLICHKEIT UND GOTT ANHAND DES SPÄTWERKS VON LEVINAS</i>	84
3. DIE THEMEN: SEIN UND ZEIT, TOD UND ETHIK IN HEIDEGGERS "SEIN UND ZEIT" IM VERGLEICH ZU DENSELBEN PROBLEMEN IM SPÄTWERK VON LEVINAS, BETITELT "GOTT, DER TOD UND DIE ZEIT"	96
3.1 <i>ONTOLOGIE UND ZEIT IN HEIDEGGERS "SEIN UND ZEIT"</i>	96
3.2 <i>ONTOLOGIE UND ZEIT IM SPÄTWERK VON LEVINAS, INSBESONDERE IN: "GOTT, DER TOD UND DIE ZEIT"</i>	98
3.3 <i>ETHIK IN HEIDEGGERS "SEIN UND ZEIT"?</i>	103
3.4 <i>ETHIK IM SPÄTWERK VON LEVINAS, INSBESONDERE IN "GOTT, DER TOD UND DIE ZEIT"</i>	115
3.5 <i>DER TOD IN HEIDEGGERS "SEIN UND ZEIT"</i>	125
3.6 <i>DER TOD IM SPÄTWERK VON LEVINAS, IN: "GOTT, DER TOD UND DIE ZEIT"</i>	138

4. GEGENÜBERSTELLUNG VON HEIDEGGERS “SEIN UND ZEIT“ UND VON LEVINAS’ “GOTT, DER TOD UND DIE ZEIT“	147
4.1 DAS KRITERIUM “SEIN UND ZEIT“ IN HEIDEGGERS BUCH: “SEIN UND ZEIT“ IM VERGLEICH ZU DEMSELBEN KRITERIUM IN LEVINAS’ PUBLIKATION: “GOTT, DER TOD UND DIE ZEIT“	147
4.2 DAS KRITERIUM “ETHIK“ IN HEIDEGGERS BUCH: “SEIN UND ZEIT“ IM VERGLEICH ZU DEMSELBEN KRITERIUM IN LEVINAS’ PUBLIKATION: “GOTT, DER TOD UND DIE ZEIT“	151
4.3 DAS KRITERIUM “TOD“ IN HEIDEGGERS: “SEIN UND ZEIT“ IM VERGLEICH ZU DEMSELBEN KRITERIUM IN LEVINAS’: “GOTT, DER TOD UND DIE ZEIT“	155
5. SCHLUSSWORT	159
6. ZUSAMMENFASSUNG DER DISSERTATION	162
7. BIBLIOGRAPHIE	164
7.1 ABKÜRZUNGEN DER SIGELN	164
7.2 PRIMÄRLITERATUR (BÜCHERTITEL IN ALPHABETISCHER REIHENFOLGE)	165
7.2.1 HEIDEGGER, M.	165
7.2.2 LEVINAS, E.	165
7.3 SEKUNDÄRLITERATUR	168
8. CURRICULUM VITAE	177
9. EHRENWÖRTLICHE ERKLÄRUNG	179

1. MARTIN HEIDEGGER – PROBLEMAUFRISS ALS EINLEITUNG

Der Tod in der Philosophie ist ein Thema¹, das seinen Anfang in der Antike² nahm und sich bis in die Gegenwart³ fortgesetzt hat.

Ziel der Arbeit ist es, den Tod so zu thematisieren, wie ihn Emmanuel Levinas im Haupt- und vor allem in seinem Spätwerk dargestellt hat. Dabei sollen die philosophischen Grundlagen im Blick auf mögliche Implikationen im Rahmen menschlicher Sterblichkeit aufgearbeitet werden. Dann werden die Themen: Sein, Ethik, Zeit und Tod zu Sprache kommen.

Der Schwerpunkt der Untersuchung gilt dem Buch von Levinas, dessen Titel lautet: *“Gott, der Tod und die Zeit“*⁴. Statt wie Martin Heidegger, der die Zeit vom Tod aus denkt⁵, verfährt Levinas gerade umgekehrt, d.h. er denkt den Tod von der Zeit aus⁶. Infolgedessen drängt sich eine Gegenüberstellung der beiden Positionen auf. Dabei werden Heideggers Überlegungen zum Tod nur knapp dokumentiert, sollen diese doch bloss gleichsam einen Hintergrund abgeben, vor dem die Ausführungen von Levinas sich profilieren bzw. abheben. Im Schlussteil sollen dann die Themen: Gott bzw. Sein, Ethik, Zeit und Tod seitens Heideggers und Levinas‘ einander gegenübergestellt werden, so dass anhand der genannten, wesentlichen Kriterien ein Vergleich der beiden Positionen vorgenommen werden kann.

In einem ersten Kapitel dient Heideggers Werk *“Sein und Zeit“*⁷ für den Nachweis seiner Auffassung über den Tod. Dieses Thema, das in immanenter Darstellung erfolgt, macht zum Einen Verbindungen zu damit auftauchenden Phänomenen wie Grundbefindlichkeiten notwendig; zum Andern verlangt dies Heideggers philosophische Grundlagen offenzulegen, so dass diese verständlich werden. Dasselbe Vorgehen wird ebenfalls – wenn auch in vertieftem Mass – auf die entsprechenden Gedankengänge von Levinas angewendet. Sowohl für Heidegger als auch für Levinas ist ausdrücklich festzuhalten, dass eine Beschränkung auf das Todesthema allein methodisch zu kurz greifen würde. Im Falle von Heidegger verbietet sich dies darum, weil für ihn der Tod – wie noch zu zeigen sein wird – als integrale Idee des Daseins

¹ SCHUMACHER, B.N., *Der Tod in der Philosophie der Gegenwart*, Darmstadt 2004; in der Folge zit. als SCHUMACHER 2004.

² Ders. ebd., S.177ff.

³ Vgl. ders. ebd., z. Bsp. Sartre, Levinas, Jankélévitch u.a.- Vgl. auch: NAGEL, Th., *Der Tod*, in: NAGEL, Th., *Was bedeutet das alles? Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie* (übersetzt v. Gebauer, M.), Stuttgart (D-71254 Ditzingen) 2020, S.105-112. Vgl. ferner: NAGEL, Th., *Der Tod* (übersetzt v. Prankel, K.-E., Stoecker, R., Gebauer, M.), in: NAGEL, Th., *Letzte Fragen, Mortal Questions*, hrsg. v. GEBAUER, M., Hamburg 2012³, S.17-28.

⁴ LEVINAS, E., *Gott, der Tod und die Zeit*, hrsg. von ENGELMANN P., (übersetzt v. Nettleing, A. und Wasel, U.), Wien 1996; in der Folge zit. als GTZ.

Vgl. auch: LEVINAS, E., *) *Dieu, la mort et le temps*, Paris 1993; in der Folge zit. als DMT.

*) Levinas wird von A.G. stets ohne “accent aigu“ geschrieben (= litauische Schreibweise).

⁵ GTZ, vgl. S.60-63.

⁶ GTZ, vgl. S.117-123.

⁷ HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Tübingen 2001¹⁸; in der Folge zit. als SZ.,

zu verstehen ist. Auch im Blick auf Levinas gilt es, den Tod nicht isoliert vom Leben abzuhandeln. Warum?

Bekanntlich hat Levinas im Alter den Inhalt von "*Dieu, la mort et le temps*"⁸ als Universitätslektionen an der Sorbonne (Paris) gelehrt. Es war das Verdienst einiger seiner Studenten, das Buch posthum aufgrund ihrer Notizen zu veröffentlichen. In diesem Zusammenhang ist ganz wichtig, dass Rolland in seiner Einführung zum erwähnten Buch die Bemerkung macht, diese Notizen müssten unbedingt als "partie intégrante"⁹ des übrigen Werkes von Levinas betrachtet werden. Auf diesen Umstand wird in Kapitel zwei der vorliegenden Arbeit noch näher eingegangen und dort auch erklärt werden, warum der Tod anhand von Haupt- und vor allem Spätwerk von Levinas untersucht wird, während seine frühen Schriften - bis auf "*Vom Sein zum Seienden*"¹⁰ – ausgeschlossen werden.

⁸ Siehe : DMT.

⁹ ROLLAND, J., *Avertissement*, in: LEVINAS, E., *La mort et le temps*, Paris 1992, S.7. Vgl. ROLLAND, J., *Vorwort zur französischen Ausgabe*, in: GTZ, S.11.

¹⁰ LEVINAS, E. *Vom Sein zum Seienden*, übersetzt v. Krewani, A.M. und Krewani, W.N., Freiburg i.Br./München 1997; in der Folge zit. als VS.

1.1 Die philosophischen Grundlagen zum Verständnis des Todes aus der Sicht Martin Heideggers

Auf die grundsätzlichen Überlegungen im Problemaufriss gelangen im nächsten Kapitel Heideggers Vorstellungen zur menschlichen Sterblichkeit zur Ausführung. Als Quelle dafür dient Heideggers *„Sein und Zeit“*¹¹ unter Vernachlässigung seiner späteren Werke, die vorwiegend aus seiner Zeit der *„Kehre“*¹² stammen.

1.1.1 Zum Sein aus Heideggers Sicht

Heideggers Ausgangspunkt bildet die Frage, ob und gegebenenfalls wie *„die Weise des Menschen zu sein“*, die Heidegger *„»Dasein«“* nennt, *„verständlich werden“* *„soll“*. Der menschliche *„Wesenszug des »Seinsverständnisses«“* ermöglicht einem, das *„eigene Sein“* der Existenz, die über alles Sonstige hinausragt, selbst zu erleben.¹³

Um in Erfahrung zu bringen, wodurch sich das Dasein auszeichnet, liefert Heidegger in §5 von *„Sein und Zeit“* *„(d)ie ontologische Analytik des Daseins als Freilegung des Horizontes für eine Interpretation des Sinnes von Sein überhaupt“*¹⁴. Mit anderen Worten: Heidegger vollzieht eine Existenzialanalyse, welche die Struktur des Daseins offenlegt. Dadurch erreicht er eine phänomenologische Fundamentalanalyse, deren Selbstausslegung des Daseins Heidegger *„»Hermeneutik«“*¹⁵ nennt. Im Zusammenhang mit §5 betont Heidegger, es sei anhand der Sinnfrage von Sein zu zeigen, *„dass und wie“* das *„»selbstverständliche«“* *„Phänomen der Zeit“* – wir greifen hier vor – in der *„zentrale(n) Problematik aller Ontologie verwurzelt ist“*¹⁶; d.h. die fundamentalontologische Aufgabe der Seinsinterpretation umgreift laut Heidegger

¹¹ Siehe: SZ.

¹² REIJEN, W. van, *Martin Heidegger*, Paderborn 2009, S.29-38; in der Folge zit. als REIJEN van 2009.

¹³ FIGAL, G., (Stichwort:) *Martin Heidegger, Sein und Zeit*, in: VOLPI, F. (Hrsg.), *Grosses Werklexikon der Philosophie*, Stuttgart 2004, Bd.1 (A bis K), S.659f.; in der Folge zit. als VOLPI (Hrsg.) 2004, Bd. 1 (A-K).

¹⁴ SZ, S.15.

¹⁵ FIGAL, G., (Stichwort:) *Martin Heidegger, Sein und Zeit*, in: VOLPI (Hrsg.) 2004, Bd.1 (A-K), S.659. Vgl. auch SZ, S.38.

¹⁶ SZ, S.18.

auch die Aufarbeitung der „*Temporalität des Seins*“¹⁷, eines Seins, das „bei allem Interesse für »Metaphysik« in Vergessenheit gekommen ist“¹⁸. Heidegger will also die Frage nach dem Sein grundsätzlich stellen, zumal es ihm zufolge „das *transcendens schlechthin*“ „ist“¹⁹, von dem jedes Seiende seine „jede mögliche seiende Bestimmtheit“²⁰ empfängt, die allerdings verborgen ist.

Heidegger unterscheidet demnach zwischen „»*Seiendem*« und »*Sein*«, wobei „die Eigenschaften und die Nützlichkeiten des Seienden dessen Sein *verbergen*“²¹. Um diesem verborgenen Sein der Seienden auf die Spur zu kommen, fragt Heidegger nach den Wesensmerkmalen der Seienden und deren Daseinsbedingungen. Aus den §§12 und 26 von „*Sein und Zeit*“ geht hervor, dass sich der Mensch laut Heidegger durch das „*In-der-Welt-sei(n)*“²² sowie durch das „*Mitdasein der Anderen*“²³ in der „*Mitwelt*“²⁴ erlebt.

1.1.2 Einige Wesenseigenschaften oder Grundbefindlichkeiten des Menschen aus Heideggers Sicht

Während die Dingwelt oder das „Zuhandene“²⁵ dem homo faber oder practicus ein „*Besorgen*“²⁶ auferlegt, ist das *Mitdasein* Anderer durch die Wesenseigenschaft der „*Fürsorge*“²⁷ geprägt. Neben der Grundbefindlichkeit des Sorgens²⁸ hinsichtlich der Existenz wird das Dasein der Menschen durch zwei weitere typische Eigenschaften gekennzeichnet: Es sind dies die Geworfenheit sowie die Angst. Heidegger charakterisiert die „*Geworfenheit*“²⁹ als unabgeschlossenes Faktum³⁰, das aus dem Nichts der Vergangenheit ins Dasein stürzend, dem Nichts der Zukunft entgegenrast,

¹⁷ SZ, S.19.

¹⁸ SZ, S.21.

¹⁹ SZ, S.38; vgl. auch SCHUMACHER 2004, S.91.

²⁰ SZ, S.38; SCHUMACHER 2004, S.91.

²¹ HERSCH, J., *Das philosophische Staunen, Einblicke in die Geschichte des Denkens*, München 1982² (übersetzt v. Fischer, F. und Freund, C.), S.309f.; in der Folge zit. als HERSCH 1982².

²² SZ, S.52.

²³ SZ, S.117.

²⁴ SZ, S.118.

²⁵ SZ, S.69. Vgl. auch S.83ff.

²⁶ SZ, S.119.

²⁷ SZ, S.121.

²⁸ SZ, S.183; vgl. auch S.180.

²⁹ SZ, S.175.

³⁰ SZ, S.179.

so dass den Menschen im Dasein eine gewaltige „Angst“³¹ überfällt, die ihn an das „Nichts und Nirgends“³² ausliefert. So kommt es, dass *“das Wovor der Angst... die Welt als solche“* *“ist“*. Die Angst ist aber *“nicht nur Angst vor..., sondern als Befindlichkeit zugleich Angst um...“*.³³ Folge davon ist die Flucht *“in das Zuhause der Öffentlichkeit“*, in das Phänomen des Man, also *“Flucht vor dem Unzuhause, das heisst der Unheimlichkeit, die im Dasein als geworfenen, ihm selbst in seinem Sein überantworteten In-der-Welt-sein liegt“*. Dieses *“Un-zuhause muss existenzial-ontologisch“* im Vergleich zum *“beruhigt-vertraute(n) In-der-Welt-sein“* *“als das ursprünglichere Phänomen begriffen werden“*, zumal *“die Angst latent das In-der-Welt-sein immer schon bestimmt“*.³⁴ Wieso?

Wer Angst verspürt, fühlt sich unsicher und traut sich kaum ein mögliches Können im Arbeits- und Lebensraum zu und dies, obwohl zwar der reale und konkrete Bereich der Lebenspraxis den Menschen zum Verwirklichen von Möglichkeiten einlädt. Im Klartext heisst dies Folgendes: Das Dasein ruft im Grunde den Menschen dazu auf, dass er *“»existierend«* (also: als Freiheit) sein (eigentliches) Sein *zu sein hat* (also: eine(r) Aufgabe“ obliegt)³⁵. Indem der Mensch seine Existenz in seinen *“eigensten Möglichkeiten“* lebt, findet er zum je *“eigensten Selbstseinkönnen“*³⁶. Auch dem Dasein wohnt ein innerstes Seinkönnen inne, das darin besteht, dass ihm der Tod *“als stete Möglichkeit ontologisch immanent“* ist. Da also *“das Dasein als geworfenes Sein zu seinem Ende existiert“*³⁷, reagieren die Menschen auf die *“Geworfenheit in den Tod“*³⁸ mit der Angst als Befindlichkeit, d.h. sie erleben das Dasein als ein Sein-zum-Tode von absoluter Gewissheit, wodurch der Tod *“als Möglichkeit schon“* in jedem Moment für die *“Existierenden konstitutiv“* *“ist“*³⁹. So gesehen erweist sich das Dasein nach Heidegger *“als geworfenes Sein zu seinem Ende“*. Infolgedessen ist der existenziale Begriff des Sterbens zu kennzeichnen als geworfenes *“Sein zum eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen“*.⁴⁰ Heidegger versteht das Sterben demnach dahingehend, dass es einzig von jedem selbst her zu

³¹ SZ, S.178; vgl. auch 184ff.

³² SZ, S.186.

³³ SZ, S.187.

³⁴ SZ, S.189.

³⁵ HERSCH 1982², S.312; vgl. SZ, S.276.

³⁶ SZ, S.273.

³⁷ SCHUMACHER 2004, S.102.

³⁸ SZ, S.251..

³⁹ HERSCH 1982², S.311.

⁴⁰ SZ, S.251; vgl. auch SZ, S.255, s. auch SCHUMACHER 2004, S.102f.

übernehmen ist⁴¹, also "wesenhaft unvertretbar"⁴² das eigene ist. Mit Ciocan lässt sich festhalten, dass der Tod gemäss Heidegger das Dasein individualisiert und für den Ablebenden identitätsstiftend wirkt.⁴³

Nachdem die Darlegung wichtige Züge des Seins und der Seienden aus Heideggers Werk "*Sein und Zeit*" berücksichtigt hat, geht es darum, nach dem Sein noch die Komponente der Zeit einzubeziehen. Denn wie der Buchtitel nahelegt, hat das Sein mit der Zeit zu tun. Inwiefern?

1.1.3 Zur Zeit aus Heideggers Sicht

Wie die Ausführung vom Sein zum Tode bzw. Sein zum Ende zu verstehen gibt, geht es Heidegger in seinem Werk "*Sein und Zeit*" nicht um die Ewigkeit, sondern um den Augenblick, der vor allem durch Angst und Sorge im Zeitraum zwischen Geburt und Tod gezeichnet ist.⁴⁴ Der Tod ist dabei insofern von Interesse, als er ein Phänomen jeglichen menschlichen Lebewesens ist. So gesehen erstaunt es nicht, dass Heidegger den Tod aus der je eigenen Perspektive angeht, nämlich so, wie der Tod allgemein vom Durchschnittsmenschen erfahren wird.

Was die Zeitvorstellungen anbelangt, unterscheidet Heidegger die traditionelle oder uneigentliche Zeitlichkeit und die eigentliche Zeitlichkeit. Wenn es im Zusammenhang mit dem Leben um die "Abfolge von Erlebnissen »in der Zeit«" geht, sind nach Heidegger "»eigentlich«" nur diejenigen "»im jeweiligen Jetzt«" vorhanden bzw. "»wirklich«", wogegen die vergangenen und erst zukünftigen Erlebnisse "nicht mehr, bzw. noch nicht »wirklich«" sind.⁴⁵ Wird also eine Abfolge von etwas anvisiert, wie es in der Uhrzeit der Fall ist, bezeichnet Heidegger die Vorstellungen punkto Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft als "vulgäre" oder "uneigentlich(e)" Zeitlichkeit.⁴⁶ Als solche wird sie von ihm "verworfen".⁴⁷ Für ihn zählt die

⁴¹ SZ, S.250.

⁴² SZ, S.253.

⁴³ CIOCAN, C., *Les repères d'une symétrie renversée. La phénoménologie de la mort entre Heidegger et Levinas*, in : *Alter*, n° 12, 2004; in der Folge zit. als CIOCAN 2004.- CIOCAN 2004, S. 320, zit. nach HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Tübingen 1931³, o. S. (Die von CIOCAN verwendete HEIDEGGER-Ausgabe von 1931³ entspräche (bzw. entspricht) punkto Seitenangaben derjenigen von uns in die Bibliographie aufgenommenen Ausgabe von *Sein und Zeit*, weshalb sie nicht eigens aufgeführt wird.)

⁴⁴ SZ, S.259; vgl. auch S.237 und 374.

⁴⁵ SZ, S.373.

⁴⁶ SZ, S.326.

Zeit in ihrem existenzialen Sinn⁴⁸, weshalb er sie die *“eigentlich(e) Zeitlichkeit“*⁴⁹ nennt. Im Gegensatz zur Uhrzeit, die eine unendliche Zukunft kennt, ist der eigentlichen Zeitlichkeit eine endliche Zukunft eigen⁵⁰, liegt doch aufgrund der Perspektive vom Sein-zum-Tode die Priorität bei der Zukunft, also weder bei der Gegenwart, noch bei der Vergangenheit. Dies darum, weil sich die eigentliche Zeitlichkeit *“ursprünglich aus der Zukunft“* *“realisiert“*, *“dem Ort der möglichen Aktualisierung der Möglichkeiten“*⁵¹, was impliziert, dass der *“primär(e) Sinn“* *“der Existenzialität“* *“die Zukunft“* *“ist“*⁵². Das Dasein ist also *“»zeitlich«*⁵³ und wenn *“das Dasein sich zeitigt, ist auch eine Welt“*⁵⁴. Aus Heideggers Sicht kommt der Zeit folglich der *“Vorrang vor dem Sein“* zu. Der Grund dafür liegt darin, dass sowohl Dasein als auch Zeit für ihn ekstatisch (oder über sich hinausstehend) sind, wobei sich *“(d)as Ekstatische der Zeitlichkeit“* *“als die Bedingung der Möglichkeit der Transzendenz des Daseins“* erweist.⁵⁵ Damit dürfte klar geworden sein, wie für Heidegger Sein und Zeit aufeinander bezogen sind.

1.1.4 Sein-zum-Tode aus Heideggers Sicht

Heideggers Erkenntnisse zum Tod sind bereits im Zusammenhang mit der Zeit und in Verbindung mit dem Sein gestreift worden.

Was das Sein betrifft, so ging aus den obigen Ausführungen ein Doppeltes hervor: Zum Einen wurde klar, dass das *“Sein“*, das im Phänomen der Welt als *“transcendens schlechthin“*⁵⁶ erscheint, *“nicht die reale Transzendenz eines schöpferischen Seins“* ist⁵⁷. Zum Andern wurde deutlich, dass sich das Sein durch eine mögliche Aktualisierung von Möglichkeiten auszeichnet. Unter diesen Möglichkeiten ist eine solche, die von Geburt an für den Existierenden jeden Moment im Leben konstitutiv ist: diejenige des Todes. Für Heidegger bedeutet diese *“die*

⁴⁷ HERSCH 1982², S.314.

⁴⁸ SZ, vgl. S.357.

⁴⁹ SZ, S.329.

⁵⁰ SZ, S.331.

⁵¹ SCHUMACHER 2004, S.100f.; vgl. SZ, S.329-331.

⁵² SZ, S.327.

⁵³ SZ, S.367.

⁵⁴ SZ, S.365.

⁵⁵ REIJEN van 2009, S.25.

⁵⁶ SZ, S. 38.

⁵⁷ SCHUMACHER 2004, S.91.

Möglichkeit der Unmöglichkeit jeglichen Verhaltens zu .., jedes Existierens⁵⁸, kurz: "die Möglichkeit der Unmöglichkeit des Seins"⁵⁹. Der Tod ist also nach Heidegger die "eigenste Möglichkeit des Daseins"⁶⁰, die den Menschen mit Sicherheit im Tode zwingt, "sich selbst aufzugeben"⁶¹, ein Prozess, der schon lange vor dem Eintreten des Todes und erst recht mit dem Nahen des Todes Sorgen und Ängste auslöst.

Als Zusammenfassung von Kapitel eins und vor allem als Abrundung zu Punkt 1.1.4 der vorliegenden Arbeit wird nachfolgend auf den Punkt gebracht, was an Heideggers wiedergegebenem Sachverhalt noch zu ergänzen ist.

Laut Heidegger gelingt es dem Menschen einzig im Tod, ganz sich selber zu sein. Bis dahin verhelfen Bewusstsein, Wille und Können dem Aufbau der Persönlichkeit. Dazu trägt auch die Zukunft das Ihre bei, weil der Mensch infolge alltäglicher Sorgen und Ängste erst mit dem Tod authentisch wird.⁶² M. a. W.: Heidegger fokussiert den Tod aus dem Persönlichkeitsstandpunkt, der persönlichen Ich-Perspektive. So kommt es, dass bei ihm der Tod aus dem Blickwinkel des Mitmenschen übergangen wird.⁶³ Heidegger beabsichtigt, am Tod des Subjektes die allgemeinen Wesenszüge aufzudecken, da er das Sein, eine für ihn abstrakte Dimension, in Erfahrung bringen will. Das Sein-zum-Ende ist zwar eine zeitlich unbestimmte Möglichkeit des Seins, die aber von apriorischer Gewissheit ist, wobei sie jede empirische oder theoretische Gewissheit ausschliesst.⁶⁴

Nachdem in Kapitel eins (der vorliegenden Arbeit) aus Heideggers "*Sein und Zeit*" einige zentrale Ideen im Blick auf den menschlichen Tod vorgestellt wurden, folgen in Kapitel zwei Levinas' Ausführungen zum Tod, wobei hier schon vorweggenommen sei, dass für diesen Philosophen "*Gott, der Tod und die Zeit*" im Brennpunkt des Interesses stehen.

⁵⁸ SZ, S.262.

⁵⁹ SCHUMACHER 2004, S.89.

⁶⁰ SZ, S.263.

⁶¹ SZ, S.264.

⁶² CIOCAN 2004, S.326, zit. nach HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Tübingen 1931³, o. S.- Siehe auch Anm.43, S.8 der vorliegenden Arbeit.

⁶³ CIOCAN 2004, S.321, zit. nach HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Tübingen 1931³, o. S. Siehe auch Anm. 43, S.8 der vorliegenden Arbeit.

⁶⁴ CIOCAN 2004, S.321, zit. nach HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Tübingen 1931³, o. S. Siehe auch Anm. 43, S.8 der vorliegenden Arbeit.

2. EMMANUEL LEVINAS - PROBLEMAUFRISS UND AUFWEIS VON SCHAFFENSPHASEN IM LEBEN VON EMMANUEL LEVINAS

Einleitend werden im Hauptteil des 2. Kapitels anhand von Levinas' Publikationen in chronologischer Reihenfolge ein Überblick der wichtigsten Werke von Levinas sowie der Entwicklung seiner zentralen Themen gegeben samt einer Periodisierung seiner Arbeitsphasen. Nachdem in Kapitel 2.5.1 die Grundzüge von Levinas' Philosophie vorangeschickt worden sind, soll im Hauptteil des 2. Kapitels der Tod, so wie ihn Emmanuel Levinas darstellt, zur Sprache kommen und auf mögliche Implikationen befragt werden.

2.1 Emmanuel Levinas' Publikationen im Überblick samt seinen vier Schaffensphasen

Levinas wird in seiner Studienzeit in Freiburg i. Br. von seinen zwei Professoren Edmund Husserl und Martin Heidegger stark beeinflusst.⁶⁵ Während er von Husserl die phänomenologische Methode übernimmt, bewundert er Heidegger im Blick auf dessen Meisterwerk *"Sein und Zeit"*, worin dieser die Themen: Ontologie und Zeit innerhalb eines phänomenologisch ausgerichteten Lebenskonzeptes behandelt. Anfänglich teilt Levinas Heideggers Interesse für Ontologie, Zeit und Dasein. Das zeigt sich bereits an folgenden Titeln von Levinas' Schriften:

- *"Ausweg aus dem Sein"* (1935)⁶⁶
- *"Vom Sein zum Seienden"* (1947)⁶⁷
- *"Die Zeit und der Andere"* (1948)⁶⁸
- *"En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger"* (1949)⁶⁹.

⁶⁵ PEREZ, F., *Apprendre à philosopher avec Levinas*, Paris 2016, S.18f. ; in der Folge zit. als PEREZ 2016.

⁶⁶ LEVINAS, E. *Ausweg aus dem Sein / De l'évasion* (dt.-frz.Ausgabe, übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen v. CHUCHOLOWSKI, A.(Hrsg.), Anmerkungen auch v. Rolland J., Hamburg 2005.

⁶⁷ LEVINAS, E., *Vom Sein zum Seienden*, (übersetzt v. Krewani, A.M./ Krewani W.N.), Freiburg i.Br./München 1997; in der Folge zit. als VS.

⁶⁸ LEVINAS, E., *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 1989², übersetzt und mit Nachwort v. Wenzler, L.; in der Folge zit. als ZA.

⁶⁹ LEVINAS, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 2016⁴ (édition corrigée); in der Folge zit. als DEHH.

Nach Rolland umfasst die Zeit von 1935 bis 45 die erste Schaffensperiode von Levinas.⁷⁰ Die vorliegende Studie übernimmt Rollands Periodisierung⁷¹ von Levinas' Publikationen. Diesem Systematisierungsversuch werden im Folgenden die wichtigsten Schriften von Levinas zugeordnet und die darin hauptsächlich ausgeführten Themen grob angegeben. Dieser Arbeitsschritt soll klären, welche Bücher von Levinas heranzuziehen sind, um das Thema vom Tod auf dessen mögliche Implikationen zu untersuchen.

In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass Levinas in *“Die Zeit und der Andere”*⁷² zwei kleine Kapitel dem Tod widmet, ein Thema, das er erst etwa 30 Jahre später in Buchform unter dem Titel *“Gott, der Tod und die Zeit”*⁷³ aufgreifen wird.⁷⁴

Obwohl sich die vorliegende Studie mit dem Tod auseinandersetzt, sei vorwegnehmend bemerkt, dass das Buch mit dem Titel *“Die Zeit und der Andere”* trotz der zwei Kapitel zum Tod⁷⁵ nicht berücksichtigt wird und zwar aus Gründen, worauf weiter unten eingegangen wird.

Unter dem Einfluss des Totalitarismus in Deutschland – während und kurz vor der nationalsozialistischen Zeit – erscheinen bei Levinas, abgesehen von Heideggers Themen, auch solche, denen Levinas Priorität einräumt. Dazu gehören die Sinnfrage von Sein und - statt einer totalisierenden Subjektivität – das Einbeziehen des Anderen, ein Vergessen, das nach Levinas in der Philosophie stärker ins Gewicht fällt, als Heideggers Feststellung von der Vergessenheit des Seins in der neueren und neuesten Zeit.⁷⁶ Diese Themenerweiterung und –neugewichtung führen Levinas zu einer eigenen Stellungnahme gegenüber dem Rang der Ontologie, die er allmählich als erste Philosophie zu hinterfragen anfängt. Hier beginnt nach Rolland die zweite Arbeitsphase von Levinas, die sich von 1945 bis 61 hinzieht.⁷⁷ Zu dieser gehören Werke von eigener levinasscher Prägung wie:

⁷⁰ ROLLAND, J., Préface: *Surenchère de l'éthique*, (S.7-63), in : LEVINAS, E., *Éthique comme philosophie première*, Paris 1998, S.12f., Anm. 1. Letzterer in der Folge zit. als EPP.

⁷¹ Ersterer, ebd., S.12f., Anm. 1.

⁷² ZA, Teil III, Kapitel: "Das Leiden und der Tod", S.42-44 und Kapitel: "Der Tod und die Zukunft", S.44-46.

⁷³ LEVINAS, E., *Gott, der Tod und die Zeit*, hrsg. von ENGELMANN, P., Wien 1996; in der Folge zit. als GTZ.

⁷⁴ ROLLAND, J., *Postface*, in: *La mort et le temps*, Paris 1992, S.144.

⁷⁵ Siehe: Anm. 72, S.12 der vorliegenden Arbeit.

⁷⁶ CIOCAN 2004, S.318f.

⁷⁷ Siehe: Anm. 70, S.12 der vorliegenden Arbeit.

- "*Totalität und Unendlichkeit, Versuch über die Exteriorität*" (1961)⁷⁸ und
- "*Schwierige Freiheit, Versuch über das Judentum*" (1963)⁷⁹.

Als dritte Schaffensperiode führt Rolland die Zeit von 1961 bis 74 an.⁸⁰ In diese fällt nebst dem

- "*Humanismus des anderen Menschen*" (1972)⁸¹

auch das Hauptwerk von Levinas, nämlich:

- "*Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*" (1974)⁸².

In letzterem Werk geht es um die Verantwortung in der zwischenmenschlichen Beziehung, wodurch die Transzendenz virulent wird. Dabei kommt an etwa 20 Stellen die Rede auf den Tod, was angesichts des ca. vierhundertseitigen Buches zwar als geringfügig erscheint, enthielte das Werk nicht eine Weltanschauung, die Rückschlüsse auf das Unendliche nahelegt. Jedenfalls präsentiert Levinas in der Vorbemerkung zu "*Jenseits des Seins*" die Transzendenz als "*einen nicht durch das Sein infizierten Gott*" und sieht in ihm eine "wichtige und ebenso ungesicherte menschliche Möglichkeit, diesen Gott "*zu vernehmen*".⁸³ Auch wenn erst später näher darauf eingegangen wird, so zeichnen sich in den Publikationen der dritten Schaffensphase von Levinas diejenigen Themenbereiche ab, die im vierten Arbeitsabschnitt vollends dominieren, nämlich: Zwischenmenschlichkeit, Ethik, ja statt Ontologie: Ethik als erste Philosophie, Tod und Elemente für ein Gottesverständnis. In der Zeit der vierten Arbeitsphase, die Rolland von ungefähr 1970/75 bis 82 ansetzt,⁸⁴ erscheinen folgende Publikationen von Levinas:

- "*Gott, der Tod und die Zeit*" (1975/76 als Vorlesungskurs an der Sorbonne; 1993 posthum von einigen Studenten aufgrund von Notizen zusammengestellt)⁸⁵
- "*Wenn Gott ins Denken einfällt*" (1982)⁸⁶

⁷⁸ LEVINAS, E., *Totalität und Unendlichkeit, Versuch über die Exteriorität*, (übersetzt von Krewani, W.N., Freiburg i.Br./München 1987; in der Folge zit. als TU.

⁷⁹ LEVINAS, E. *Schwierige Freiheit, Versuch über das Judentum*, (übersetzt v. Moldenhauer, E., Frankfurt a. Main 1992; in der Folge zit. als SF.

⁸⁰ Siehe: Anm. 70, S.12 der vorliegenden Arbeit: Ersterer, ebd., S.12f., Anm. 1.

⁸¹ LEVINAS, E., *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 2005, eingeleitet und übersetzt v. Wenzler, L.; in der Folge zit. als HAM.

⁸² LEVINAS, E., *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, (übersetzt v. Wiemer, Th., Freiburg i. Br./München 1992; in der Folge zit. als JS.

⁸³ JS, S.19.

⁸⁴ Siehe: Anm. 70, S.12 der vorliegenden Arbeit: Ersterer, ebd., S.13, Anm. 1.

⁸⁵ Siehe: GTZ.

- "*Ethik als erste Philosophie*" (1982)⁸⁷
- "*Ethik und Unendliches*" (1982)⁸⁸.

Dass "*Gott, der Tod und die Zeit*"⁸⁹ allein schon vom Titel her die Grundlage für die vorliegende Arbeit bildet, versteht sich von selbst, zumal das genannte Buch gleichsam als Summe von Levinas' Philosophiekonzept bezeichnet werden könnte. Dieser Umstand ist darum wichtig, weil Rolland erklärt, das Vorlesungsmaterial müsse unbedingt als "partie intégrante" bzw. integraler Bestandteil⁹⁰ der übrigen levinasschen Werke aufgefasst werden. Rollands Ansicht ist grundsätzlich beizupflichten, sofern unter den Werken von Levinas diejenigen verstanden werden, die nicht aus der Auseinandersetzung mit Husserls und vor allem Heideggers Philosophien anfänglich hervorgegangen sind. Dies will nicht heissen, dass Levinas aus der kritischen Erörterung bezüglich der genannten Philosophen nicht wichtige Erkenntnisse gewonnen hat, doch handelte es sich dabei um einzelne Sachverhalte, die sich noch in keiner Weise zum Ganzen der eigenständigen levinasschen Weltanschauung zusammenfügten. So gesehen rechtfertigt sich ein Vorgehen, das neben dem Spätwerk von Levinas auch sporadisch seine Hauptwerke einbezieht, soweit Anknüpfungspunkte zum Problem des Todes vorhanden sind, wobei die Frühwerke – bis auf die Ausnahme "*Vom Sein zum Seienden*"⁹¹ - ausgeschlossen werden. Zugegebenermassen entfallen damit auch die zwei Kapitel (bestehend aus fünf Seiten) zum Tod aus: "*Die Zeit und der Andere*"⁹²; doch darf diese Tatsache darum vernachlässigt werden, weil mögliche Implikationen zum Tod – wie schon weiter oben erwähnt – eine ausgearbeitete Weltanschauungskonzeption voraussetzen, diese aber in der Schrift von 1947 bloss in Ansätzen rudimentärer Art vorhanden ist, ganz abgesehen davon, dass Levinas sein Konzept der Weltanschauung im Laufe der Jahre leicht modifiziert und vor allem enorm ausdifferenziert hat. Aus diesen Gründen erscheint eine Beschränkung auf die Werke von Levinas, die dieser in seiner zweiten bis vierten Arbeitsphase verfasst hat, als so

⁸⁶ LEVINAS, E., *Wenn Gott ins Denken einfällt, Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, (übersetzt v. Wiemer, Th. und mit Vorwort v. CASPER, B.), Freiburg i. Br./München 1985; in der Folge zit. als WG.

⁸⁷ LEVINAS, E., *Éthique comme philosophie première*, (eingeleitet und mit Anmerkungen v. ROLLAND, J.), Paris 1998; in der Folge zit. als EPP.

⁸⁸ LEVINAS, E., *Ethik und Unendliches; Gespräche mit Philippe Nemo*, (übersetzt v. Schmidt, D.), hrsg. von ENGELMANN, P., Wien 1992; in der Folge zit. als EU.

⁸⁹ Vgl. Anm. 73, S.12 in der vorliegenden Arbeit.

⁹⁰ Siehe Beleg zu Anm. 9, S.4 in der vorliegenden Arbeit.

⁹¹ Siehe: VS.

⁹² Siehe: Anm. 68, S.11 in der vorliegenden Arbeit.

gut wie naheliegend, um daraus mögliche Implikationen zum Tod gegebenenfalls zu gewinnen.

Die grundsätzlichen Überlegungen im Problemaufriss ergaben für die Fortführung der vorliegenden Arbeit, nämlich für Levinas' Vorstellungen zur menschlichen Sterblichkeit, dass dessen erste Schaffensperiode – bis auf das Buch "*Vom Sein zum Seienden*"⁹³ – ausgeklammert werden kann. Relevant als Quellen sind für das Thema der vorliegenden Arbeit vornehmlich die Schriften aus der zweiten bis vierten Arbeitsperiode von Levinas.

2.2 Ethik als erste Philosophiedisziplin statt Ontologie (in der zweiten Schaffensphase von Emmanuel Levinas)

Als Ausgangspunkt der Überlegungen wird Krewanis These herangezogen. Sie besagt, dass "jede Philosophie" – damit auch diejenige von Levinas – "aus dem Kontext der Zeit und ... auch aus der Situation des" jeweiligen "Philosophen verstanden werden" "muss"⁹⁴.

Das Wissen des Philosophen Emmanuel Levinas, der in Litauen als Sohn jüdischer Eltern geboren wurde⁹⁵, rührt z. T. aus der Auseinandersetzung mit jüdischen und philosophischen Denkern, die hier niemals, auch nicht ansatzweise ihrer grossen Zahl wegen einbezogen werden können⁹⁶. Als osteuropäischer Jude verstand sich Levinas als Mitnaggdim, d.h. zu jener rationalen Richtung des Judentums gehörig, die – abgesehen vom bildlosen Monotheismus – die Geschöpflichkeit der provisorischen Welt und die Trennung von Gott und Welt vertritt. Die Weltimmanenz ist nach Levinas einzig durch eine passiv rezipierte Offenbarung aufsprengbar.⁹⁷

In diesem Zusammenhang sind – über das Alte oder Erste Testament hinaus - als minimale Angabe bloss zwei jüdische Werke exemplarisch zu nennen, denen Levinas grösstes Interesse entgegengebracht hat: dem "*Babylonische(n) Talmud*"⁹⁸

⁹³ Vgl. VS.

⁹⁴ KREWANI, W. N., *Es ist nicht alles unerbittlich, Grundzüge der Philosophie E. Levinas'*, Freiburg i. Br./München 2006² verbesserte Auflage, S.44; in der Folge zit. als KREWANI 2006².

⁹⁵ PEREZ 2016, S.13-16.

⁹⁶ GELHARD, A., *Levinas*, Leipzig 2005, S.11; in der Folge zit. als GELHARD 2005.

⁹⁷ KREWANI 2006², S.33f.

⁹⁸ *Der Babylonische Talmud*, (ausgewählt, übersetzt und erklärt von MAYER, R.), München 1963⁵ (überarbeitete Auflage); in der Folge zit. als *Talmud*.

sowie Franz Rosenzweigs "*Der Stern der Erlösung*"⁹⁹.¹⁰⁰ Was den *Talmud* anbetrifft, so erklärte Levinas in einem Gespräch mit Christian Descamps 1980, dass er auf die Probleme im *Talmud* daher fokussiert gewesen sei, um diese "in die Perspektive der Philosophie zu stellen", obwohl er dafür "keine Interpretationsregel" gehabt habe¹⁰¹. Levinas' Interesse für den *Talmud* widerspiegelt sich auch seit 1968, also seit der dritten Arbeitsphase, in seinen Beiträgen zu talmudischen Lesungen und Lektionen, die sich bis an sein Lebensende hinziehen¹⁰². Im Hinblick auf das Thema "Tod" ist erwähnenswert, dass der *Talmud* ein Sammelwerk zum jüdischen Leben ist; darin werden "Krankheit und Leiden"¹⁰³ sowie "Tod und Begräbnis"¹⁰⁴ je ein Kapitel gewidmet.

Auch Rosenzweigs "*Stern der Erlösung*" nimmt auf den Tod Bezug und zwar im ersten Satz. Dieser lautet, wie folgt: "Vom Tode, von der Furcht des Todes, hebt alles Erkennen des Alls an".¹⁰⁵ Diese Aussage sollte in der Geschichte der Philosophie eine epochemachende Bedeutung gewinnen. Entgegen der Ansicht der idealistischen Philosophie, in welcher das Sein allein dem Denken Zutritt verschafft, vertritt Rosenzweig – er stand 1918/1919 unter dem Eindruck des Ersten Weltkrieges¹⁰⁶ - die These, die sinnliche Existenz des Menschen verursache zuerst, also noch vor dem Denken die menschliche Angst vor dem Tod. So gesehen komme nicht der Vernunft Priorität zu, sondern der Existenz mit allen ihren Erfahrungen. Damit wandte sich Rosenzweig gegen das unpersönliche Philosophieren und empfahl statt dessen eine Weltanschauungsphilosophie vom persönlichen

⁹⁹ ROSENZWEIG, F., *Der Mensch und sein Werk, gesammelte Schriften, II: Der Stern der Erlösung*; mit einer Einführung von MAYER, R., Den Haag 1976⁴ (unveränderter Abdruck der 1921 erschienenen Erstausgabe); in der Folge zit. als ROSENZWEIG 1976⁴.

¹⁰⁰ STEGMAIER, W., *Levinas*, Freiburg i. Br. 2002, S.35f.; in der Folge zit. als STEGMAIER 2002.- Weitere bevorzugte Philosophen aus der Sicht von Levinas, vgl. STEGMAIER 2002, S.35f.

¹⁰¹ ENGELMANN, P. (Hrsg.), *Philosophien: Gespräche mit Foucault, M., ..., Levinas E.*, u.a.; Gespräch zwischen DESCAMPS, Ch. und LEVINAS, E. (übersetzt v. Pfersmann O.), (Erstausgabe in Ausz., aus: *Entretiens avec le Monde 1. Philosophies*, Paris 1984), Graz, Wien, Böhlau 1985, S.108.

¹⁰² Z. Bsp.: - LEVINAS, E., *Quatre lectures talmudiques*, Paris 1968.
- LEVINAS, E., *L'au-delà du verset, Lectures et Discours talmudiques*, Paris 1982.
- LEVINAS, E., *Leçon talmudique, Sur la justice (1974)*, in: L'Herne, *Emmanuel Levinas*, Paris 1991.

¹⁰³ Vgl. *Talmud*, Kap.: Krankheit und Leiden, S.526-533.

¹⁰⁴ Vgl. *Talmud*, Kap: Tod, und Begräbnis, S.534-541.

¹⁰⁵ ROSENZWEIG 1976⁴, Erster Teil: *Die Elemente oder die immerwährende Vorwelt*, Einleitung: Über die Möglichkeit, das All zu erkennen, S3. Vgl. ebd. Zitat: "Vom Tode, von der Furcht des Todes, hebt alles Erkennen des Alls (im Original: des All; Erg. von A.G.) an."
Vgl. KREWANI 2006², S.22.

¹⁰⁶ MALKA, S., *Emmanuel Levinas, eine Biographie*, München 2003, übersetzt v. Miething, F., S.56f.; in der Folge zit. als MALKA 2003.

Standpunkt aus, eine Entwicklung, die im Gelehrtenkreis parallel zum Erscheinen von Lebensphilosophien breite Unterstützung fand.¹⁰⁷

So wie beim Einfluss der jüdischen Philosophie auf Levinas nur zwei Namen genannt wurden, so werden bei der Wirkung der deutschen Philosophie auf Levinas auch bloss zwei Namen hervorgehoben, nämlich Edmund Husserl und Martin Heidegger. Die Lehren der beiden Philosophen lernte Levinas während seines Studiums in Freiburg i. Br. kennen.¹⁰⁸ Levinas nahm 1928/29 Husserls phänomenologische Methode begeistert auf, weil diese sich gegen den damaligen „Psychologismus“ und „Historismus“ wandte.¹⁰⁹ Ebenso angetan war Levinas von Heideggers Hauptwerk „*Sein und Zeit*“, in welchem dieser – im Unterschied zu dessen Lehrer Husserl – keine Bewusstseins– noch Transzendentalphilosophie entwickelte, sondern „eine hermeneutisch geprägte Phänomenologie“.¹¹⁰ Hermeneutisch ist diese insofern, als Heidegger eine Daseinsanalyse vorlegt, die dazu führt, das eigene In-der-Welt-Sein und damit „sich selbst besser zu verstehen“.¹¹¹ Levinas‘ Auseinandersetzung mit Husserl und Heidegger hat ihren Niederschlag im folgenden Buch gefunden: „*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*“.¹¹² 1949 erschienen, gehört die Publikation der zweiten Arbeitsphase an.

Was Levinas an den beiden Philosophien kritisiert, ist die Tatsache, dass Husserl mit seiner Phänomenologie und Heidegger mit seiner Fundamentalontologie in der Immanenz des Daseins verbleiben, ohne über das Sein Richtung Ethik auch nur ansatzweise hinauszukommen.¹¹³ Dies philosophisch zu leisten, nahm Levinas sich vor, ein Unterfangen, das seine Motivation sowohl von seiner jüdischen Herkunft als auch von der Schoah-Katastrophe her bezog. Sandherr bezeichnet die sogenannte Endlösung des Zweiten Weltkrieges als „Wundherd“ von Levinas‘ „Philosophie“¹¹⁴. Dem ist sicher beizupflichten, ja es wird von diesem geschichtlichen Hintergrund her verständlich, dass Fragen von Verantwortung und Gerechtigkeit in den Brennpunkt von Levinas Denken rücken.

¹⁰⁷ KREWANI 2006², S.22f.

¹⁰⁸ PEREZ 2016, S. 18f.

¹⁰⁹ STEGMAIER 2002, S.44.

¹¹⁰ GRABNER-HAIDER, A. *Die wichtigsten Philosophen*, Wiesbaden 2009³, S.181; in der Folge zit. als GRABNER-HAIDER 2009³.

¹¹¹ GRABNER-HAIDER 2009³, S.181.

¹¹² Siehe: DEHH.

¹¹³ STEGMAIER 2002, S.36.

¹¹⁴ SANDHERR, S., *Die heimliche Geburt des Subjekts*, Diss., Köln 1998, S.46; in der Folge zit. als SANDHERR 1998.

Für Krewani klingt jüdisches Gedankengut auch dort an, wo es nebst Verantwortung und Gerechtigkeit um die Befreiung oder Erlösung aus dem (irdischen) Sein geht. Eine Befreiung vom Sein, das den Menschen in Gefangenschaft hält, erleben die Menschen dann, wenn sie die Freiheit von Schuld und Gewissensbissen durch Vergebung erreichen.¹¹⁵ Gelhard interpretiert Levinas' Philosophie letztlich als "eine Philosophie der Freiheit"¹¹⁶. Diese Freiheit will allerdings nicht "als reine Selbstgenügsamkeit" verstanden werden, sondern ist als eine solche aufzufassen, die verlangt, dass Menschen "natürlichen und sozialen Bindungen" bestmöglich nachkommen¹¹⁷. Für Levinas erhebt die Freiheit also Forderungen an den Menschen. Levinas forscht denn auch danach, ob Heideggers Sein – nach dem Verständnis von Levinas – wirklich neutral sei und ob das Sein nicht dazu da sein könnte, dem Menschen Gutes gleichsam abzuverlangen.¹¹⁸ Zusehends gibt Levinas dem Thema "Verantwortung" in seinen Arbeiten mehr Raum. Krewani bringt dies zeitlich mit der zweiten Arbeitsphase von Levinas in Bezug, die von 1945 bis 61 angesetzt wird. Das Thema "Schuld und Schuldgefühle", das in der ersten Periodisierungsphase von Levinas stark dominiert hatte, tritt weitgehend in den Hintergrund.¹¹⁹

Angesichts dieses Sachverhaltes ist Krewani zuzustimmen, man könne "sich nur schwer dazu überreden" lassen, "in der frühen Philosophie von Levinas eine Ethik zu sehen"¹²⁰. Damit erscheint die getroffene Entscheidung, für das Thema "Tod" die erste Arbeitsphase von Levinas (bis auf das Buch "*Vom Sein zum Seienden*"¹²¹) zu übergehen, erneut insofern erhärtet, als das weltanschauliche Konzept von Levinas aus der ersten Arbeitsphase sich als noch ergänzungsbedürftig bzw. als noch unvollständig erwiesen hat.

Levinas unterscheidet nebst der inneren Schuldbefreiung des Subjekts auch eine äussere Befreiung des Subjekts. Die erste Befreiung versucht sich selbst von der Seinsgebundenheit an sich selbst, dem Egoismus, zu erlösen; das innere Subjekt ist also in sich abgeschlossen und damit von der Welt getrennt, so dass es keinen Bezug zur Welt hat. Dieser inneren Befreiung vom Subjekt entspricht nach Levinas

¹¹⁵ KREWANI, W. N., *Nachwort, Der versteinerte Augenblick*, S.168f., in: VS; in der Folge zit. als KREWANI, in: VS.

Vgl. auch: STEGMAIER 2002, S.168f.

¹¹⁶ GELHARD 2005, S.20.

¹¹⁷ Ders. ebd., S.21.

¹¹⁸ KREWANI, in: VS, S.163f.

¹¹⁹ Ders. ebd., S.168.

¹²⁰ Ders. ebd., S.168.

¹²¹ Siehe: VS.

eine äussere Befreiung vom Subjekt. Sie besteht darin, kraft des Bewusstseins für die In-Distanztretung im Verhältnis zum Sein in der Welt einzutreten.¹²² Das Bewusstsein hat die Eigenschaft, während des Schlafens die Ruhe des Seienden durch die Tätigkeit des Schlafens zu ermöglichen, d.h. dem Bewusstsein kommt die Aufgabe zu, sowohl zu ruhen als auch zu schlafen. Aufgrund dieses Sachverhaltes definiert Levinas das Bewusstsein als "Vermögen, das Sein dank des Schlafs und des Unbewussten ‚auszusetzen‘"¹²³. Über den Schlaf hinaus steht das Bewusstsein laut Levinas auch mit der Welt in Beziehung. Diese heisst nach Husserl: Intentionalität der Intention. Ihr ist es - gemäss Levinas - zuzuschreiben, dass durch Freiheit, Vergessen und Verdrängung im Subjekt eine Distanz zum Gegebenen (in der Welt) bewirkt wird, wodurch sich im Subjekt eine Vergessenheit des Seins einstellt. Mit der Befreiung vom Sein wird dem Bewusstsein Intentionalität ermöglicht.¹²⁴ Das Bewusstsein befreit sich noch in anderer Hinsicht, nämlich durch Bindung an die Zeit, wogegen das an sich selbst gebundene Sich sich von der Zeit nicht zu befreien vermag.¹²⁵

Die von Levinas im Buch "*Vom Sein zum Seienden*" vollzogene Aufteilung von Sich bzw. Hypostase und Bewusstsein oder Ich wird er bis an sein Lebensende aufrecht erhalten.¹²⁶ Warum?

Levinas liegt an dieser Unterscheidung, weil sie ihm hilft, zwei Fragen zu stellen, die nicht miteinander identisch sind, nämlich: "Was heisst Sein" und "Wie konstituiert sich das seiende Objekt". Das ontologische Problem setzt - so Levinas - das "Problem der Scheidung des Seins in ein Innen und Aussen voraus", was impliziert, dass "(d)ie Einschreibung ins Sein" "nicht eine Einschreibung in die Welt" "ist"¹²⁷. Levinas zufolge bilden die Innen- und Aussenwelt mit je ihrem eigenen Sein eine Ganzheit, eine Totalität. Die beiden genannten Bereiche sind laut Levinas aufeinander bezogen, ja notwendig.¹²⁸ Denn ihm zufolge geht es im Leben des Menschen darum, Intentionalität und Denken für die Befreiung vom anonymen Sein einzusetzen, um sich dergestalt "dem anonymen Sein zu entreissen".¹²⁹

¹²² KREWANI, in: VS, S.158.

¹²³ KREWANI, in: VS, S.153f.; vgl. VS, S. 34.

¹²⁴ KREWANI, in: VS, S.154.

¹²⁵ Ders. ebd., S.155.

¹²⁶ Ders. ebd., S.155.

¹²⁷ KREWANI, in: VS, S.159. Vgl. auch: VS, S.124.

¹²⁸ KREWANI, in: VS, S.159.

¹²⁹ VS, S.53; vgl. auch KREWANI, in: VS, S.160.

Auch wenn Intentionalität und Denken, für "die Hoffnung auf Freiheit" stehen, so räumt Levinas ein, dass damit die Freiheit noch nicht Realität ist.¹³⁰ Denn es liege in der Begrenztheit des denkenden Seienden, dass dieses die "Erfahrung der Ohnmacht des Denkens über das Sein" "macht", was soviel heisst, als dass die Befreiung von sich selbst, aus sich selbst zu leisten, grundsätzlich scheitert.¹³¹ Hier zeigt sich - wie noch näher zu erläutern bleibt -, dass die Befreiung "aus der Bindung an das Sein"¹³² von sich selbst (und dem eigenen Egoismus) "von einem anderen" bzw. dessen Antlitz "kommen" "muss"¹³³. Aufgrund der Beziehung zum Anderen stärkt das Subjekt durch Verantwortungsübernahme gegenüber dem Nächsten laut Levinas seine Identität und wird – wie im Detail noch zu zeigen sein wird – von der Herrschaft des Seins erlöst.¹³⁴ Dieser Schritt bewirkt, dass das ontologische Verhältnis im Subjekt von einem ethischen Verhältnis oder Engagement abgelöst wird.¹³⁵

Levinas charakterisiert Heideggers Beziehung des Menschen zum Sein allein als Ontologie, respektive nach Levinas' Verständnis allein als neutrale Ontologie; demgegenüber gelingt es Levinas, eine Beziehung aufzuspüren, in welcher der Mensch nicht nur – wie bei Heidegger – "die Zeit zu *überwinden*" hat. Vielmehr besteht diese für Levinas darin, dass Erlösung aus dem Sein "*in der Zeit*" durch einen Anderen stattfindet.¹³⁶ Wie dies vor sich geht und welche Bedeutung dem Anderen dadurch zukommt, behandelt Levinas in einem Buch seiner dritten Arbeitsphase, nämlich in "*Totalität und Unendlichkeit*"¹³⁷. Davon soll später die Rede sein.

Die eigentliche theoretisch fundierte Hinwendung von der Ontologie zur Ethik als erster Disziplin der Philosophie vollzieht Levinas in einem Schriftstück von 1951, das folgenden Titel trägt: "*Ist die Ontologie fundamental?*"¹³⁸ In diesem Aufsatz hebt Levinas die Bedeutung des Anderen dadurch hervor, indem er ausführt, diese

¹³⁰ VS, S.109f.; vgl. auch KREWANI, in: VS, S.160.

¹³¹ KREWANI, in: VS, S.161. Vgl. LEVINAS, E., *Die Spur des Anderen, Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, (übersetzt, hrsg. und eingeleitet von KREWANI, W. N.), Freiburg i. Br./München 1987², S.79; in der Folge zit. als SpA.

¹³² KREWANI, in: VS, S.162.

¹³³ Ders ebd., S.161.

¹³⁴ Vgl. SANDHERR 1998, S.46f.

¹³⁵ GRABNER-HAIDER 2009³, S.240.

¹³⁶ KREWANI, in: VS, S.163.

¹³⁷ Siehe: TU.

¹³⁸ LEVINAS, E., *Ist die Ontologie fundamental?* In : SpA, S.103-119.

bestehe nicht darin, den Anderen zu besitzen, weder in einer "Herrschaft über ihn", noch in Form einer "Knechtschaft".¹³⁹

Wenn sich Levinas zufolge sowohl Ich und Anderer von Angesicht zu Angesicht, von Auge zu Auge gegenüber stehen, so löst dies ein "Ereignis der Gemeinschaftlichkeit" aus.¹⁴⁰ Dieses besagt sinngemäss von Seiten des Anderen, des Hilfesuchenden: "Du sollst" bzw. "kannst gar nicht töten". Diese Aussage führt nach Levinas dazu, dass sich die beiden nicht bloss als je Seiende wahrnehmen, ja sie vermag den Selbstbezug des Ichs aufzubrechen, weil sich dieses wegen der Andersheit¹⁴¹ bzw. Einmaligkeit des Anderen nicht entziehen kann. Ohne in diesem Zusammenhang auf die Themen und Fragen einzugehen, die sich Levinas im Kontext des Antlitzes des Anderen stellt, verdient Erwähnung, dass Levinas hier seinen "ersten Protest gegen den Primat der Ontologie"¹⁴² formuliert. Auf Levinas' Protest von 1951 folgen rund 30 Jahre, bis zu dieser Thematik wieder eine Schrift erscheint, der Levinas den programmatischen Titel verleiht: "*Éthique comme philosophie première*"¹⁴³. Von da an steht für Levinas diese Idee ohne Zweifel fest. Für ihn selber entfiel damit die bekanntlich von Leibniz gestellte Frage als **d i e** Frage der Philosophie: warum eher das Sein ist und nicht nichts. Statt dessen lautete für Levinas die philosophische Frage "par excellence": "comment l'être se justifie"¹⁴⁴ bzw. wie rechtfertigt sich das Sein.

2.3 Einige Wesenseigenschaften oder Grundbefindlichkeiten des Menschen sowie das Subjekt und seine Verantwortung aus der Sicht von Emmanuel Levinas (in der zweiten Schaffensphase)

Mit "*Totalität und Unendlichkeit*" veröffentlichte Levinas ein erstes seiner Hauptwerke, das am Ende seiner zweiten Phase, die 1945 ihren Beginn genommen hatte, 1961 erschien.¹⁴⁵ Das Buch thematisiert die Beziehung zum Anderen aus phänomenologischer und hermeneutischer Sicht. Neu daran ist der Grundgedanke

¹³⁹ Ders. ebd., S.116.

¹⁴⁰ Ders. ebd., S.117.

¹⁴¹ TAURECK, B., *Levinas zur Einführung*, Hamburg 1991, S.106f. und S.49.

¹⁴² LEVINAS, E., *Ist die Ontologie fundamental?* In: SpA, S.118.

¹⁴³ Siehe: EPP.

¹⁴⁴ EPP, S.109, vgl. dort von ROLLAND, J., S.119, Anm. 22.

¹⁴⁵ ROLLAND, J., *Préface et notes*, in : EPP, S.12.

von Levinas, dass im Verhältnis: Ich und Du, das Du nicht als Analogon von mir aufzufassen ist.¹⁴⁶ Philosophiegeschichtlich gesehen heisst dies, dass kein absoluter Individualismus aufgrund von Autonomie als höchstem Prinzip vertreten wird.¹⁴⁷ Statt dessen vertritt Levinas zwischen Ich und Du eine ethische Asymmetrie¹⁴⁸. Mit Rücksicht darauf fasst er den Begriff "Erfahrung" weit, so dass ethisch nachvollziehbar wird, was zur Vorrangigkeit des Anderen bzw. zur Nachrangigkeit des Ich führt. Auf welchen Hauptgrund führt Levinas, für den die Begriffe Ethik und Metaphysik austauschbar sind¹⁴⁹, das Denken der Andersheit des Anderen zurück? Bevor der Ablauf des Ethischen zur Darstellung kommt, soll eine der Hauptbedingungen des Ethischen angeführt werden, denn eine solche macht das Primat vom Anderen zu einem grossen Teil möglich. Um dies zu explizieren, greift Levinas auf die Geschichte der Menschheit zurück. Ihrzufolge lebte der Mensch zur Zeit der Sesshaftigkeit in Häusern und sorgte für Nahrungszufuhr, was das Planen von Arbeit erforderte. Bald produzierten die Sesshaftgewordenen mehr als das Überleben verlangte, so dass sie sich aus Liebe zum Leben auch Genuss verschaffen konnten.¹⁵⁰ Das Glück des Genusses wechselte ab mit Phasen der Trennung davon. Weil aber die Menschen im Leib und als Leib die Freude des Genusses erhalten wollten, kehrten sie immer wieder dazu zurück, wobei sie mit dem Genuss auch immer ihren Selbstbezug als Glück des erlebten Genusses nährten.¹⁵¹ Wie ist das Erleben des Genusses zu werten? Sofern für das Ich nebst Arbeitsphasen Phasen des Genusses mit solchen der Herausforderungen bzw. Kräfteverausgabung für den Anderen alternieren, stellt sich ein ausgeglichenes Verhältnis zwischen den drei Existenzformen ein. Wenn immer aber ein Mensch zum Sklaven des Genusses wird, ohne darüber Herr zu sein, ergibt sich ein Missverhältnis von Besitztümern, Arbeit und Tausch von Dingen, was sich für das Ich und den Anderen meist schädlich auswirkt: Entweder fürchtet sich der ausgesprochene Hedonist wegen seines grenzenlosen Genusses vor unvorhersehbarer Gewalt eines Anderen oder die Rücksichtslosigkeit des Hedonisten spielt sich auf dem Rücken eines Anderen derart drastisch ab, dass ihn

¹⁴⁶ GELHARD 2005, S.7-10.

¹⁴⁷ STEGMAIER 2002, S.93f.

¹⁴⁸ Vgl. GELHARD 2005, S.37.

¹⁴⁹ Vgl. TAURECK 1991, S.118f., Anm.12.

¹⁵⁰ TU, S.152-160.

¹⁵¹ STEGMAIER 2002, S.110 - 118.

Letzterer tötet.¹⁵² Sieht man vom Extremfall des ausschliesslichen Hedonisten ab, so ergibt sich zwischen Levinas und Heidegger ein markanter Unterschied in Bezug auf die Grundbefindlichkeit des Menschen.

Was Heidegger nämlich anbelangt, so zeichnet sich das Dasein ihmzufolge als Geworfenheit, Besorgnis und Fürsorge aus, kurz: als Angst und Sorge. Erst mit dem Tod – so Heidegger – trete das Eigentliche der Existenz ein, da im Sterbefall die jedem je eigene Möglichkeit wahrzunehmen sei.¹⁵³ Demgegenüber charakterisiert Levinas das Leben als eine Zeitdauer, in der für den Menschen Phasen von Arbeit und Phasen vom Glück des Genusses mit solchen der ethischen Herausforderungen durch den Anderen einander folgen und dies bis vor den eigenen Tod. Solange die Menschen am Leben sind, kennzeichnet sie – nach Levinas – die Fähigkeit des Könnens; insofern sind sie für ihn intentionale Subjekte, die sich Ziele in der Exteriorität zu setzen vermögen. Tritt allerdings der Tod ein, hört infolgedessen das Können können jäh auf.¹⁵⁴ Das intentionale Subjekt kennt neben dem leiblichen Tod am Lebensende als egoistisch-autonomes Subjekt gleichsam noch eine Vielzahl "vorübergehender" Todesmomente, nämlich immer dann, wenn es seines Egoismus verlustig geht, indem es für einen Anderen in der Welt ethisch wird. Diese "vorübergehenden" Todesfälle des intentionalen Subjekts fungieren also "als Bedingung für das Leben der ethischen Innerlichkeit"¹⁵⁵ bzw. – es sei dies hier vorweggenommen – für eine Philosophie des ethischen Individualismus.

Damit stellt sich die Frage: Wie ist es möglich, dass ein Individuum der Ethik folgt? Wodurch kommt die Hinwendung zur Ethik im Subjekt zustande?

Bedingt ist dies durch das komplementäre Verhalten von Totalität und Unendlichkeit.¹⁵⁶ Im Klartext besagt dies nach Levinas, dass sich das Subjekt (ungeachtet seines Egoismus) der Absolutheit des Antlitzes vom Anderen als ausgesetzt erfährt. Um den Ausdruck "Absolutheit des Antlitzes"¹⁵⁷ vom Anderen zu verstehen, gilt es, zunächst den Begriff "Antlitz" vom Anderen zu erklären. Levinas subsumiert darunter den Redebeginn noch vor dem Sagen, d.h. "das elementare

¹⁵² LEVINAS, E., *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, Den Haag 1961; in der Folge zit. als TI, S. 210, 341 und S. 212, 344, zit. nach STEGMAIER 2002, S. 116.

¹⁵³ Vgl. Kap.1.1.2, S.6ff. der vorliegenden Arbeit.

¹⁵⁴ KREWANI, W.N., *Emmanuel Levinas, Denker des Anderen*, Freiburg (Breisgau); München 1992, S.177; in der Folge zit. als KREWANI 1992.

¹⁵⁵ Ders. ebd., S.177.

¹⁵⁶ Ders. ebd., S.176.

¹⁵⁷ Vgl. KREWANI 2006², S.245.

Mich-Angehen des anderen Menschen, das eine Antwort von mir fordert"¹⁵⁸. Entscheidend ist dabei, dass sich das Antlitz "nur darum der subjektiven Sinngebung entzieht", weil es "in sich selbst Sinn hat" und ohne "Bezug auf ein System" ist.¹⁵⁹ Dieser Umstand bewirkt ein Doppeltes: Zum Einen ist dem Antlitz aufgrund der Situation Von-Angesicht-zu-Angesicht eine Unmöglichkeit einer doppelten Verneinung von der Formel ">Du wirst keinen Mord begehen<" eingeschrieben, was die Andersheit des Antlitzes ausmacht; zum Anderen verkehrt sich aufgrund des Verstehens vom Andern die vitale Freiheit des Subjekts, "die keine moralische Bindung durch den andern kennt, um in Verantwortung vor dem anderen und für ihn".¹⁶⁰ Die Positivität des Anderen besteht also darin, dass er infolge Verantwortungsübertragung das Subjekt und dessen Freiheit mit einem Prinzip einer Neuorientierung, mit einem "Befehl", konfrontiert¹⁶¹. Das Antlitz bleibt in der Beziehung zum Subjekt absolut, weil es spricht, was soviel heisst, wie in einer Beziehung sein, in der sich eine fortwährende "Ablösung aus der Enge der fixen Bedeutungen und Bilder vollzieht".¹⁶² Insofern ist das Antlitz für Levinas "Quell einer beständigen Erneuerung" und damit "»lebendige Gegenwart«".¹⁶³ Weil dem für Levinas so ist, entzieht sich das Antlitz "jedem Zugriff"¹⁶⁴, was die Unendlichkeit des Anderen ausmacht. Die Tatsache, dass nach Levinas das Antlitz in der wortlosen Rede der "Rede vor der Rede", wie sich Levinas auch ausdrückt¹⁶⁵, eine Beziehung mit dem Subjekt unterhält, "»versetzt es nicht in das Selbe«"¹⁶⁶. Das Antlitz "»bleibt in der Beziehung« zum Subjekt »absolut «"¹⁶⁷. Levinas führt dazu aus:

"Die Gegenwart eines Seienden, das nicht in die Sphäre des Selben eintritt, eine Gegenwart, die überfließt über diese Sphäre hinaus, fixiert den ‚Status‘ dieses Seienden als den eines Unendlichen.(...) Die Idee des Unendlichen, das unendlich Mehr, das im Weniger enthalten ist, ereignet sich konkret in der Gestalt einer Beziehung mit dem Antlitz".¹⁶⁸

¹⁵⁸ GELHARD 2005, S.135, (Stichwort:) *Sagen, Gesagtes*.

¹⁵⁹ KREWANI 2006² S.244 und TU, S. (nicht 101(sic), sondern:) 102, zit. in: KREWANI 2006², S.244.

¹⁶⁰ TU, S.120, S. 313, und S.128ff., zit. in: KREWANI, W.N., 2006², S.245.

¹⁶¹ TU, S.290, zit. in: KREWANI, W.N., 2006², S.245, (vgl. auch: TU S.128f., 138f. und S. 294f.).

¹⁶² TU, S.311, zit. nach KREWANI 2006², S.245.

¹⁶³ TU, S.87, 93, zit. in: KREWANI 2006², S.245.

¹⁶⁴ KREWANI 2006², S.245.

¹⁶⁵ LEVINAS, E., *Liberté et commandement*, Paris 1994, S.43; vgl. auch KREWANI 2006², S.241 bzw. Anm.87.

¹⁶⁶ TU, S. 279; vgl. KREWANI 2006², S.245f. bzw. Anm. 108, S.246.

¹⁶⁷ TU, S. 279; vgl. KREWANI 2006², S.245f. bzw. Anm. 108, S.246.

¹⁶⁸ TU, S. 280; vgl. KREWANI 2006², S.245f. bzw. Anm. 108, S.246.

Auf die Idee des Unendlichen wird weiter unten näher eingegangen. Zuvor wird mit Krewani zusammenfassend festgehalten: "Das Antlitz ist" für Levinas "unendlich, weil es absolut ist."¹⁶⁹ Es ist im Zustand eines "Seienden als eines Unendlichen"¹⁷⁰, das redet oder unterweist, so wie die Thora, was Unterweisung besagt¹⁷¹, insofern das Antlitz "Unterweisung"¹⁷² schenkt. Levinas spricht im Zusammenhang mit dem Antlitz und dessen unhörbarer Rede vom "»actus purus< auf seine Weise«", erzeugt es doch ethische Befehle aufgrund seiner Aktivität.¹⁷³ Diese können nicht aus dem Selben des Anderen kommen, weil ja das Antlitz "in der Rede eine Beziehung mit mir", dem Subjekt, "unterhält".¹⁷⁴ Wenn das Subjekt im Denken den Anderen mit Weisungen versieht, dann ist daraus abzuleiten, dass eine asymmetrische Beziehung vorliegt, die zugunsten des Anderen lautet.¹⁷⁵ Dies – wie oben schon erwähnt – darum, weil dem Anderen der Primat gegenüber dem Selben aufgrund seines Diskursbeginns und der Formulierung des ethischen Imperativs zukommt, kraft dessen er den "Selben in Frage stellt".¹⁷⁶ Das zentrale Thema von "Totalität und Unendlichkeit" ist denn die Beschreibung der Subjektivität im Blick auf Verantwortung.¹⁷⁷ Der Subjektivität ist es eigen, ihren Selbsterhaltungskampf durch den Ethikeinbruch des Anderen zu unterbrechen¹⁷⁸, indem sie den Anderen in Form von "»Gastlichkeit«" empfängt¹⁷⁹. Parallel zur Unterscheidung vom Selben und dem Anderen vollzieht Levinas eine entsprechende Trennung, der er verschiedene Existenzweisen zuordnet. Während sich das Selbe infolge Sesshaftigkeit und landwirtschaftlicher Produktion, aus welcher es Lebensunterhalt und dank Überproduktion auch Lust gewinnt, seine Identität über Arbeitseinsatz aufbaut, ist das Antlitz des Anderen durch seine Andersheit und sein Erscheinen durch das Fehlen jeden Zusammenhanges charakterisiert, besteht also bloss als Spur der Abwesenheit. Da aber das Antlitz spricht, wird es für Levinas zum Sinnträger eines

¹⁶⁹ KREWANI 2006², S.246.

¹⁷⁰ Siehe Zitat und Anm.168, S.24 in der vorliegenden Arbeit.

¹⁷¹ KREWANI 2006², S.250, Anm.127; vgl. STEGMAIER 2002, S.68.

¹⁷² TU, S.294.

¹⁷³ SpA, S.199, zit. in: KREWANI 2006², S. 243 (in SPA: Actus mit Majuskel, in: KREWANI mit Minuskel).

¹⁷⁴ TU, S.279; vgl. KREWANI 2006², S.245; Anm. 108: S.246.

¹⁷⁵ KREWANI 2006², S.254.

¹⁷⁶ PINZOLO, L., (Stichwort:) *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, in: VOLPI, F. (Hrsg.), *Grosses Werklexikon der Philosophie*, Stuttgart 2004, Bd.2 (L-Z), S.916; Letztes Werk in der Folge zit. als VOLPI (Hrsg.) 2004, Bd. 2.

¹⁷⁷ TU, S. 28, zit. in: KREWANI 1992, S.153.

¹⁷⁸ STEGMAIER 2002, S.105.

¹⁷⁹ TU, S.28, zit. in: KREWANI 2006², S.251; vgl. auch Anm.177 der vorliegenden Arbeit.

Befehls, dessen Sinn nicht etwa aus den Vorgängen des Selben seitens des Anderen hervorgeht, sondern aus der Anderheit des Anderen, so dass es deswegen eine Öffnung des Sinnhorizontes bewirkt, demgegenüber das Selbe des Subjekts sich als verantwortlich erfährt.¹⁸⁰

Nachdem die Zusammenhänge: Sesshaftigkeit – Arbeits- und Genussphasen – natürliche Existenzen in der Exteriorität und ethische Existenzen skizziert sind, stellt sich noch die Frage, auf welchen Voraussetzungen der ethische Vorgang des Anderen basiert. Levinas rekurriert dafür auf die 3. Meditation von Descartes, worin er Descartes' Idee des Unendlichen vorfindet¹⁸¹. Und so ist jetzt – wie oben bereits angekündigt – der Moment, näher darauf einzugehen.

Aus Descartes' Idee des Unendlichen "entwickelt L."(=Levinas; Erg. v. A.G.) "die formalen Merkmale der Transzendenz: Das Bewusstsein denkt eine Idee, die nicht zum Denkinhalt werden kann, da sie die Fähigkeit des Denkens übersteigt, doch stellt sie gleichzeitig die Garantie der Erkennbarkeit dar. Ausgehend von diesem Schema zeigt L."(=Levinas; Erg. v. A.G.) "die Konstitution eines abgetrennten und egoistisch in sich selbst verschlossenen Wesens auf – eben das Selbe –, um der Totalität einen Bruch entgegenzusetzen, der aus der Beziehung zu einer Andersheit entsteht, die dem Selben nicht unterzuordnen ist und der man sich nur ethisch nähern kann."¹⁸²

Mit der Trennung vom Selben und Anderen setzt Levinas die Trennung von Sein und Ethik an, wobei er die Ethik "zur ersten Philosophie und eigentlichen Metaphysik"¹⁸³ erhebt, denn der Andere ist laut Levinas der absolut Andere¹⁸⁴. Während Levinas also die Ethik anderen philosophischen Disziplinen überordnet, platziert Heidegger die Ontologie vor anderen philosophischen Disziplinen. Daraus ergibt sich, dass Heidegger den Bezug zu anderen Menschen unterordnet. Anders bei Levinas: Indem er die Ethik der Ontologie überordnet, ergibt sich in seiner Philosophie ein grundsätzlicher Unterschied zwischen Personen und Dingen: Personen leben entweder in ethischen Situationen von der Ethik beherrscht oder verbringen ihre

¹⁸⁰ PINZOLO, L., (Stichwort:) *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, in : VOLPI, F. (Hrsg.) 2004, Bd.2 (L-Z), S.916.

¹⁸¹ TU, S.25f. und S.62; vgl. auch STEGMAIER 2002, S.97-99; GELHARD 2005, S.46f; KREWANI 2006², S.246f.;Vgl. STRASSER, S., *Jenseits von Sein und Zeit, Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*, Den Haag 1978, S.113; Letztes Werk in der Folge zit. als STRASSER 1978.

¹⁸² PINZOLO, L. (Stichwort:) *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, in : VOLPI, F. (Hrsg.) 2004, Bd.2, S.916 ; vgl. auch STRASSER 1978, S.25ff.

¹⁸³ Vgl. STRASSER 1978, S.25ff.

¹⁸⁴ Vgl. TU, S.44.

nicht-ethischen Situationen in der Ontologie, d.h. sie gehören zwei Bereichen an. Im Gegensatz dazu sind Dinge einzig dem ontologischen Bereich zuzurechnen. Mit anderen Worten: Bei Levinas ist das Verstehen von Personen und Dingen ganz anders. Dies trifft insofern zu, als im Vergleich zu Heidegger etwa, Personen und Dinge als ontologische Grössen eingestuft werden¹⁸⁵, wobei er in "*Sein und Zeit*" auch "den Bezug zum anderen Menschen der Ontologie unterordnet"¹⁸⁶.

Ein weiterer Unterschied zwischen Heidegger und Levinas liegt beim Vorstellen und Denken vor. Für Heidegger fallen das Vorstellen und Denken beim Menschen zusammen.¹⁸⁷ Nicht so für Levinas. Für ihn richtet sich menschliches Vorstellen auf Dinge, während "das Denken Beziehung zur Unendlichkeit des anderen" "hat". Levinas nennt denn auch der "Empfang des Unendlichen in Gestalt der Idee des Unendlichen": das Denken.¹⁸⁸ Das Denken des Anderen ist also keine Folge von Mitleid, Altruismus, Wert- oder Normenreflexion¹⁸⁹; es ist auch nicht das Bild oder die Vorstellung der Beziehung zum Unendlichen¹⁹⁰, sondern "das Geschehen dieser Beziehung selbst"¹⁹¹, insofern etwas Nötigendes, das von dem Anderen als Individuum an *mich* als Individuum ergeht, was das Leben mir schwer macht. An dieser Stelle wird nachvollziehbar, dass auf ethische Herausforderungen, die Kräfte abfordern, wieder Phasen des Genusses zum Zug kommen müssen.¹⁹²

Da das Unendliche – der Andere - "kein Phänomen" im eigentlichen Sinne ist, sondern aus der Perspektive der Phänomenologie unsichtbar bzw. "Ausdruck"¹⁹³ ist, wird verständlich, dass Levinas sagt: "Die Wahrheit des Unsichtbaren ereignet sich ontologisch durch die Subjektivität, die sie sagt"¹⁹⁴. "Subjektsein heisst, das Sagen des Unendlichen sein."¹⁹⁵

Das Sagen des Andern ist seinerseits ausgelöst durch eine Verletzung der Rechte des Anderen, was im Innern desselben Kränkung bewirkt hat. Krewani hebt diesbezüglich hervor, dass für Levinas das "innere Leben" nicht bloss »"Epiphänomen oder Schein"« ist; vielmehr ist es als "»Geschehen des Seins«"

¹⁸⁵ TU, S.55.

¹⁸⁶ TAURECK 1991, S.58.

¹⁸⁷ KREWANI 2006², S.255 und 246.

¹⁸⁸ Ders. ebd., S.246.

¹⁸⁹ STEGMAIER 2002, S.109.

¹⁹⁰ KREWANI 2006², S.246.

¹⁹¹ KREWANI 1992, S.150; vgl. TU, S.29f.

¹⁹² Vgl.TU, S.152-160.

¹⁹³ SpA, S.25.

¹⁹⁴ TU, S.358; TU, S.358 auch zit. in: KREWANI 1992, S.154.

¹⁹⁵ KREWANI 1992, S.154.

"»unerlässlich«, als "»Öffnung einer Dimension, die in der Ökonomie des Seins für das Ereignis des Unendlichen«" steht.¹⁹⁶

Wie lässt sich zum Abschluss der Darstellung von "Totalität und Unendlichkeit" die Philosophie von Levinas bis hierher charakterisieren?

Levinas knüpft bei Husserls Phänomenologie an unter Verwendung metaphysischer Ansätze in der Phänomenologie. Dabei greift er zum Einen auf "die (von Platon und dem Neuplatonismus) geprägte Formel »Jenseits des Seins«" zurück. Zum Andern stützt er sich auf "die (bei Cusanus und Descartes belegbare) Vorstellung »des Unendlichen in uns«".¹⁹⁷

Esterbauer streicht an Levinas' Philosophie heraus, dass sie keine in der Reflexion des Ich begründete Philosophie der Subjektivität ist. Das Ich ist nämlich nicht sich selbst erstverantwortlich, sondern primär für den Anderen. Indem sich das Ich durch die Erwählung des Anderen diesem unterwirft, wird es sich durch die Erwählung entfremdet, was dem Ich die eigentliche Identität im ethischen Sinn einbringt. Das Aufgeben von sich selbst, der Selbstverlust des Ich, wird so zur Bedingung für eine völlige Hingabe an den Anderen¹⁹⁸, d.h. der Andere erweist sich als konstitutiv für die moralische Identität des Einzelsubjekts¹⁹⁹.

2.4 Ethik als Gegenspielerin der Ontologie (in der dritten Schaffensphase von Emmanuel Levinas)

Das Werk "*Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*"²⁰⁰ gehört der dritten Arbeitsphase von Levinas an. Es gilt als das Hauptwerk von Levinas nebst "*Totalität und Unendlichkeit*", das 14 Jahre früher erschienen war. Die Sekundärliteratur charakterisiert das Buch "*Jenseits des Seins*" als eine Folge von relativ eigenständigen Essays, die schwer zugänglich sind²⁰¹, da Levinas "weniger denn je darauf bedacht" "ist", "seine Gedanken systematisch zu entwickeln", so dass "eine Einsicht" "durchaus nicht immer aus der anderen hervor(geht)"²⁰². Auffällig ist, dass

¹⁹⁶ TU, S.352, zit in: KREWANI 2006², S.275.

¹⁹⁷ TAURECK 1991, S.57.

¹⁹⁸ ESTERBAUER, R. *Transzendenz – „Relation“, Zum Transzendenzbezug in der Philosophie Emmanuel Levinas*, Wien 1992, S.79ff.; in der Folge zit. als ESTERBAUER 1992.

¹⁹⁹ TAURECK 1991, S.54.

²⁰⁰ Siehe: JS.

²⁰¹ STRASSER 1978, S.244.

²⁰² STRASSER 1978, S.219.

Levinas den Humanismus des anderen Menschen ausdifferenziert, daran aber auch Änderungen vollzieht. Obwohl Levinas die Veränderungen selber vollzogen hat, sind diese im Sinne der von Derrida geäußerten Schwierigkeiten von Levinas positiv ausgemerzt worden, die Derrida an dessen Büchern in Rezensionen aufgegriffen hatte.²⁰³ So gesehen erübrigt sich (mit Ausnahme von S.121-125 der vorliegenden Arbeit) ein Eintreten auf Derridas Kritikpunkte, zumal Strasser, der selber geistigen Austausch mit Levinas gepflegt hat, in seinem Vorwort festhält: "Über die Leitideen von Levinas, über sein eigentliches Anliegen herrschen unter den Forschern, (..), keine essentiellen Meinungsverschiedenheiten."²⁰⁴ Diese Umstände erlauben es, vor allem die Neuheiten im Sinne von Vertiefungen näher aufzuweisen, die sich im Vergleich von "*Totalität*" zu "*Jenseits des Seins*" ergeben haben. Abgesehen davon gilt es, Levinas' Leitfrage in "*Jenseits des Seins*" Aufmerksamkeit zu schenken. Sie lautet, ob "sich das Subjekt gänzlich von der Ontologie her verstehen" lasse oder was es gegebenenfalls sei, das sie in Frage stelle.²⁰⁵

Bereits im Titel von "*Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*" drückt sich aus, dass Levinas gegenüber "*Totalität und Unendlichkeit*" seine ontologische Sichtweise grundlegend geändert hat: Hatte er früher nämlich an der "*Transzendentalität des Seins*" festgehalten, war also von der "Idee der Unendlichkeit als die eines unendlichen Seins" ausgegangen²⁰⁶, so vertritt Levinas nun die Idee von etwas "zum Sein gänzlich andere"²⁰⁷. Damit meint Levinas nicht das Nicht-Sein, sondern drückt etwas aus, was das Seinsuniversum transzendiert. Nach 1963 bringt er den Anderen in Bezug auf das Sein in Verbindung, fokussiert also die "*radikale Transzendenz des Anderen*", sowohl des menschlichen wie des göttlichen Anderen. Während Levinas in "*Totalität und Unendlichkeit*" den Gegensatz von Metaphysik und Fundamentalontologie thematisierte, so wird nun von ihm jegliche Seinslehre als unzureichend verworfen und die Metaphysik als Disziplin nicht mehr erwähnt.²⁰⁸ Stattdessen schreibt Levinas der Fundamentelethik im Blick auf den Menschen eine zentrale Bedeutung zu. Damit ist die zweite Hälfte des Buchtitels: "... *anders als Sein geschieht*" aufgeschlüsselt; zur Erklärung bleibt noch die erste Hälfte des Buchtitels übrig, nämlich: "*Jenseits des Seins*". "Sein" steht hier im Gegensatz zum Seienden

²⁰³ Ders. ebd., S.240-242.

²⁰⁴ Ders. ebd., S.XIII.

²⁰⁵ JS, S.80.

²⁰⁶ STRASSER 1978, S.221.

²⁰⁷ Ders ebd., S.220.

²⁰⁸ Ders ebd., S.222f.

und bezeichnet einen Vorgang. Levinas greift nach Strasser an dieser Stelle auf Heidegger und dessen ontologische Differenz zurück. Dieser zufolge verdanken Seiende ihr Hervorgehen dem Sein, was ihnen ihre Wahrheit garantiert. Diesen Vorgang bezeichnet Heidegger mit dem verbal zu verstehenden Wort: Wesen, den er mit dem griechischen Begriff der Wahrheit als "Entbergung" bzw. Unverborgenheit in Verbindung bringt. Ein Seinsereignis ist demnach mit einem Ereignis von Wahrheit gleichzusetzen.²⁰⁹ Daraus wird ersichtlich, dass Levinas mit dem Titel "*Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*" bei Heidegger anknüpft und Folgendes besagt: "Das Andere in Bezug auf das Sein" ("l'autrement qu'être") "ist auch über das Sichereignen von Sein hinaus" ("au-delà de l'essence"). Mit anderen Worten: Levinas kennzeichnet anhand seines Titels seinen Abstand zu Heideggers Seinsdenken, weil dessen Fundamentalontologie Levinas' Ansicht nicht genügt.²¹⁰ Zwar geht es Levinas nicht um eine Zerstörung der Ontologie; vielmehr ist es ihm um ein "darüber Hinauskommen" im Sinne des Guten, der Ethik, zu tun.²¹¹

Während für Heidegger (und auch für Husserl) das Primat der Wahrheitsfrage vor der Frage nach dem Guten kommt, ist für Levinas die Abfolge des Primates gerade umgekehrt. Als Begründung, warum für ihn das Primat des Guten vor der Wahrheitsfrage rangiert, nennt Levinas u.a. Ideen folgende drei Argumente, respektive Gegenargumente betreffend Vorrang des Seins im Blick auf Seiende:

1. Wahrheitsaussagen liegt Wissen zugrunde. Da Wissen bekanntlich Macht ist, führt es zur "Beherrschung des Anderen durch Denselben", also zu einem Sachverhalt, den Levinas aufgrund seiner Verantwortungskonzeption vermeiden will.
2. Wer den Vorrang des Seins hinsichtlich eines Seienden vertritt, unterwirft das Seiende einem "unpersönlichen Geschehen". Gerade dies verwirft Levinas, da für ihn "das Seiende im Selbstand" ist und sich als Mensch durch ethische Beziehungen auszeichnet, die überaus sinnträchtig sind.²¹²
3. Angenommen, alle Seienden würden prinzipiell durch das Verstehen des Seins durchschaut, "dann gäbe es keine radikale, keine unendliche Transzendenz" des Anderen.

²⁰⁹ Ders. ebd., S.224.

²¹⁰ Ders. ebd., S.225.

²¹¹ Ders. ebd., S.227.

²¹² Ders. ebd., S.229.

Nachdem Levinas den Menschen im Lichte der ontologischen Differenz beleuchtet hat, unterzieht er auch Gott der Frage, wie dieser im Lichte der ontologischen Differenz zu denken ist. Im Klartext heisst die Frage: "Ist Gott ein Seiendes, oder ist er das Sein selbst?"²¹³

Während die erste Fragehälfte im Falle von Bejahung darauf herausliefere, Gott als Teil eines Ganzen zu definieren, wodurch sich nach Levinas' Ansicht die Transzendenz Gottes gänzlich erübrigen würde, erwiese sich Gott mit der Bejahung der zweiten Fragehälfte als ein unpersönliches Sein, welches das Hervortreten von Seienden bewirken würde, eine Sachlage, die sich niemals in Einklang mit einer theistischen Philosophie bringen liesse, abgesehen davon, dass es von dem Einen keine Gattung gibt im Unterschied zur "*humanitas* des Menschen".²¹⁴ So spitzt sich für Levinas das Gottesproblem zur Frage zu, ob Gott wie das Sein zu denken ist oder ob er als jenseits des Seins aufzufassen ist. Da sich für die Heiligkeit des monotheistischen Gottes nicht ohne dessen Transzendenz denken lässt, zumal diese Transzendenz unvereinbar ist mit der Vorstellung eines Gottes, der weder ein Seiendes noch ein Sein der Seienden sein kann, wird Gott "als das Andere in Bezug auf das Sein" gedacht werden müssen. Aus dieser zuletzt angefügten Beweisführung ergeben sich zwei Folgerungen:

Wer Gott als das Andere in Bezug auf das Sein denkt, für den geht daraus hervor, dass "*das Sein endlich*" "ist". Diese Aussage steht in Einklang mit Levinas' Beschreibung vom Sein als Wesen und dessen Prozess. Denn dieser "bringt" nach Levinas "nicht nur Endliches hervor", sondern "verbleibt" "auch in der Endlichkeit".

Hier setzt dann der "*älter(e)* Levinas" mit einer Kritik am endlichen Sein ein, indem er zu bedenken gibt: "(W)enn es wahr ist, dass das '*jenseits des Seins*' als das Gute zu verstehen ist, dann wird jene Kritik des Seins die Sprache der Ethik sprechen müssen". In dieser Feststellung liegt der "letztliche Grund, warum die Ethik berufen ist, als Gegenspielerin der Ontologie aufzutreten".²¹⁵ Zur Aufgabe der Ethik gehört es demnach, dem Sinnvollen Legitimation zu verschaffen. Warum ist dies aber nötig?²¹⁶ Zur Beantwortung dieser Frage muss etwas ausgeholt werden.

²¹³ Ders. ebd., S.230.

²¹⁴ LEVINAS, E., *Autrement qu' être ou au-delà de l'essence*, Den Haag 1974, (in der Folge zit. als AQE), S. 124, Anm. 36, zit. in: STRASSER 1978, S.231.

²¹⁵ STRASSER 1978, S.231.

²¹⁶ Vgl. STRASSER 1978, S.231f.

In *"Totalität und Unendlichkeit"* hatte Levinas den Seinsvorgang für den Menschen vornehmlich als Phase des Genießens gekennzeichnet und zum vorherrschenden Lebensgefühl des Alltags erkoren. Zwar alternierten derartige Lebensabschnitte auch mit solchen der Monotonie und Sinnlosigkeit, doch schien das Positive das Dunkle zu überwiegen. Dies ändert sich nun mit den 70er Jahren. Levinas betont nämlich, die Subjektivität habe sich immer wieder am Sein abzuarbeiten, sie müsse immer neu die Last des Daseins auf sich nehmen und in stets erneuten Anläufen trotz Ermüdung mit Bewährungsaufgaben fortfahren.²¹⁷ Für den Menschen fällt also die Bilanz des Seinsvorganges anspruchsvoll aus, denn das Leben bestehen heisst: Mühe und Ausdauer auf sich nehmen. Darüber hinaus gilt es, die eigene Ambiguität auszuhalten.²¹⁸ Denn bald zeigt sich das Subjekt als egoistisches Ich, bald erlebt es sich als Stellvertretung des Anderen als ethisches und passives Sich²¹⁹, d.h. Levinas' Philosophie erweist sich als "ethische Metaontologie"²²⁰. Ihr Sinn besteht nach Levinas darin, im "absoluten Eintreten des Einen für den Anderen" zu büssen und dank der Stellvertretung für den Anderen *"ethische Erlösung des Sich"* zu erlangen, denn "die Erlösung des Ich, das aus seinem Traum von Selbstbehauptung" "und Macht wach wird, findet in der Gestalt des ‚Sich‘ statt. Das ‚Sich‘ ist ‚Geduld‘, Ertragen, Unterwerfung an alles".²²¹ Neben egoistischen Bestrebungen erfährt die Subjektivität in ihrem Alltag in der selbstlosen Verantwortungsübernahme für den Anderen auch Sinnvolles. Mittels der leib-seelischen Hingabe an den Anderen verherrlicht das Sich den Anderen, ist doch der Befehl für den Anderen diesem Sich und niemand anderem sonst übergeben worden.

Levinas vergleicht den Befehl mit einer Spur, die sich im Antlitz des Nächsten zeigt und die von dem Einen stammt, "der sich bereits zurückgezogen hat" und hier und jetzt "mit meiner eigenen Stimme" "zu mir spricht". Levinas' Hinweis, wonach in der Stimme bereits der Gehorsam mitschwingt, der das Opfer der Selbstlosigkeit vollziehen wird, deutet an, dass Levinas die Verantwortung vor-ursprünglich ansetzt, ihre Existenz also an-archisch ist und sich in keine Seinsgegenwart integrieren lässt.

²¹⁷ STRASSER 1978, S.228.

²¹⁸ Ders ebd., S.360.

²¹⁹ Vgl. ders ebd., S.316.

²²⁰ Ders ebd., S.357.

²²¹ Ders ebd., S.360. Zum Wort "büssen", vgl. AQE, S. 209.

Dieser Umstand erhärtet, dass sich der Mensch im Herzen "vor jeder bewussten Entscheidung" dem Anderen öffnet.²²²

Warum ist dem so?

Levinas führt dazu aus, dass der Nächste für mich in sozialer Beziehung zu mir steht, mir nahe ist. Die Nähe des Nächsten ist als anarchische Nähe aufzufassen, die dem Bewusstsein vorhergeht und als Nicht-Indifferenz ausgelegt werden muss, nämlich im Sinne: Der Andere geht mich an.²²³ Auf diese Weise kommt es, dass der um Hilfe Ersuchte infolge Sorgen um den Anderen und Distanzlosigkeit zum Nächsten von dessen Not geradezu besessen wird, ist doch dessen Identität unmittelbarer als die eigene Identität des um Hilfe Gebetenen.²²⁴ Gerade weil sich auf die Intentionalität in Richtung Hilfesuchendem als Gegenbewegung Besessenheitszustände im Angerufenen einstellen, muss von Empfindung desselben die Rede sein, nicht von Erkenntnis.²²⁵

Der Appell zur Ethik geht also vom Hilfeleistenden aus, nachdem diesem das Antlitz des Nächsten gleichsam "eingefahren" ist, zumal Letzterer ihm innerlich nahe steht.²²⁶ Diesen Sachverhalt vergegenwärtigt sich Levinas auch aus der Perspektive Gottes. Für ihn gebraucht Levinas die Metapher der Spur. Die Unendlichkeit ist nie gegenwärtig; als Spur ist sie für Levinas Beleg für ihre Anfangslosigkeit und sie verbietet dem zur Ethik Aufgerufenen, "sie zum Gegenstand eines intentionalen Meinens zu machen", ist sie doch "un-vorstellbar". Der Heilige offenbart sich nicht selbst, sondern nur indirekt: an Hand der "mitmenschlichen Nähe, der brennenden Sorge um den Nächsten" und des "selbstlosen Eintreten(s) für den Anderen". All die genannten Punkte tragen nach Levinas dazu bei, dass im Subjekt der "selbstsüchtig(e) 'conatus essendi'" schlagartig ausser Kraft gesetzt wird.²²⁷

Zusammenfassend lässt sich also festhalten: Laut Levinas nimmt die Verantwortung eines Erwachsenen ihren Beginn im Diesseits, reicht aber auch in ein Jenseits hinein. Entscheidend ist dabei, dass Gott in keiner Weise vom Menschen adäquat einholbar ist: nicht durch Erkenntnis, nicht durch direkte Vorstellung, nicht durch Vergleiche.

²²² Ders ebd., S.332.

²²³ Ders ebd., S.285-289 und 292. Zum Wort "Nicht-Indifferenz", s. AQE, S. 105.

²²⁴ Ders ebd., S.285-293.

²²⁵ Ders ebd., S.292f.

²²⁶ Ders ebd., S.291-294.

²²⁷ Ders ebd., Zitatstellen aus S.301 **und** 302. Vgl. auch S. 302, Anm. 10.

Levinas, der offensichtlich von der jüdisch-philosophischen Bildnislosigkeit Gottes ausgeht, macht sich für die Ansicht stark, dass Religionsphilosophie nur beinhalten könne, von Ethik zu reden, nicht aber von Gott und schon gar nicht von Gott in ontologischer Sprache.

Wie oben bereits angemerkt, lässt sich Gott – so Levinas – aufgrund der Anfangslosigkeit nicht denken. Darum ordnet Levinas den transzendenten Gott zeitlich in der "Diachronie" ein. Gelhard zufolge bezeichnet dieser levinassche Begriff "kein zeitliches Nacheinander, sondern den Bezug zu einer unvordenklichen Vergangenheit, die nicht in Erinnerung überführt werden kann, weil sie niemals Gegenwart war".²²⁸

So gesehen ist es nur konsequent, wenn Levinas die These von der Welterschaffung durch Göttliches philosophisch verwirft. Denn – so argumentiert er – die menschliche Kreatur weiss nichts, weder von der eigenen Schöpfung noch von der Erschaffung der Welt durch den Schöpfer. Das Subjekt erlebt sich einzig im Zustand des Zurückgeworfenseins auf sich selbst; in dieser Lage appelliert an dieses allein seine Verantwortung, deren Wertschätzung höher einzustufen ist als seine Freiheit. Auf die Wirkkraft der Verantwortung geht denn zurück, dass sie den Menschen dazu bringt, sich der Beschuldigung und Verfolgung durch den Anderen auszusetzen, was beweist, dass die Macht der Verantwortung stärker ist im Vergleich zur eigenen Freiheit. Bedeutungsvoll ist es, dass der Mensch in einer Welt lebt, die er nicht selber schuf; mit dem Späterkommen des Subjekts werden diesem Grenzen auferlegt und zwar in Form der Verantwortung. Genau diese Einschränkung ist sinnvoll. Die Tatsache nämlich, dass das verantwortliche Subjekt sich in einer Welt zu bewähren hat, in der es konkrete kosmische, soziale und historische Bedingungen antrifft, verlangt von ihm Mühe und Anstrengung. Subjekt sein, heisst also ganz wesentlich: die Verantwortungslast im "*Universum*" "*tragen*". Ihr kommt genau gesehen eine paradoxe Bedeutung zu. Einerseits verkörpert Verantwortung eine Beschwerde, eine Bürde; andererseits steht Verantwortung in hohem Ansehen, da sie als Wert die Lasten des Universums trägt. Würde dagegen der Freiheit statt der Verantwortung den Vorrang zugewiesen, wären Verdienste und Strafen eine Folgewirkung, die im Vergleich zur Verantwortung geradezu abfallen würden.

²²⁸ GELHARD 2005, S.133 (Schlüsselbegriff: *Diachronie*).

Für Levinas ist also wichtig, dass "die ethische Perspektive" noch "vor der Entwicklung der Kategorien von Freiheit und Unfreiheit" zu stehen kommt.²²⁹ Ein weiteres Argument, das für den Primat der Verantwortung spricht, manifestiert sich gemäss Levinas in der "Güte des Guten". Dieses "muss" nämlich das Subjekt in seiner Einzigartigkeit und Unersetzlichkeit auserwählt haben, "bevor" dieses "zu wählen vermochte".²³⁰ Da Levinas den Glauben an einen Schöpfergott als philosophischen Gottesbeweis ablehnt, wird von ihm umso grösserer Wert auf die Bedeutung des Guten gelegt, denn dieses auserwählt ja den Verantwortlichen. Indem dann das Ich die Stellvertretung als Geisel des Anderen bedingungslos hinnimmt, wird daraus für Levinas ersichtlich, wie stark das Subjekt passiv ist, ja wie gross "der Modus des *Ertragens*" ist, der älter und basaler ist als jegliche Rezeptivität. Levinas beruft sich auf diese Sachlage, wenn er dazu ausführt, er sehe darin eine "Beziehung, die den Tod Gottes" "auch in unserer Zeit" "überlebt".

Überaus beachtenswert ist für Levinas in diesem Zusammenhang, dass das Gute dem Verantwortlichen gegenüber nicht indifferent ist, sondern in ihm ein unendliches Verlangen nach Verantwortung bewirkt. Dabei weist das Gute den Verantwortlichen von sich ab, ihn auf seine "*Verantwortlichkeit für den Nächsten*" hinführend. Sittliches Verhalten setzt also nicht mit der Aktivität eines Ichs ein, das sich selbst mit z. B. Mitleid affiziert²³¹. Vielmehr basiert Levinas' radikale Ethik auf dem Kerngedanken, dass von der "Annahme einer vor-ursprünglichen Passivität" seitens des Verantwortlichen ausgegangen werden muss, wobei das urpassive Ich "Spuren eines Traumas" aufweist, "das ihm in einem unvorstellbaren 'einst' zugefügt worden ist". Aufgrund dieser vorursprünglichen Gewalttat, dem Trauma, sühnt das Gute, indem es dem Ich die Fähigkeit schenkt, "Werte zu bemerken und Werte zu denken". Dadurch dass so die Wahrnehmbarkeit der grenzenlosen Verantwortung garantiert ist, kommt erst darauf die menschliche Freiheit zum Zug, was erneut erhärtet, dass die unendliche Verantwortung an erster Stelle steht und nicht die endliche Freiheit, wie dies in der Philosophie so oft behauptet wurde.²³²

Levinas führt im Folgenden aus, was "(d)ie sittliche Forderung, die der Andere als Anderer" stellt, im verantwortlichen Subjekt bewirkt. In diesem "erwacht" "seine

²²⁹ STRASSER 1978, S.317f. Zum Ausdruck "*Universum*" "*tragen*", s.AQE, S.157.bzw. STRASSER, S. 318, Anm. 11.

²³⁰ Ders ebd., S.319.

²³¹ Ders ebd., S.318f

²³² Ders ebd., S.319f.

Seele" als Folge der "Inspiration durch den Anderen". Dieser seinerseits nimmt Einfluss auf den natürlichen Egozentrismus des Ichs und verfremdet dessen Selbst, ohne ihm aber seine Identität anzugreifen.

Unter dem doppelten Einfluss des Guten und des Anderen öffnet sich innerlich das Subjekt für die anstehende Verantwortungsübernahme. Diese bekräftigt es mit dem Ruf: "Hier bin ich im Namen Gottes", weiss es doch selbst um sein unersetzliches Sich. Dieses anerbietet sich im "Sagen' des Sagens selbst" dem Anderen als Geste des "Zeichen-machen-wollens", wodurch "der Sprechende selbst zum Zeichen" wird.²³³ Warum?

Indem der Sprechende sich zum Voraus in Gehorsam dem Anderen gegenüber beugt, vollzieht er einem Propheten gleich den an ihn ergangenen Befehl am Anderen.²³⁴ Wer nämlich zur Verantwortung gerufen wird, dem offenbart sich das prophetische Sprechen. Dieses schenkt dem Seelenleben des Verantwortlichen die Einsicht, welches der Status des "Anderen im Demselben" ist. Dadurch wird sich der zur Verantwortung Geladene seinem "privaten' Sein entrissen", was ihm ermöglicht, sich in den Dienst des Anderen zu stellen. Der Andere geht ja den Verantwortlichen als Bruder an, zumal er als einer im Namen Gottes auftritt. Doch den Anspruch Zeuge des Guten oder des Göttlichen zu sein, steht dem Hilfeleistenden nicht zu, auch wenn Stimmenklang, Geste, "Sprechen und 'Sagen'" ihn als Persönlichkeit ausmachen, ja sogar an den Nächsten ausliefern. Ohne geleistete Bewusstseinsreflexion und ganz auf sich zurückgeworfen kann das Subjekt – nach Levinas – nur "vor jeder Theologie" ein "Zeugnis" der "Demut" ablegen.

Für den Fall, dass ich das Subjekt bin, das ein Demutszeugnis abgibt, besagt dies, "dass der göttliche Aufruf im Anruf laut wird; dass die Herausforderung, die von Gott ausgeht, in meinem Anrufen Gottes vernehmbar wird" und "dass meine Dankbarkeit bereits Dank dafür ist, mich dankbar erweisen zu können. Die Transzendenz der Offenbarung" besteht also für Levinas darin, dass sich die "Epiphanie" oder Erscheinung des Göttlichen im Sprechen desjenigen vollzieht, dem sie enthüllt, aber auf diskrete Weise zuteil wird.²³⁵ Bevor Levinas das Problem der Verantwortung von Demselben und dem Anderen ausweitet, sei das Wichtigste zusammengefasst:

²³³ Ders ebd., S.333. Zum Ausruf: "Hier bin ich im Namen Gottes", s. S.339.

²³⁴ Ders ebd., S.338-340.

²³⁵ Ders ebd., S.338f.

Der Selbe wird aufgrund der Nähe zum Anderen (worunter Levinas die sittliche Verantwortung versteht) zum Einen-für-den-Anderen; die beiden bleiben zwar voneinander getrennt, doch so, dass der Selbe gleichsam die Stelle des Anderen einnimmt, um für Letzteren zu büßen.²³⁶

Bisher hatte Levinas die Verantwortung im Blick auf Denselben und den Anderen analysiert. Nun stellt er die beiden Exponenten im Zusammenhang mit der Verantwortung in einen grösseren Rahmen hinein, in denjenigen der menschlichen Gesellschaft. Da der Andere nach Levinas "von vornherein der Bruder aller anderen Menschen" "ist"²³⁷, fragt es sich, was der Selbe "gerechterweise" zu tun hat bzw. tun kann²³⁸. Denn dadurch, dass – wie Levinas schreibt - "der Andere, mein Nächster, auch Dritter ist in bezug auf einen weiteren Anderen, der seinerseits Nächster ist", kompliziert sich der Sachverhalt, zumal alle Nächsten Brüder sind.²³⁹ Obwohl das Ich in der Nähe des Nächsten und aller sonstigen Anderen im Zustand der Besessenheit ist und für alle nach Gerechtigkeit dürstet, erfordert diese Situation eine Einschränkung betreffend Hilfeleistung. Das Subjekt muss sich an "Mass, Wissen und Bewusstheit" sowie "Intelligibilität des systematischen Denkens" orientieren, kurz: das Gedächtnis des Verantwortlichen greift auf "den Vergleich zwischen Unvergleichlichen" zurück durch Vergegenwärtigung der (nicht-empirischen) Abwesenden.

Damit das Problem der Gerechtigkeit punkto Verantwortung für einen Einzelnen gegenüber vielen bzw. allen Hilfsbedürftigen lösbar wird, stellt Levinas zwei Thesen auf. Die erste Richtlinie lautet, wie folgt: Dadurch dass "*(d)er Andere*" "*in einer Beziehung zum Dritten*" "*steht*", ist das Ich "*nicht verantwortlich*", zumal das Ich im Falle des Dritten auch "zu einem Mitglied der Gesellschaft geworden" ist, so dass das Ich ebenfalls Gerechtigkeitsansprüche für sich stellen kann.²⁴⁰ Die zweite These besagt Folgendes: Nach wie vor gehen mich als Helfenden die Anderen als Brüder in "ursprüngliche(r) Weise" an. Da ich als Nächster zum Nächsten aber in Beziehung stehe, erstreckt sich meine Zusammengehörigkeit auch auf alle Anderen, was meiner "Beziehung zu allen Anderen Sinn" "verleiht". Denn "*(a)lle spezifisch menschlichen Beziehungen wurzeln*" – so Levinas' sinngemässe sozial-

²³⁶ PINZOLO, L., (Stichwort:) *Emmanuel Levinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, in : VOLPI, F. (Hrsg.) 2004, Bd. 2 (L-Z), S.914f.

²³⁷ JS, S.344; vgl. auch TU, S.309; vgl. STRASSER 1978, S.352 und 364.

²³⁸ JS, S.343.

²³⁹ JS, S.285.

²⁴⁰ STRASSER 1978, S.350f.

philosophische Folgerung - *"in dem unselbstüchtigen Desinteressiert-sein"*. Ohne sie bzw. ohne Stellvertretung in der Verantwortungsübernahme liesse sich auch die Gerechtigkeit nicht realisieren, auch wenn diese sich Verantwortungskontrollen unterziehen muss, nämlich solchen von: Recht, Gesellschaft, Staat und weiteren Instanzen, obwohl sich diese vielmals als Selbstzweck verstehen.²⁴¹

2.5 Vergleich der beiden Levinasschen Hauptwerke (2.3 und 2.4)

Zum Abschluss dieses Kapitels erfolgt eine kurze Gegenüberstellung von *"Totalität und Unendlichkeit"* mit *"Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht"*. Vergleicht man die beiden genannten Werke miteinander, so lässt sich festhalten, dass das spätere Werk eine dem Leben gegenüber ernstere Grundhaltung einnimmt. Hinzu kommt, dass in *"Jenseits des Seins"* die Zusammenhänge differenzierter dargestellt sind und die Verantwortung wegen des Dritten in einen grösseren Rahmen platziert wird.

"Die Gleichheit der vielen hat ihren tragenden Grund in einer Ungleichheit, die darin besteht, dass meine" Verantwortungs –"Pflichten dem Anderen gegenüber ungleich grösser sind als meine Rechte." Allein aufgrund dieses Belegs geht hervor, wie radikal Levinas seine Ethik auffasst.

Im Gegensatz zu *"Totalität und Unendlichkeit"*, wo der Dritte bloss am Rande erwähnt wird, vertieft Levinas in *"Jenseits des Seins"* die Funktionen des Dritten. Aus der unabdingbaren Verantwortung des Einen für alle aktiviert sich dann erst die "Rationalität der ‚ratio'" und mit ihr ihre universale Bedeutung und friedengenerierende Wirkung.²⁴² So gesehen bedarf es angesichts der grenzenlosen Ansprüche seitens der Anderen eine Lösung, nach welchen Kriterien die Legitimationsgründe sich beschränken und ordnen lassen. Sie werden hier übersprungen, da vorne davon die Rede war.

Viel stärker als in *"Totalität und Unendlichkeit"* gewichtet Levinas in *"Jenseits des Seins"* die mit der Ethik aufgeworfenen Fragen nach Gott und dem Tod. Waren diese in *"Totalität und Unendlichkeit"* so gut wie nur Randphänomene, thematisiert Levinas die obgenannten Fragen 1974 mit grossem Interesse, bevor er sie 1975/76 in einem

²⁴¹ Ders. ebd., S.352.

²⁴² Ders. ebd., S.353.

Vorlesungszyklus an der Sorbonne unter dem Titel *"Gott, der Tod und die Zeit"*²⁴³ ins Zentrum stellt. Damit setzt der Beginn von Levinas vierter Arbeitsphase ein.²⁴⁴

Vor dem nächsten Kapitel werden zum Fortgang der Arbeit noch ein paar Überlegungen vorangeschickt. In *"Jenseits des Seins"* hat Levinas wohl die Themen Gott und der Tod gestreift, aber ohne den Faktor Zeit abzuhandeln (wenngleich die Zeit im Zusammenhang mit der Stellvertretung in Form der Diachronie Erwähnung findet). Daher übergehen wir in *"Jenseits des Seins"* die relativ wenigen Stellen zu Gott und zum Tod. Stattdessen soll *"Gott, der Tod und die Zeit"* einer eingehenden Analyse bezüglich der drei Themen unterzogen werden, zumal in *"Sein und Zeit"* auch Heidegger den Tod in den Zusammenhang der Zeit stellt. Auf diese Weise lässt sich eine vergleichbare Themenbasis zwischen Heidegger und Levinas hinsichtlich Tod und Zeit gewinnen. Diese Grundlage des Vergleichs wird im Laufe der Arbeit durch die Kriterien: Sein und Ethik noch erweitert werden.

2.5.1 Verworfenen und bejahte Leitsätze in Levinas' Philosophie im Überblick

Levinas' Hauptwerke rekurren auf eine Reihe von direkten (expliziten) oder indirekten (impliziten) Axiomen von Weltanschauung. Diese werden von ihm entweder grundsätzlich verneint oder aber akzeptiert. Derartige Leitsätze sollen an dieser Stelle thesenartig aufgelistet werden. Sie schaffen so die Voraussetzungen für das Verständnis von der Fortsetzung von Kapitel 2 (der vorliegenden Arbeit) und tragen dazu bei, philosophische Zusammenhänge transparent zu machen.

Zwar sind einige Thesen bereits in den Abschnitten 2.1 bis 2.5 gestreift worden, doch gilt es, eine Zusammenstellung einiger wenigen, aber wichtigen Philosophieaussagen, die Levinas' Werken zugrunde liegen, ergänzend aufzuzählen bzw. auszuführen. Zu Beginn ist die Rede von den verworfenen Leitsätzen in Levinas' Philosophie. Anschliessend geht es um die philosophischen Grundsätze, für die Levinas in seinen zentralen Publikationen eintritt.

Welche philosophischen Leitideen verneint Levinas?

- Levinas verwirft die abendländische Ontologie als Egoologie und als neutrale Totalität, wie sie vor allem in der Geschichtsschreibung der Vergangenheit

²⁴³ Siehe: GTZ.

²⁴⁴ Vgl. S.13ff. in der vorliegenden Arbeit.

und in der Philosophie des Humanismus Verwendung gefunden hat.²⁴⁵
(Stattdessen betont Levinas den "Humanismus des *anderen Menschen*".²⁴⁶)

- Nach Levinas ist die erste Philosophie nicht die Ontologie (sondern die Ethik, zumal sie die frühere Disziplin ist, weil der praktisch-ethische Vollzug dem Denken selbst vorausgeht).²⁴⁷
- Die Ontologie wird von der älteren Philosophietradition als theoretisches Denken eingestuft, was laut Levinas den Denkenden in eine vereinnahmende Totalitätsperspektive führt, weshalb er dies als Philosoph ablehnt. [An die Stelle des ontologisch-theoretischen Denkansatzes setzt er einen phänomenologischen Ansatz, der die drei Einheiten: Welt, Ich und Anderer umgreift, so dass – wie Kernic²⁴⁸ ausführt – eine totalitäre Vereinnahmung i. S. eines Einheitsdenkens (nämlich der Andere als Ich) entfällt.]
- Im Gegensatz zur philosophiegeschichtlichen Tradition, derzufolge das sittliche Handeln von der erkennenden Erkenntnis abgeleitet wurde, lehnt Levinas ein solches Vorgehen ab, da ihmzufolge von diesem Ausgangspunkt her keine sittlichen Gebote ableitbar sind. (Als Ersatz dient Levinas eine phänomenologische Annäherung an die Welt. Levinas schreibt diesbezüglich:

"Die Neuheit der Phänomenologie besteht darin, die 'Eine-Wahrheit-anstrebende-Erfahrung' auf eine Konjunktion zurückzuführen, die durch sich selbst sinnvoll, d.h. die Quelle für ein transzendentes Wirken ist, von der aus erst der eigentliche Begriff der Wahrheit einen Sinn empfängt. Diese Bedeutungen sind die ursprüngliche Helle. In der Husserlschen Terminologie heisst diese Rückwendung Transzendente Reduktion²⁴⁹. Auch die Zeitgenossen, die sie nicht nach den durch Husserl festgelegten Regeln der Kunst vollziehen, stellen sich dennoch auf ihren Boden. Für sie ist die Erfahrung Quelle von Bedeutungen. *Sie ist erhellend, bevor sie beweist.*"²⁵⁰)

²⁴⁵ Vgl. KERNIC F., *Tod und Unendlichkeit, Über das Phänomen des Todes bei Emmanuel Levinas*, Diss., Hamburg 2002, (Schriftenreihe Boethiana, Bd.55), S.125ff., in der Folge zit. als KERNIC 2002. Vgl. auch TU, S.51-53 und HAM, S.32f.

²⁴⁶ GTZ, S.194; vgl auch den Titel des Buches von Levinas: HAM; s. auch STRASSER 1978, S.281-284.

²⁴⁷ TU, S.289 und 108f.; Vgl. auch KREWANI 2006², S.338 bzw. Abschnitt 47.1; KERNIC 2002, S.116.

²⁴⁸ KERNIC 2002, S.116.

²⁴⁹ Nach Husserl ist unter der phänomenologischen Reduktion "ein Rückgang aus der natürlichen Einstellung in das transzendente Bewusstseinsleben" zu verstehen (Definition von VETTER H., in: VETTER, H. (Hrsg.) und unter Mitarbeit v. EBNER, K. und KADI, U., *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, Hamburg 2004, S. 416; in der Folge zit. als: WphB.

²⁵⁰ SpA, S.184.

- Es geht nach Levinas nicht an, Welt und Tod von der Ontologie herzuleiten (da nebst der Welt: das Subjekt und auch der Andere als Grössen genannt werden müssen). Begründet wird dies von Levinas folgendermassen:

”Es beginnt eine neue Ontologie: das Sein wird nicht mehr als dem Denken korrelativ gesetzt, sondern als Grund des Denkens selbst, durch welches das Sein allererst konstituiert wird.”²⁵¹

...

”Ein Denken, das die Implikationen des Denkens, die vor der Reflexion über dieses Denken unsichtbar sind, vergisst, vollzieht *Operationen* an den Gegenständen, statt sie zu denken. Die phänomenologische Reduktion gebietet der *Operation* Einhalt, um zur Wahrheit zurückzugehen, um die vorgestellten Seienden in ihrem transzendentalen Entstehen zu zeigen.”²⁵²

Nachdem wichtige Inhalte, die Levinas in Abrede stellt, genannt sind, seien die zentralen philosophischen Grundpfeiler erwähnt, die Levinas als Basis weiterer Überlegungen dienen.

- Levinas stützt sich als Philosoph auf die Phänomenologie, d.h. für ihn und sein Verhältnis zur Welt ist entscheidend, dass ”(d)ie Welt” ”nicht nur konstituiert” ”ist”, sondern auch ”konstituierend” ist. ”Das Subjekt ist nicht mehr blosses Subjekt” (wie im Idealismus) und ”das Objekt ist nicht mehr blosses Objekt” (wie im Empirismus und Realismus). (...) ”Das Phänomen ist zugleich das, was sich zeigt, und das, was zeigt, das Sein und der Zugang zum Sein.”²⁵³ (...) Aufgrund dieser ”doppelten Perspektive”²⁵⁴ erweist sich das Ich als ”Transzendenz in der Immanenz”²⁵⁵, führt also aus dem Dualismus: Subjekt-Objekt heraus. Indem ”das menschliche Verhalten als ursprüngliches Erfahren statt als Ergebnis der Erfahrung verstanden wird”, kommt Phänomenologie zur Anwendung, wodurch ”die Herrschaft der Vorstellung” entfällt.²⁵⁶
- Auch auf den phänomenologischen Ansatz geht zurück, dass Levinas, ausgehend ”(v)on der Thematisierung des Menschlichen her” nach sich

²⁵¹ SpA, S.130.

²⁵² SpA, S.131.

²⁵³ SpA, S.134.

²⁵⁴ SpA, S.135.

²⁵⁵ SpA, S.131.

²⁵⁶ SpA., S.135.

eröffnenden "Dimensionen" sucht, "die wesentlich sind für den gedachten Sinn". Definitionsgemäss ist denn für Levinas ein Phänomenologe, wer so denkt und solche Dimensionen zwecks Sinnfindung aufspürt.²⁵⁷ Unter die sich eröffnenden Dimensionen, "die wesentlich sind für den gedachten Sinn", fallen für Levinas vor allem zwei Aussagen der neueren abendländischen Philosophie, denen das Prädikat "Bedeutsamkeit einer Bedeutung *vor dem Wissen*" aneignet: zum Einen gehört dazu aus Descartes dritter Meditation die "Idee des Unendlichen", insofern sie "*in uns gelegt ist*" und uns "das Denken dieser Transzendenz bei einem passiven Subjekt" "ermöglicht".²⁵⁸ Zum Andern zählt dazu Kants "Postula(t) der Unsterblichkeit der Seele"²⁵⁹ eine "Hoffnung auf Übereinstimmung zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit, die nur durch einen Gott möglich ist", d.h.: "Man muss sich verhalten, als ob die Seele unsterblich wäre und als ob Gott existierte". Levinas hebt in diesem Zusammenhang hervor, dass dies "eine Hoffnung wider alles Wissen" ist, dass sie als solche als "vernunftgemässe Hoffnung" zu bezeichnen ist, denn es ist die "Vernunft" die verlangt, "die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele anzuerkennen", allerdings bloss als Hoffnung. In diesem Fall also ist Hoffnung kein Synonym, weder von einem "Vorherwissen" des Jenseits, noch "Zugang" zum Weiterleben nach dem Tod (zumal "für Kant der Tod die Grenze" des Wissenkönnens ist).²⁶⁰

- Ein weiterer Grundpfeiler innerhalb der Phänomenologie ist für Levinas sein Erkenntnisinteresse: die Suche, ob es "nicht möglich" "ist", "eine Rationalität oder einen Sinn" so "zu denken"²⁶¹, dass sich "eine Rationalität der Transzendenz" vertreten liesse. Dies würde bedingen, dass sie sozusagen in vernehmbarer Sprache existiert, worin sich "jenseits des Seins ein Sinn" offenbart bzw. "zeigt". Ihr Vorrang stände fest, wenn die Rationalität der Transzendenz, "selbst in eine ontologische Sprache übersetzt, als dem Sein vorgängig bezeichnet werden müsste".²⁶² (M. a. W.: Levinas versucht, "(d)as Subjektive und sein *Gutes*" sowie Gott ohne Zuhilfenahme der Ontologie zu

²⁵⁷ WG, S. 110f. ; vgl. auch SpA, S.123.

²⁵⁸ GTZ, S.154; vgl. auch S.264, Anm. 168; WG, S.165f.

²⁵⁹ GTZ, S.77.

²⁶⁰ GTZ, S.75.

²⁶¹ GTZ, S.219.

²⁶² GTZ, S.218.

denken.²⁶³ Dass dieses Bemühen von Levinas mit seinem "Humanismus des *anderen Menschen*" zusammenhängt, sei an dieser Stelle vorweggenommen.²⁶⁴)

- Levinas ist als existenzialer Interpret mit phänomenologischem Denkansatz bestrebt, das Todesphänomen vom Hintergrund der menschlichen Existenzanalyse her zu ergründen. Dabei zeigt sich, dass Leben und Tod sich ausschliessen: während sich das Leben eines erwachsenen Menschen laut Levinas als Dauer des Könnens erweist, ist für ihn der Todeszustand als "Stillstand"²⁶⁵ des Nicht-mehr-können-Könnens²⁶⁶ zu definieren. Dies besagt unter anderem, dass der menschliche Wille aussetzt und das Ende des intentionalen Subjekts und der Welt eintritt²⁶⁷, besteht doch nach Levinas "(d)ie Identität des Individuums" "darin", "das *Selbe* zu sein, es selbst zu sein, sich von Innen" aufgrund der Innerlichkeit des Ich "zu identifizieren".²⁶⁸ So gesehen macht es Sinn, dass Levinas sein weltbezogenes Denken als Ausgangspunkt des Todesphänomens beim Menschen auf das ganze Sein-Können im Dasein ausdehnt, um auf diese Weise das Eigenstatut des Menschen in seiner Ganzheit (und nicht geschmälert) zu erfassen.²⁶⁹
- Um das Dargelegte zu erhärten, sei hier Levinas zitiert. Er schreibt: "Wenn ... das Ende des In-der-Welt-seins der Tod ist", "muss" ... "die Frage des Ein-Ganzes-sein-Können des **Daseins* aufgerollt werden. Denn erst durch eine bestimmte Beziehung zum Tod wird das **Dasein* ein Ganzes."²⁷⁰

²⁶³ GTZ, S.249, Anm. 7.

²⁶⁴ Vgl. GTZ, S.194 und HAM-Titel.

²⁶⁵ GTZ, S.19.

²⁶⁶ Vgl. GTZ, S.128: ...der "Tod, der keine Möglichkeit der Unmöglichkeit darstellt, ..." Vgl. TU, S.73: "Der Tod – das Ersticken in der Unmöglichkeit des Möglichen – ...".

²⁶⁷ KERNIC 2002, S.18 und s. dortige Anm. 22.

²⁶⁸ TU, S.417.

²⁶⁹ Vgl. KERNIC 2002, S.25.

²⁷⁰ GTZ, S.45., (*: Ein Sternchen bedeutet: im frz. Original: deutsch; vgl. GTZ, S.245).

2.6 Gott, der Tod und die Zeit als Themen von Emmanuel Levinas (in der vierten Schaffensphase)

2.6.1 Der Tod als Unmöglichkeit der Möglichkeit

Eine Definition, die Levinas für seine Konzeption des Todes gebraucht und die vielerorts in der Sekundärliteratur wörtlich übernommen wird²⁷¹, ist die Aussage, derzufolge "(d)er Tod als Unmöglichkeit der Möglichkeit" eingestuft wird²⁷². Unter diesem Diktum versteht Levinas – wie Krewani zu recht ausführt – jenen Zustand eines Sterbenden, der sich durch "das nicht können Können" auszeichnet.²⁷³

Levinas bezeichnet den Tod auch als "absolut(e) Gewalt"²⁷⁴, als "reiner Raptus"²⁷⁵ und als Angreifer oder Mörder²⁷⁶. Anhand dieser oder ähnlicher Ausdrücke betont Levinas, dass der Sterbende vor der Nicht-Möglichkeit (bzw. der Unmöglichkeit) steht, Entwürfe des Könnens, das "Ergreife(n) des Möglichen"²⁷⁷, umzusetzen, weil er angesichts des gewaltsamen Todes reine "Passivität"²⁷⁸ ist, weshalb der Mensch dem Tod auf keinerlei Weise entfliehen kann²⁷⁹. Indem Levinas den Tod als "Unmöglichkeit der Möglichkeit"²⁸⁰ definiert, unterstreicht er die Tatsache, dass der Mensch vom Bereich des Lebens, der sich durch die Ausführung mannigfaltigen Könnens auszeichnet, infolge Tod in einen Zustand überwechselt, wo das eigene Nicht-Können-Können stetig zunimmt, bis die Negation des eigenen Könnens total ist²⁸¹ und damit das Nicht-Sein-Können eintritt.

Aufgrund der Leblosigkeit des Toten sowie der fremden Macht des Todes siedelt Levinas den Toten weder im Sein noch im Nichts an. Stattdessen hält Levinas fest, der Verstorbene sei jenseits des Sein-Nichts-Gegensatzes.²⁸² Levinas distanziert sich

²⁷¹ Vgl. z.B. KREWANI 1992, S.166.; KERNIC 2002, S.36; CALIN, R., *Levinas et l'exception du soi*, Diss., Paris 2005, S.285; Krewani 2006², S.182.

²⁷² Vgl. z.B. ZA, S.44, Anm. 6; TU, S.344; JS, S.286.

²⁷³ KREWANI 2006², S.182.

²⁷⁴ TU, S.341; vgl. auch KERNIC 2002, S.41.

²⁷⁵ GTZ, S.128; vgl. auch SCHUMACHER 2004, S.110.

²⁷⁶ TU, S.341; vgl. KERNIC 2002, S.41.

²⁷⁷ ZA, S.54.

²⁷⁸ GTZ, S.126.

²⁷⁹ Vgl. KERNIC 2002, S.38.

²⁸⁰ Vgl. TU, S. 344. Vgl. auch: SCHUMACHER 2004, S.110.

²⁸¹ Vgl. KERNIC 2002, S.39.

²⁸² LEVINAS, E., *Le philosophe et la mort* (entretien avec Ch. Chabanis), S.157-170, in: LEVINAS, E.: *Altérité et transcendance*, Paris 1995, (Préface de HAYAT, P.), S.158; Buch in der Folge als Sammelband zit. als ATR.

damit von vielen traditionellen Philosophen, die den Totenbereich als Sein oder Nicht-sein kennzeichnen²⁸³, setzen diese doch eine Feststellung in die Welt, die darum abzulehnen ist, weil sie ausserhalb jeden möglichen Wissens ist.

2.6.2 Der Tod vom Subjekt her gedacht

Levinas ist so gut wie überhaupt nicht am Zerfallsprozess des menschlichen Körpers nach dem Tod interessiert. Als Philosoph ist er auf die Frage erpicht, was beim Übergang vom Leben zum Tod mit der menschlichen Innerlichkeit geschieht bzw. ob der Tod gegebenenfalls überwindbar ist.

Während Levinas in *"Die Zeit und der Andere"* (1948), einem Werk am Anfang der zweiten Arbeitsphase, noch vor allem Einsamkeit und Leiden des Sterbenden hervorgehoben hatte²⁸⁴, betont er in *"Gott, der Tod und die Zeit"* die Gewalttätigkeit des Todes sowie die aussichtslose Zwangslage, in welcher sich der Sterbende befindet²⁸⁵. 2004 hält Ciocan²⁸⁶ dazu fest, dass Levinas bereits in: *"Totalität und Unendlichkeit"*²⁸⁷, einem Werk am Ende der zweiten Schaffensphase, den Tod als feindselige Bedrohung beschreibt. Dies belegt das folgende Levinas-Zitat:

Der Tod "ergreift mich, ohne mir die Chance zu lassen, die mir der Kampf einräumt; denn im gegenseitigen Kampf bemächtige ich mich dessen, was mich ergreift. Im Tod bin ich der absoluten Gewalt ausgesetzt, dem Mord in der Nacht".²⁸⁸

...

"Die Gewalt des Todes droht wie eine Tyrannei, als käme sie von einem fremden Willen." Dies führt dazu, dass ich die "Entfremdung meines Willens durch einen Anderen" erleide.²⁸⁹

Der Tod, dem meist ein Alterungsprozess, ja eine Krankheits- und damit Leidensdauer vorangegangen ist, äussert sich bei seiner Annäherung dergestalt, dass das Können können, das bisher den Tod im Leben gewissermassen hinausgeschoben hat²⁹⁰, zusehends eingeschränkt wird. Dies führt nach Levinas zu

²⁸³ GTZ, S.85.

²⁸⁴ ZA, S.42; vgl. auch KREWANI 1992, S.183.

²⁸⁵ Siehe: Beleg von GTZ, S.128, in Anm. 275, S. 44 in der vorliegenden Arbeit.

²⁸⁶ CIOCAN 2004, S.329.

²⁸⁷ TU.

²⁸⁸ TU, S.341.

²⁸⁹ TU, S.342f.; vgl. KREWANI 1992, S.167 und KREWANI 2006², S.269 und Anm. 38.

²⁹⁰ TU, S. 325, zit. nach: KREWANI 1992, S.167.

einer massiven Beschneidung der subjektiven Freiheit²⁹¹, ein Vorgang, der in einem Angst aufkommen lässt. Dieser Ablauf nimmt der Sterbende als widerwärtig und gegen sich gerichtet wahr, als "Negativität".²⁹² Dies führt dazu, dass er den Tod, der in der Regel stets zu früh sich ankündigt²⁹³, zeitlich herausschieben möchte, ist er doch – wie Levinas sich ausdrückt - "Rätsel" und "Skandal" zugleich. Rätsel ist der Tod aus der Sicht von Levinas insofern, als er einer "Frage ohne Gegebenes", einem "reine(n) Fragezeichen" gleicht und sich von solchen Fragen unterscheidet, "die als Probleme vorgelegt werden", lassen diese doch irgendwann üblicherweise einen Lösungsansatz erkennen.²⁹⁴ Von "Skandal" lässt sich im Hinblick auf den Tod sprechen, weil sich im Menschen Tatendrang und Inter-esse am Seinsgeschehen des Lebens – Levinas bezeichnet dies als "*conatus essendi*"²⁹⁵ - in angstvolle "Passivität"²⁹⁶ und "Desinteressiertsein"²⁹⁷ verkehren und damit das Ende der Subjektherrschaft ankündigen.

Aus subjektiver Sicht umschreibt Levinas "das Geschehen des Endens"²⁹⁸ als unverständliches Widerfahrnis, das den Menschen überfällt, d.h. als Vorkommnis, das gewöhnlich nicht in eigener Sache übernommen wird²⁹⁹.

2.6.3 Der Tod vom Anderen her gedacht

Im Blick auf Levinas stellt sich Ciocan im Zusammenhang mit dem Tod zwei relevante Fragen: Ist der eigene Tod, der sich durch radikale Andersheit auszeichnet, oder der Tod des Anderen der *erste* Tod ("la mort *première*")?³⁰⁰ Welcher der beiden

²⁹¹ LEVINAS, E., *De l'Un à l'Autre, Transcendance et temps*, in: CHALIER, C./ABENSOUR, M. (Hrsg.), *Cahier de l'herne, Emmanuel Levinas*, 1991, S.87 (article de Levinas, publié dans Archivio di Filosofia en 1983); in der Folge zit. als LEVINAS 1991.

²⁹² GTZ, S.24.

²⁹³ WG, S.249.

²⁹⁴ GTZ, S.24.

²⁹⁵ GTZ, s. S.267, Anm. 6.

²⁹⁶ ZA, S.47, zit. nach: KREWANI 1992, S.104.

²⁹⁷ GTZ, S.25.

²⁹⁸ SpA, S.72.

²⁹⁹ LEVINAS 1991, S.87; vgl. auch: LEVINAS, E., *Totalité et infini, Essay sur l'exteriorité*, Den Haag 1961, S.211, zit in: CIOCAN, C., *Totalité, identité et altérité, La phénoménologie de la mort entre Heidegger et Levinas*, in: COPOERU, J., DIACONU, M. et POPA, D. (Hrsg.), *Person, Community, and Identity*, Maison du Livre Scientifique Cluj-Napoca, 2003, S.59; CIOCANs Artikel in der Folge zit. als CIOCAN 2003.

³⁰⁰ CIOCAN 2004, S.320.

Arten von Tod kann über ein deduktives Verfahren mehr und wichtigere Anhaltspunkte zur Kennzeichnung der jeweils anderen Todesart hergeben?³⁰¹

Levinas' Antwort sei hier vorweggenommen. Er schreibt: "Der Tod des Anderen ist der erste Tod".³⁰² Warum dem nach Levinas so ist, soll sorgfältig entwickelt werden. Ciocan merkt nämlich an, dass mit dem Problem des Todes die Konstituierung des metaphysischen Vorstosses einhergeht und zwar insofern, als sich eine gewisse implizite Verbindung von filigraner Art zwischen dem Todesproblem und der Metaphysik ergibt.³⁰³ Wie es laut Levinas dazu kommt, dass dem eigenen Tod und dem Tod des Anderen eine ethische Rolle³⁰⁴ zuzuschreiben ist, davon soll im Folgenden die Rede sein.

Levinas' Schlüsselworte, von denen er den Tod vom Andern her denkt, sind: Welt, Ich und Anderer, wobei von Geburt an die erste den Menschen konstituierende Relation die Beziehung zum Anderen (in der Welt) ist.³⁰⁵ Dies steht im Gegensatz zur Philosophiegeschichte des Abendlandes, die darauf aus war, das Ich im Selben herauszustellen, um "alles Andere in das Selbe hinein aufzuheben", wodurch sich "die Anderheit neutralisier(t)".³⁰⁶ Demgegenüber pocht Levinas auf seinen Leitsatz vom "Humanismus des *anderen Menschen*"³⁰⁷. Dieses Konzept, das Levinas 1972 im gleichnamigen Buch ausgearbeitet und seither seinem philosophischen Fundament einverleibt hat, ist die Grundlage, worauf er sich beim Thema "Tod" und "Tod vom Anderen her gedacht" fortlaufend stützt.³⁰⁸ Levinas geht also in seiner Philosophie "nicht" von einem "sich selbst genügende(n) Cogito" aus; stattdessen setzt er an "die erste Stelle" "meine Beziehung zum Anderen".³⁰⁹ Nicht nur ist der Andere der Gegenbegriff zum Subjekt oder Selben. Im Unterschied zu Letzterem zeichnet sich der Andere in der Begegnung mit dem Ich durch "radikale und absolute Alterität"³¹⁰ aus. Dies zieht nach sich, dass in der Sozialität der Andere vor dem Selben den ersten Platz einnimmt, eine Asymmetrie, die sich laut Levinas in der

³⁰¹ Ders. ebd., S.330.

³⁰² GTZ, S.53.

³⁰³ CIOCAN 2004, S.317. Hier das Zitat von Ciocan: "Tandis que la discussion heideggérienne débouche directement sur le phénomène de la mort, chez Levinas, ce problème vise la constitution de la démarche métaphysique (en gardant une certaine liaison implicite, en filigrane, avec le problème de la mort)."

³⁰⁴ CIOCAN 2004, S.318f.

³⁰⁵ Vgl. KERNIC 2002, S.62; vgl. auch TU, S.43-45.

³⁰⁶ HAM, S.32f.

³⁰⁷ GTZ, S.194; vgl. HAM-Titel.

³⁰⁸ Vgl. GTZ, S.26-31.

³⁰⁹ VETTER, H., (Stichwort:) *Ethik*, in: WphB, S.173.

³¹⁰ ESTERBAUER, R., (Stichwort:) *Anderer*, in: WphB, S.25.

ethischen Ordnung bemerkbar macht. Und da Levinas vom Primat der Ethik³¹¹ (und nicht von demjenigen der Ontologie) aus denkt, macht er diesen am Phänomen des Todes einsichtig. Gerade der Tod des geliebten Anderen löst in einem eine grössere Betroffenheit aus, als wenn man selbst vom Tod bedroht würde. Dies belegen die folgenden Levinas-Zitate:

„... (N)icht mein Nicht-sein ist beängstigend, sondern das des Geliebten oder des Anderen, der mehr geliebt wird als mein Sein. Das, was man mit einem leicht verfälschten Ausdruck Liebe nennt, ist die Tatsache schlechthin, dass der Tod des Anderen mich mehr erschüttert als der meine. Die Liebe zum Anderen ist die Empfindung des Todes des Anderen. Nicht die Angst vor dem Tod, der mich erwartet, sondern mein Empfangen des Anderen macht den Bezug zum Tod aus.

Wir begegnen dem Tod im Angesicht des Anderen“.³¹²

„Der Tod – der Tod des Anderen – (...) ist die emotionale Erschütterung *par excellence*, das affektive Betroffensein *par excellence*.“³¹³

Levinas' Ethik, die keiner Pflichtethik angehört, genügt zwei Bedingungen: Zum Einen muss eine Begegnung zwischen Ich und Anderem vorliegen; zum Anderen offenbart sich im Gesicht des sterbenskranken Anderen ein „*Phänomen*“³¹⁴, das zugleich „absolute Andersheit als ein Überschuss an Sinn“ ist. Das Gesicht „geht“ also „jeweils schon über das Gesichtete“ „hinaus“, „weil es sich der intentionalen Korrelation mit dem erkennenden Bewusstsein entzieht“³¹⁵, weshalb viele Übersetzer den Mehrwert an Sinn des französischen Wortes „visage“ mit „Antlitz“³¹⁶ statt „Gesicht“ ausdrücken. Die Eigenart des Antlitzes besteht also darin, dass es sich Levinas zufolge „in eigener Macht (*kath' auto*)“³¹⁷ manifestiert. Als ausdrucksstärkster Teil des Körpers zeigt sich das Antlitz oder Gesicht in seiner Nacktheit,³¹⁸ ja evidenten Verletzlichkeit, ist es doch gegen Angriffe von aussen äusserst gefährdet. Dem Antlitz ist es denn nach Levinas auch eigen, dass es mich aus der Fassung bringt, indem es mich in meinem egozentrischen Streben in Frage

³¹¹ VETTER, H., (Stichwort:) *Ethik*, in: WphB, S.173.

³¹² GTZ, S.116.

³¹³ GTZ, S.19.

³¹⁴ HAM, S.40.

³¹⁵ KLUN, B., (Stichwort:) *Antlitz*, in: WphB, S.35.

³¹⁶ Vgl. KREWANI 1992, S.112.

³¹⁷ KLUN, B., (Stichwort:) *Antlitz*, in: WphB, S.35.

³¹⁸ GTZ, S.22.

stellt, mich wie aus ethischem Anspruch anredet, ja mir gebietet, z. Bsp. dem sterbenskranken Anderen beizustehen.³¹⁹

Obwohl das Gesicht als der verwundbarste, gleichsam zerbrechlichste Teil des Anderen erscheint und sich in seiner Wehrlosigkeit geradezu zum Töten gewissermassen anbietet³²⁰, bewirkt die Situation: vom Angesicht des Selben zum Angesicht des bald sterbenden Anderen eine Art Lähmung des Selben, den Anderen - seiner asymmetrischen Lage und Ohnmacht wegen - nicht zu töten, sondern zu schonen³²¹. Hinzu kommt, dass die Manifestation des Antlitzes vom Anderen einen Verantwortungsanruf an den Selben bewirkt. Da der Humanismus des Anderen den Selben seit je her in unbegrenzte Verantwortung eingesetzt hat³²², folgt ihr – Levinas zufolge – die Freiheit (der Entscheidung bzw. die Wahl der Handlung) nach. M. a. W.: die Verantwortung ist "älter" als die Freiheit", d.h. Letztere folgt der Verantwortung sachlich nach.³²³ Nach Levinas bedingt also die Manifestation des Antlitzes, dass das Ich (bereits vorgängig zur Freiheit) einen ethischen Appell erfährt, dem seinerseits ein Handeln in Freiheit nachfolgt, was eine Verantwortungsübernahme oder – verweigerung ermöglicht.³²⁴ Damit ist klar gestellt, dass Levinas "nicht von einem selbstreflexiven Ich" ausgeht, "das für die Handlungen, die es aus Freiheit setzt, verantwortlich ist".³²⁵ Aufgrund der genannten Vorgegebenheiten leuchtet ein, dass das Subjekt grösste Schuld auf sich lädt, wenn es den sich einstellenden Verantwortungssappell willentlich ausschlägt und den sterbenden Anderen aus Freiheit sich selber überlässt, ihm nicht nachfragt und sich aus der Verantwortung stiehlt.³²⁶ Der individuelle Schuldanteil, der daraus resultiert, ist darum besonders gross, weil der Selbe durch die Situation des Anderen in seiner persönlichen Einzigartigkeit und Einmaligkeit erwählt ist³²⁷, aufgrund seiner Inkarnation als Geisel für den Anderen ethisch einzutreten, sei dies durch Anwesenheit oder – sofern es die

³¹⁹ SpA, S.327, TU, S.109-112; vgl. auch: philosophie magazine, *Emmanuel Levinas*, (hors-série), hiver 2018, S.28f.; vgl. auch HAM, S.94f.

³²⁰ Vgl. WG, S.257 und CIOCAN 2003, S.64.

³²¹ SpA, S. 116f.

³²² WG, S.120.

³²³ ESTERBAUER, R., (Stichwort:) *Verantwortung*, in: WphB, S.581; vgl. HAM, S.73; vgl. JS, S.283 und 40.

³²⁴ "Die reine Passivität, die der Freiheit vorangeht, ist Verantwortlichkeit. Aber die Verantwortung, die nichts meiner Freiheit verdankt, ist meine Verantwortung für die Freiheit der anderen." Zitat aus: HAM, S.78. Vgl. auch: SpA, S.319; TU, S.441.

³²⁵ ESTERBAUER, R., (Stichwort:) *Verantwortung*, in: WphB, S.581; vgl. SpA, S.314.

³²⁶ LEVINAS, E., *Entre nous, Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris 1991, p.167, n. s., zit. in: CIOCAN 2003, S.64, Anm. 21; vgl. HAM, S.81.

³²⁷ GTZ, S.188f.und194; vgl. auch HAM, S.43 und 134.

Umstände erlauben – in Stellvertretung, für den Anderen sühnend oder sterbend.³²⁸ Von einem Auserwähltsein oder Berufung im Zusammenhang mit der Verantwortung zu sprechen, macht hier Sinn³²⁹, insofern die Manifestation des Antlitzes (vom Sterbenskranken) den Selben in die Lage versetzt, sich für den Anderen zu öffnen³³⁰, ruht doch nach Levinas die ganze Verantwortlichkeit auf dem Subjekt, da dieses kein anderer in seiner Präsenz und Identität ersetzen kann.³³¹ Abgesehen davon merkt Levinas an, dass die Menschen prinzipiell in Schulden stecken. Warum? Levinas geht in seinem radikalen Denken davon aus, dass Menschen grundsätzlich anderen gegenüber in unbezahlbarer Schuld stehen, weswegen man "niemals ‚quitt‘" ist. Und sofern der Andere ein Todkranker ist, kommt darüber hinaus noch dazu, dass dem Selben gegenüber dem Anderen die – wie Levinas sich ausdrückt - "Schuld des Überlebenden" hinzu kommt. Dass dies Levinas so sieht, belegt sein nachfolgendes Zitat:

"Jemand, der sich durch seine Nacktheit – das Angesicht - ausdrückt, ist jemand, der dadurch an mich appelliert, jemand, der sich in meine Verantwortung begibt: Von nun ab bin ich für ihn verantwortlich. All die Gesten des Anderen waren an mich gerichtete Zeichen. Um die oben genannte Abstufung wieder aufzunehmen: sich zeigen, sich ausdrücken, sich verbinden, *mir anvertraut sein*. Der Andere, der sich ausdrückt, ist mir anvertraut (und es gibt keine bezahlbare Schuld im Hinblick auf den Anderen – denn das Geschuldete ist unbezahlbar: Man ist niemals ‚quitt‘). Der Andere individualisiert mich durch die Verantwortung, die ich für ihn habe. Der Tod des Anderen, der stirbt, betrifft mich in meiner Identität selbst als verantwortliches Ich – eine Identität, die weder substantiell ist, noch aus dem einfachen Zusammenhang unterschiedlicher, identifikatorischer Akte besteht, sondern aus unsagbarer Verantwortung erwächst. Mein Betroffensein durch den Tod des Anderen macht gerade meine Beziehung zu seinem Tod aus. In meiner Beziehung, meinem Mich-Beugen vor jemandem, der nicht mehr antwortet, ist diese Affektion bereits Schuld – Schuld des Überlebenden."³³²

³²⁸ GTZ, S.191; vgl. SpA, S.257 und 321 sowie EU, S.77.

³²⁹ HAM, S.75f.

³³⁰ "...; die Passivität ist der Ort – oder genauer der Nicht-Ort – des Guten, (...)". Zitat aus: HAM, S.77. Vgl. dort auch Anm. 15, wo es heisst: "Man darf das Gute nicht auf dem Niveau des Gefühls denken; (...). Das Gute ist, an sich, Passivität – wenn es im genauen Sinne *ist*."

³³¹ GTZ, S.188ff.; vgl. DMT, S.209, zit. in: CALIN, R., *Levinas et l'exception du soi*, Diss., Paris 2005, S.327.

³³² GTZ, S.22; vgl. EU, S.78f.

Bisher ist vor allem das Subjekt in Beziehung zum sterbenskranken Anderen im Fokus gewesen. Bleibt noch zu fragen: Welche Bedeutung ist dem vom Tod bedrohten Anderen im Hinblick auf den Selben zuzuschreiben?

Der tote Andere löst im Selben "affektive(s) Betroffensein *par excellence*" aus.³³³ Dies hat hauptsächlich mit der Manifestation des Antlitzes³³⁴ sowie mit der Regungs- und Sprachlosigkeit des Toten zu tun. Der affektive Eindruck, den der Tod des Anderen im Selben auslöst, ist also "ursprünglicher als all mein (intellektuelles) Wissen um den Tod".³³⁵ Auf den sterbenden Anderen geht es denn auch zurück, dass der Selbe den Appell, ja Befehl für Verantwortung vernimmt.³³⁶ M. a. W.: Der todkranke Andere generiert insofern dem Selben Sinn³³⁷, als dieser zur Geisel des Anderen wird bzw. ist. Und tritt der Tod des Anderen ein, gelangt der Selbe betreffend Tod nicht nur zu einem Wissen aus zweiter Hand, da mit des Anderen Tod das eigene Ich im Selben zerbricht.³³⁸ So gesehen beinhaltet das Wissen vom Tod des Anderen mehr als empirisches Wissen, nämlich ethische Emotion³³⁹, obwohl ich als Lebender weder meinen Tod vorstellen, noch in Erfahrung bringen kann, ein Sachverhalt, der bekanntlich mit Epikurs Abhandlung in die Geschichte der Philosophie eingegangen ist³⁴⁰.

Der Verstorbene kann im Gedächtnis des Überlebenden in Erinnerung gerufen werden. Dabei macht der Selbe die Erfahrung, dass der Tote ihm fehlt, weil dieser in ihm eine Seinslücke hinterlässt, die durch nichts ersetzbar ist, auch nicht durch ihn selbst. Dass die Lücke auf eine unersetzbare Beziehung hinweist, ist nach Levinas

³³³ GTZ, S.19.

³³⁴ - "Das *Phänomen*, das die Erscheinung des Anderen ausmacht, ist zugleich *Antlitz*"; (...). Zitat aus HAM, S.40.

- "Die Nacktheit des Antlitzes (...), die mich meint, (...), ist eine Forderung.(...) ... dadurch kündigt sich die ethische Dimension der Heimsuchung an."

...

"Die Gegenwart des Antlitzes" mit ihrem "Gebot" "setzt" "die Verfügungsgewalt des Bewusstseins ausser Kraft".

...

"Die Heimsuchung besteht darin, ... den Egoismus des Ich, das diese Umwandlung erträgt, umzustürzen. Das Antlitz hebt die Intentionalität, von der es angezielt wird, aus dem Sattel.

Es handelt sich um die Infragestellung des Bewusstseins und nicht um ein Bewusstsein der Infragestellung." Zitate aus: HAM, S.42.

³³⁵ KERNIC 2002, S.60f.; vgl. GTZ, S. 26f. und. 22.

³³⁶ LEVINAS, E./WOLZOGEN Ch. von, *Intention, Ereignis und der Andere* (Gespräch zwischen Levinas und Wolzogen am 29.12.1985 in Paris) in: HAM (Anhang), S.136.

³³⁷ Vgl. HAM S.44f.

³³⁸ GTZ, S.23; vgl. KERNIC 2002, S.62.

³³⁹ LEVINAS, E., *Le philosophe et la mort* (entretien avec Ch. Chabanis), in: ATR, S.165.

³⁴⁰ GTZ, S.29.

durch Ontologie nicht erklärbar³⁴¹. Verstraten schliesst sich der Ansicht von Levinas an und hält dazu fest, dass nur ein "theologisch – moralischer Sinn" mit dem Lückengeheimnis und der Schuld vom Ich sowie mit dem Skandal des Todes in Verbindung zu bringen sind.³⁴² Was Levinas anbetrifft, wird später noch näher darauf eingegangen.

Zum Abschluss dieses Unterkapitels sei der Frage Raum gegeben, welchen Stellenwert nach Levinas dem Tod aus bisheriger Sicht zukommt. Für den Philosophen Levinas steht fest, dass der Sinn des Todes nur dann voll ausgelotet wird, wenn der Tod vom Selben aus als Verantwortung für den Anderen ins Auge gefasst wird. Gerade in der Verantwortungsübernahme des Selben gegenüber dem Sterbenden zeigt sich, dass der Selbe, wenn er die Ethik gelebt hat, an Authentizität und Identität persönlich zugelegt hat, individualisierte ihn doch der Andere zu Lebzeiten aufgrund seiner Nöte.³⁴³

Die Sinnfrage als solche thematisiert Levinas schon lange vor dem Buch *"Gott der Tod und die Zeit"*³⁴⁴, nämlich z. Bsp. im Werk *"Jenseits des Seins"*³⁴⁵. Darin spricht Levinas von einer neuen Konzeption im Sinne einer "kopernikanischen Wende", indem er zunächst allgemein ausführt, dass sich "(d)er Sinn" "nicht durch das Sein oder das Nichtsein bemisst", sondern dass sich "das Sein" "vom Sinn her" "bestimmt".³⁴⁶

³⁴¹ "Die ethische Beziehung muss nicht ... der Ontologie oder dem Seinsdenken untergeordnet werden." Zitat aus: GTZ, S.139.

³⁴² VERSTRATEN, P., *Le soi et la mort incarnés*, Paris 1994, S.85; in der Folge zit. als VERSTRATEN 1994.

³⁴³ GTZ, S. 22 und 52f.

³⁴⁴ GTZ.

³⁴⁵ JS.

³⁴⁶ JS, S.288. Vgl. auch die folgenden Zitate:

- "Wie der Kantianismus einen Sinn im Menschlichen findet, ohne ihn an der Ontologie zu messen, (...),(...) so versuchen wir hier, einen Sinn ausserhalb des Problems der Unsterblichkeit und des Todes zu finden. Die Tatsache, dass die Unsterblichkeit und die Theologie nicht dem zugehören, was den kategorischen Imperativ bestimmt, bezeichnet die Neuheit der kopernikanischen Wende. Der Sinn wird nicht durch das Sein oder das Nicht-Sein hindurch bestimmt. Vielmehr ist es das Sein, das ausgehend vom Sinn bestimmt wird." Zitat aus GTZ, S.196.

- "Das Verlangen nach dem Anderen, das wir in der banalsten sozialen Erfahrung leben, ist die grundlegende Bewegung, (...), die absolute Orientierung, der Sinn." Zitat aus HAM, S.38f.

- "Ich finde mich angesichts des Anderen vor. (...). Er ist auf ursprüngliche Weise *Sinn*, denn er verleiht diesen Sinn dem Ausdruck selbst, denn nur durch ihn führt sich von sich aus ein solches Phänomen wie die Bedeutung in das Sein ein." Zitat aus HAM, S.39.

- "So zeichnet sich im Verhältnis zum Antlitz – im ethischen Verhältnis – die Geradheit einer Orientierung oder der Sinn ab." Zitat aus HAM, S.44.

- "Was soeben beschrieben wurde", "ist" "die absolute Strenge einer Haltung ohne Reflexion" (im Blick auf die Verantwortung; Ergänzung von A.G.), "eine ursprüngliche Geradeheit, ein *Sinn* im Sein". Zitat aus HAM, S.45.

Wird dieses Vorgehen auf den Tod übertragen bzw. angewendet, ergibt sich folgende Aussage: Weder ist der Sinn des Todes durch das Sein noch durch das Nichtsein eruierbar; vielmehr ist der Tod und dessen Sein vom ungeschmälernten Sein her - also von ich, anderem und Welt her - zu bestimmen, ein Vorgehen, das Levinas selber eingehalten hat.³⁴⁷

Auf dieser beschriebenen Grundlage ruhen eine Reihe damit zusammenhängender Aussagen, von denen hier nur zwei zum Kontext passende Feststellungen aus dem Buch *"Gott, der Tod und die Zeit"*³⁴⁸ wiedergegeben werden. Die eine lautet, wie folgt:

- "Das menschliche esse ist nicht ursprünglich *conatus*; sondern Geiselschaft, Geisel des Anderen" (zumal "die Deutung des Todes als Intentionalität in Frage gestellt werden" "muss", "(w)enn es keine Erfahrung des Todes gibt").³⁴⁹

Eine weitere Feststellung beinhaltet sinngemäss folgenden Sachverhalt:

- Der "Tod" ist "nicht das Ende des Seins"; er ist als "*jenseits* des Sein-Nichts-Gegensatzes" aufzufassen.³⁵⁰

Unmissverständlich betont Levinas die Verantwortung des Selben für den Tod des Anderen gegen Ende des ersten Vorlesungszyklus. Darum sei das betreffende Levinas-Zitat hier eingefügt:

"'Du wirst keinen Mord begehen' ist die Nacktheit des Angesichts. Liegt die Nähe des Nächsten nicht in meiner Verantwortung für seinen Tod? Dann kehrt sich meine Beziehung zum Unendlichen in diese Verantwortung um. Der Tod im Angesicht des anderen Menschen ist die Modalität nach der die Anderheit, durch die das Selbe betroffen ist, seine Identität des Selben auf die Frage hin, die sich in ihm erhebt, aufbrechen lässt.

Diese Frage – Frage des Todes – stellt ihre eigene Antwort dar: Sie ist meine Verantwortung für den Tod des Anderen. Der Übergang auf die ethische Ebene konstituiert die Antwort auf diese Frage. Die Wendung des Selben zum Unendlichen ist weder ein Anvisieren noch eine Vision, sie ist die *Frage*, Frage, die auch Antwort darstellt, aber keinesfalls Dialog der Seele mit sich

³⁴⁷ - "... das Ich, auf das Sich zurückgeführt, unfreiwillig verantwortlich, hebt den Egoismus des *conatus* auf und führt einen *Sinn* in das Sein ein. Es kann im Sein nur den Sinn geben, der nicht nach dem Mass des Seins gemessen wird. Der Tod macht jede Sorge, die sich das Ich um seine Existenz und sein Schicksal machen wollte, unsinnig." Zitat aus HAM, S.81.

- "... der Sinn der Welt ist dem Sein nicht eingeschrieben wie ein Thema, das sich in der Welt darstellt." Zitat aus SpA, S.325.

³⁴⁸ GTZ.

³⁴⁹ GTZ, S.31; vgl. auch HAM, S.74, wo Levinas die Intentionalität noch nicht in Frage stellt. "Es ist Verantwortlichkeit, bevor es Intentionalität ist."

³⁵⁰ KERNIC 2002, S.39. Vgl. auch: GTZ, S.89.-

"Man wagt nicht zu denken, dass das seelisch-geistige Leben des Menschen in seiner Beziehung zu Gott bis zu den Bedeutungen des Jenseits von Sein und Nichts vorstösst, jenseits von Schein und Wirklichkeit, bis zum Des-inter-esse." Zitat aus WG, S.188. Vgl. ebd. auch Anm.5 und 6, S.188.

selbst. Geht die Frage, die Bitte nicht dem Dialog voraus? Die Frage weist auf die Antwort als ethische Verantwortung, als eine unmögliche Ausflucht.“³⁵¹

2.6.4 Der Tod von der Zeit her gedacht

Wer Zeit verstehen will, hat sich nach Levinas zunächst "mit der eigentlichen Bedeutung des Wortes >sein<" zu "befassen".³⁵²

"L'ontologie c'est notre existence même", schreibt Levinas, denn: "C'est en existant que nous comprenons l'être."³⁵³ Zeit ist also ein Geschehen, das am Ort des Daseins vorhanden ist.³⁵⁴ Sie ist "kein Kennzeichen des Wesens des Wirklichen, kein Etwas, keine Eigenschaft; sie ist Ausdruck der Tatsache zu sein, oder vielmehr selber die Tatsache des Seins. Sie ist in gewisser Weise, die eigentliche Dimension, in der das Sein des Seienden ["l'existence de l'être"] geschieht. Sein heisst, sich temporalisieren".³⁵⁵ Levinas zufolge "vollzieht das Subjekt die Existenz" "(a)ls zeitlicher Vorgang", ja "ist selbst der Bezug zur Existenz", was impliziert, dass "Existenz – oder Sein – und Zeitlichkeit" "sich nicht voneinander trennen" "lassen"³⁵⁶. "Die Zeit ist" "die Bewegung, die Dynamik (...) dieser Beziehung des Seienden zum Sein... Die ursprüngliche Zeit erstreckt sich" also "zwischen dem Menschen und seinem Sein, zwischen dem Seienden und dem Sein"³⁵⁷. "Sein ist" für Levinas "Zeitlichsein"³⁵⁸.

Im Subjekt erachtet Levinas zwei Weisen zum Sein als konstitutiv. Dies sind Bedürfnisse, die dualistisch zueinander stehen, nämlich einerseits das "Bedürfnis nach Freiheit aus dem Sein", andererseits das generelle Leiden an der nie zu

³⁵¹ GTZ, S.127f.

³⁵² LEVINAS, E., *Heidegger et l'ontologie*, in: Rev. phil. France et Etrang 113, (1932), S. 398, zit. in: KREWANI 2006², S.67.- LEVINAS, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1949, 2. erweiterte Auflage 1967; teilweise übersetzt in: *Die Spur des Anderen*. Zitiert wird von KREWANI, W.N., nach der zweiten Auflage und der deutschen Übersetzung, soweit sie vorliegt. Keine Seitenangabe von KREWANI, W.N. für DEHH.

³⁵³ DEHH, S.115.

³⁵⁴ Siehe: Zitat S.54, Anm. 353 in der vorliegenden Arbeit.

³⁵⁵ KREWANI 2006², S.67; s. dort Anm. 71, wo Verweis auf DEHH, Paris 1949, 2. erweiterte Aufl. 1967, S.398; vorher erschien der Artikel von LEVINAS, E. in: Rev. phil. France et Etrang. 113 (1932), S. 395-431 unter dem Titel, *Heidegger et l'ontologie*, (aufgenommen in DEHH in verkürzter Form; von KREWANI deshalb ohne Seitenangabe wiedergegeben).

³⁵⁶ KREWANI 2006², S.69; s. dort Anm. 82, wo Verweis auf DEHH, S.53ff., wobei die Anm. 352, S.54 der vorliegenden Arbeit zu berücksichtigen ist.

³⁵⁷ KREWANI 2006², S.69f.; vgl. dortige Anm. 86, wo Verweis auf DEHH S.88; s. auch Anm.352, S.54 der vorliegenden Arbeit.

³⁵⁸ KREWANI 2006², S.70.

befriedigenden Bedürfnisabhängigkeit, die sich als Verweigerung der Bedürfnisse im Sinne von Askese äussert³⁵⁹, um danach zu trachten, "die Befreiung vom Sein" überhaupt zu erlangen.³⁶⁰

Nach dieser Einführung zum Verhältnis Sein und Zeit gilt es zu konkretisieren, welche Zeittypen Levinas – abgesehen von den Zeitdimensionen: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – sonst noch thematisiert. Dabei ist vorzuschicken, dass für das Spätwerk "*Gott, der Tod und die Zeit*"³⁶¹ nicht ohne Weiteres auf "*Totalität und Unendlichkeit*"³⁶² zurückgegriffen werden kann, denn Krewani wendet gegen letztgenanntes Werk ein, dass insbesondere dessen Zeitbegriff "Unklarheit" aufweise. Dies trifft insofern zu, als Levinas im zuletzt erwähnten Buch "von *der Zeit*" spricht³⁶³, als ob er nur eine einzige Zeit kennen würde. Stattdessen redet Levinas vom Vergehen der Zeit bzw. dem Altern in der Zeit (Synchronie) und einem weiteren Zeittyp (Diachronie),³⁶⁴ was auf eine Ausdifferenzierung des Zeitbegriffs und eine Umorientierung des Verantwortungskonzeptes hinausläuft³⁶⁵. Von daher drängt es sich auf, für die Abhandlung von Tod und Zeit vor allem Werke nach "*Totalität und Unendlichkeit*" heranzuziehen. Damit rückt das Zeitkonzept in den Vordergrund, das die Zeit vor allem vom Andern her begreift³⁶⁶, zumal Levinas von Anfang an die Zeit aus den ethischen Kategorien entfaltet hat³⁶⁷.

In einem ersten Schritt wird jetzt dargestellt, wie Levinas das Subjekt in der Zeit versteht. In einem zweiten Schritt wird dann erörtert, wie er die Begegnung des Subjekts mit dem sterbenden Anderen denkt.

³⁵⁹ LEVINAS, E., *De l' Evasion*, in: Recherches philosophiques V, (1935/1936), S. 373-392; neu herausgegeben, mit Einführung und Anmerkungen v. Rolland, J., Montpellier 1982; Zit. wird v. Krewani nach der Ausgabe 1982, S.79; zit. nach: KREWANI 2006², S.72.

³⁶⁰ LEVINAS, E., *De l'evasion*, Montpellier 1982, S.83; s. Anm. 359 der vorliegenden Arbeit; zit. in: KREWANI 2006², S.72.

³⁶¹ GTZ.

³⁶² TU.

³⁶³ KREWANI 1992, S.184.

³⁶⁴ Zur Synchronie: GTZ, S.119; zur Diachronie: GTZ, S.117; LEVINAS, E., *Diachronie und Vergegenwärtigung* (1985), in: KLEHR, F.J. (Hrsg.), *Den Andern denken/philosophisches Fachgespräch mit Emmanuel Levinas*, Rottenburg-Stuttgart 1991, (Übersetzung und Anmerkungen v. WENZLER, L. 1988), s. Anm.1, S. 166; KLEHR, F.J. (Hrsg.), (Hohenheimer Protokolle, Bd.31); in der Folge zit. als KLEHR (Hrsg.) 1991.

³⁶⁵ KREWANI, W.N., *Schöpfung aus dem Nichts, Diachronie und Schöpfung*, in: WOHLMUTH, J. (Hrsg.), *Emmanuel Levinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie*, Paderborn, München, Wien, Zürich 1999 (2. verbesserte Aufl.), S.59; in der Folge zit. als KREWANI, in: WOHLMUTH (Hrsg.) 1999².

³⁶⁶ KREWANI 1992, S.51.

³⁶⁷ KREWANI 2006², S.282.

Im Unterschied zu den Bewusstseinsphilosophien, die das Ich von der Intentionalität der vorstellenden Aktivität und der Willensfreiheit her begreifen³⁶⁸, ist das Subjekt levinasscher Prägung als ein Selbst aufzufassen, das aus einem Ich und einem Sich besteht.³⁶⁹ Diesen beiden Instanzen weist Levinas eine je charakteristische Zeit zu: Während zum Ich bzw. egologischen Ich als Zeit die Synchronie gehört, kennt das Sich als eigene Zeitlichkeit die Diachronie der Vergangenheit³⁷⁰. Was ist unter den beiden Zeitbegriffen zu verstehen und unter welchen Bedingungen stellen sie sich ein?

Synchronie heisst laut Levinas die Zeit des Bewusstseins und die Repräsentation der Jetzt-Dimension oder Vergegenwärtigung, d.h. das Ich ist die "Bewegung der zeitlichen Sammlung und Identifikation, die konstitutiv" für "das Bewusstsein" "ist"³⁷¹. Die Diachronie setzt mit ihrer eigenen Zeitlichkeit ein, wenn das diachrone Sich in Kontakt bzw. Kommunikation tritt³⁷² und zwar mit dem Antlitz z.B. eines sterbenden Anderen. Das Ich wird durch die soziale Beziehung mit dem Anderen gleichsam ohne Gewalt entmacht³⁷³, da sich dadurch das diachrone Sich einschaltet, weil es von der unvordenklichen Vergangenheit in die Verantwortung gerufen wird. In der Folge unterwirft sich das Ich gewissermassen, um sich von der Not des Anderen auf dessen sterbendem Antlitz innerlich berühren zu lassen.³⁷⁴ So gesehen ist es klar, dass die Verantwortung, was ihre Konstituierung anbelangt, für Levinas nicht auf einen Akt der Übernahme zurückführbar ist, ist doch die Verantwortung seit jeher aufgetragen. Die Betroffenheit, die der sterbende Andere in mir auslöst und die Verantwortung, die mein Sein hinterfragt, ist die "Subjektivität" selbst. Dieser kommt infolgedessen keine Stellung von einem Subjekt mehr zu, sondern diejenige eines Akkusativs, wie die Antwort: "Me voici" (Sieh mich hier) bezeugt.³⁷⁵

³⁶⁸ JS, S.128, zit. nach: BIEBER, M., OSB, B: *Die philosophische Propädeutik einer Theologie der Innerlichkeit*, in: *Theologie der Innerlichkeit, Zur philosophischen Begründung von Glauben und Offenbarung aus den Differenzsymptomen von Raum und Zeit* (betreffend Levinas; = Erg. v. A. G.), in: *Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie, ratio fidei*, 2003, S.109, vgl. dortige Anm. 167; BIEBER, M. in der Folge zit. als BIEBER 2003.

³⁶⁹ JS, S.227f., zit. nach BIEBER 2003, S.111; vgl. auch KREWANI 1992, S.230.

³⁷⁰ CALIN, R./SEBBAH, F.-D., *Le vocabulaire de Levinas*, Paris 2002, (Stichwort:) *Diachronie*, S. 11f.; vgl. BIEBER 2003, S.106f.

³⁷¹ KREWANI 1992, S.230.

³⁷² KREWANI 1992, S.231.

³⁷³ Vgl. KREWANI 1992, S.231.

³⁷⁴ JS, S. 270; vgl. KREWANI 1992, S.233.

³⁷⁵ LEVINAS, E., *Autrement qu' être ou au-delà de l'essence*, Den Haag (Nijhoff) 1974, S.140, zit. in: KREWANI 1992, S.232; in der Folge zit. als AQE.

Wie die Ausführung nahe legt, sind im Subjekt nach Levinas 2 Stränge verknotet: das vorintentionale Subjekt einerseits und das Bewusstsein andererseits. In der Empfindung kommen demnach 2 Richtungen zusammen: das Sich und das Bewusstsein. Dabei erweist sich "die Zeit des Sich als unwiederbringbares Vergehen", als "Altern" und "Diachronie", während "die Zeit des Bewusstseins", genannt "Synchronie", "als Sammlung und Repräsentation" fungiert.³⁷⁶

Als Nachweis der Subjektdarstellung, die mit der Zeitigung der Zeit in Verbindung steht, folgt ein Zitat von Levinas. Er schreibt:

Das Subjekt ist "zu beschreiben" "von der Passivität der Zeit her. Die Zeitigung der Zeit, uneinholbarer Zeitlauf, ausserhalb jeglichen Wollens, ist ganz das Gegenteil der Intentionalität. (...). Die Zeitigung ist das 'Gegenteil' der Intentionalität aufgrund der Passivität ihrer Geduld; in ihr ist Subjekt, was im Gegensatz zum thematisierenden Subjekt steht: eine Subjektivität des Alterns, die von der Identifizierung des Ich mit sich selbst her nicht zu erwarten ist, *Einer* ohne Identität, aber einzig in der unabweisbaren Verpflichtung zur Verantwortung. Verpflichtung, die als unabweisbar bedeutet(,) (Erg. von A.G.) wird anstelle des eigenen *conatus existendi*, dessen *Anstrengung* ein *Erleiden* ist, *Einer* in der Passivität des *sich* der Wendung 'es vollzieht sich'; in der Geduld, im Aushalten des Alterns, in dem sich das Unabweisbare der Nähe herausbildet, der Verantwortung für den anderen Menschen, die man vor der erinnerbaren Zeit 'sich zugezogen hat', (...)."³⁷⁷

Wie aus dem Text hervorgeht, versteht Levinas das Subjekt von der Passivität der Zeit her. Diese eigentliche Zeitigung steht im Gegensatz zur Zeit des Bewusstseins, die alles als gegenwärtig erscheinen lässt und die das Sein zum Gegenstand macht.³⁷⁸ Die Zeitigung der Zeit schlägt sich in der Subjektivität des Alterns nieder und im Vollzug der Zeit an sich selber, wobei das Abspulen der Zeit in Geduld ertragen werden muss. Unter der Geduld des Alterns ist nach Levinas nicht etwa "eine dem eigenen Tod gegenüber eingenommene Haltung" des Subjekts zu verstehen, "sondern eine Müdigkeit: eine passive Ausgesetztheit an das Sein, ohne es zu übernehmen", eine "Ausgesetztheit an den ... unsichtbaren, verführten, immer gewaltsamen Tod". Müdigkeit macht sich darum für das Sich geltend, weil sich im Dienst des Seins seitens des Einen-für-den-Anderen die ethische Forderung vor jeder Willensentscheidung ankündigt, wodurch sich im Betreffenden "ein *Sich-*

³⁷⁶ KREWANI 1992, S.230; Ders.ebd. bemerkt S.237 zu Recht, dass Diachronie für Levinas einen dreifachen Sinn hat: als "Verhältnis des Bewusstseins zum Selbst", als "Verhältnis des Selbst zum Anderen" und als "Verhältnis des spaltbaren Sich zu sich selbst".

³⁷⁷ JS, S.128f.; vgl. auch BIEBER 2003, S.109, Anm. 167.

³⁷⁸ BIEBER 2003, S.109; vgl. dortige Anm. 168.

Anbieten“, „eine Güte wider Willen“ gegenüber dem Anderen einstellt. Und da das von der ethischen Situation abgeforderte Sich-Anbieten für den Nächsten ein Sich-Unterwerfen zur Folge hat, ist dies für das Sich „ein Leiden am Leiden“ des in Not befindlichen Anderen,³⁷⁹ zumal wenn sich auf dem „Antlitz“ „die eigentliche *Sterblichkeit* des anderen Menschen“ abzeichnet³⁸⁰.

Passivität in der Ausgesetztheit an den Anderen ist nach Levinas „Hingabe“ bzw. „Gabe“ für den Anderen.³⁸¹ Dabei ist Levinas wichtig, dass die Ausgesetztheit gegenüber dem Anderen selbst „Bedeutung“ ist. Ihr Sinn konkretisiert sich im Dienst des „Eine(n)-für-den-Anderen“ bis hin zur stellvertretenden „Verantwortung“ für den Anderen.³⁸² So gesehen kommt – dank der sinnlichen Empfindung – der Leiblichkeit eine „vor‘ dem repräsentierenden Bewusstsein situierbare Bedeutsamkeit“ zu; diese besteht darin, „einen Sinn“ „aufzuzeigen“, „der sich ausserhalb der Ontologie auftut“: als Form von Ethik.³⁸³ Indem Levinas das Leben als Altern, als Diachronie und damit als Zeit einstuft, kündigt die diachronische Subjektivität „die *Transzendenz* in der Immanenz“ oder „Innerlichkeit“ der „Leiblichkeit“ an. Es ist also einzig aufgrund der Trennung der „vorthematischen Subjektivität vom Bewusstsein“, dass Levinas „eine Innerlichkeit als Sensibilität“ als radikale Empfänglichkeit infolge „Leiblichkeit“ dergestalt „denken“ „kann“, dass die Innerlichkeit „vor allem Wollen und Ich-Bezug bleibt“³⁸⁴. Aus diesem Sachverhalt resultiert (vgl. weiter oben) sowohl die Trennung des Selbst als auch die Aufteilung der Zeit in „Synchronie“ und „Diachronie“. Dabei zeigt sich die Letztere als aggressive aktive Dimension, die „nicht aus dem Ich kommt“³⁸⁵, während sich „die Synchronie als die Zeit des Bewusstseins, das Sein selbst“, manifestiert³⁸⁶. Obwohl „(dieser Zeitlauf“ „für das Subjekt nicht vorstellbar und begreifbar“ „ist“, „*betrifft*“ er „das Subjekt“, das „sich der Diachronie nicht entziehen“ „kann“.³⁸⁷

³⁷⁹ JS 130f.

³⁸⁰ LEVINAS, E., *Diachronie und Vergegenwärtigung* (1985), (Übersetzung und Anmerkungen v. WENZLER, L., 1988), in: KLEHR (Hrsg.) 1991, S.153.

³⁸¹ BIEBER 2003, S.110; vgl. GTZ, S. 174 und 200.

³⁸² JS, S.131.

³⁸³ WEBER, E., *Verfolgung und Trauma, Zu Emmanuel Levinas' Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Wien 1990, S.20, zit. in: BIEBER 2003, S.118.

³⁸⁴ BIEBER 2003, S.119.

³⁸⁵ BIEBER 2003, S.108.

³⁸⁶ LEVINAS, E., *Diachronie und Vergegenwärtigung* (1985), (Übersetzung und Anmerkungen v. WENZLER, L., 1988), in: KLEHR (Hrsg.) 1991, S.145, zit. nach: BIEBER 2003, S.115.-Vgl. GELHARD 2005, S.133, (Stichworte:) *Diachronie, Synchronie*.

³⁸⁷ BIEBER 2003, S.107.- Vgl. GELHARD 2005, S.133, (Stichworte:) *Diachronie, Synchronie*.

Neben der objektiven (Uhr-)Zeit ist für Levinas die Zeit der persönlichen Lebensdauer aufgreifbar. Während sich Erstere durch Kontinuität auszeichnet, ist Letzterer Diskontinuität eigen, weil Geburt und Tod des Menschen die Seinsdimension unterbrechen. Dies ist daher bedeutsam, weil die Zeit der persönlichen Lebensdauer nicht in der objektiven Zeit integrierbar ist, so dass auf diese Weise weder das Primat der Geschichte zustande kommen kann, noch eine Totalisierung der Innerlichkeit möglich ist.³⁸⁸ Damit erweist sich die menschliche Lebensdauer als eine eigene gewissermassen authentische Zeit. Für Levinas, für welchen Sein: Zeitlichsein ist, tritt mit dem Tod insofern eine radikale Veränderung ein, als die totale Gegenwart und damit "die Zeitlichkeit des *Seinsaktes* oder *Seingeschehen(s)*", einen "Bruch" erfährt. Damit ergeben sich "zwei fundamental verschiedene Weisen von Zeit" auch aus dieser Perspektive. Zum Einen kennzeichnet das Seingeschehen "totale *Gegenwart* oder Gleichzeitigkeit", denn "Vergangenheit und Zukunft" zählen nach Levinas "nur als Weisen" der genannten "Gegenwart". Zum Andern taucht infolge Bruch eine eigenständige Zeit im Menschen auf, "die wesentlich Verhältnis zum Abwesenden, Verhältnis der Nicht-Gleichzeitigkeit ist". M. a. W.: "Der Tod ist" weder "mit Kategorien des Seins noch der Gegenwart" beschreibbar, ist er doch "wesenhaft durch *Anderheit* und *Abwesenheit* gekennzeichnet".³⁸⁹ "Das *Verhältnis* zu dieser *Anderheit* lässt sich nur" mittels "Kategorien der *Zeitlichkeit*" erfassen. Der Mensch weiss nämlich, dass der Tod mit jedem Tag näher kommt; "(d)as Verhältnis zum Tod ist somit Verhältnis zu unergreifbarer Zukunft". Im Blick auf den Tod allein ergibt sich für das Subjekt noch kein positives Verhältnis (worin das Ich - als es selbst – bestehen bleiben könnte). Ermöglicht wird dies erst durch den Anderen, der ebenso unergreifbar ist wie der Tod.³⁹⁰ Die Wertschätzung des Anderen, a fortiori des sterbenden Anderen, beruht vorwiegend darauf, dass der Mensch gerade seiner Sterblichkeit wegen in besonderem Ansehen steht und daher als bedeutungsvoll gilt.

Die Zeit bis zum Tod kann als "Aufschub des Todes" aufgefasst werden, denn der Mensch setzt dem Tod "*unbedingten Widerstand*" entgegen. Ein derartiger Widerstand erscheint laut Levinas im "*ethischen* Gebieten des Antlitzes" kraft des

³⁸⁸ TU, S 70 und.74; vgl. auch KERNIC 2002, S.70f.

³⁸⁹ WENZLER, L., "*Verbindende Trennung*", *Zum Verständnis der Zeit im Werk von Emmanuel Levinas* (1988), in: KLEHR (Hrsg.) 1991, S.137.

³⁹⁰ WENZLER, L., "*Verbindende Trennung*", *Zum Verständnis der Zeit im Werk von Emmanuel Levinas* (1988), in: KLEHR (Hrsg.) 1991, S.138f.

Gebotes, das "trotz des Todes" und "gegen den Tod" "verpflichtet".³⁹¹ Levinas kommentiert diesen Sachverhalt folgendermassen: "Hier haben wir im Anderen einen Sinn und eine Verpflichtung, die mich verpflichten über den Tod hinaus! Den ursprünglichen Sinn der Zukunft."³⁹²

Die Zeit, die gewissermassen zum Subjekt gehört, bezieht sich im Spätwerk von Levinas auf die "konkret(e), "menschliche" "Zeit", auf die Zeit des "Zusammen-Sein(s)", das als solches einen "Zusammen-Sinn", ein "Mit-dem-Menschen-Sein" begründet.³⁹³ Den Sinn dafür entlehnt Levinas bei Dostojewski, der zu bedenken gibt: "Wir sind alle, jeder gegen den Anderen, in allem schuldig, und *ich* mehr als alle anderen"; "mich *drückt* diese Vergangenheit, sie *erwählt* mich als "verantwortlich" mehr als alle anderen".³⁹⁴ Im Extremfall hat das Ich - nach Levinas – für den Anderen eine Verantwortung, die sogar "bis zum Sterben" an dessen Stelle "geht"³⁹⁵!

Zeit ist also generell "das Verhältnis zum Menschen", das der Mensch dem anderen "schuldig" ist, gleichgültig, ob man diesem vorher je begegnet ist oder nicht. Das Ich kennt eben eine anarchische Vergangenheit, die nie Gegenwart wird, ist es doch verantwortlich für den Tod des Andern. "(D)ie Zukunft" – so Levinas – ist das "Verhältnis zum Andern", ganz "besonders" das "Verhältnis zu seinem Tode", wobei "der Tod des Anderen" "vor" dem meinigen "kommt", denn als solcher ist er "wichtiger als mein Tod". Das ist gemäss Levinas "das Wichtigste" am "Begriff der Zeit".³⁹⁶

Levinas gründet also seine Zeitüberlegungen auf "eine «Phänomenologie» der Gemeinschaftlichkeit" zwischen dem Ich und dem Antlitz des anderen Menschen. Vor jeder Mimik und jedem verbalen Ausdruck und in der Aufrichtigkeit des Antlitzes vom Anderen hört das Ich eine Stimme, die dem Ich "befiehlt", "verantwortlich zu sein für das Leben" des im Sterben liegenden Menschen, ansonsten sich das Ich "zum

³⁹¹ WENZLER, L., "Verbindende Trennung", *Zum Verständnis der Zeit im Werk von Emmanuel Levinas* (1988), in: KLEHR (Hrsg.) 1991, S.139.

³⁹² LEVINAS, E., *Diachronie et représentation* Paris 1985, S.95, (Artikel ursprünglich erschienen in: *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 55, No.4 [A la recherche du sens], 1985, 85-98), (Übersetzung und Anmerkungen des Artikels von WENZLER, L. (1988), Titel des Artikels:) *Diachronie und Vergegenwärtigung* (1985), in: KLEHR (Hrsg.) 1991, S.161; in der Folge zit. als LEVINAS (1985), in: KLEHR (Hrsg.) 1991.

³⁹³ WENZLER, L., (1988), "Verbindende Trennung", *Zum Verständnis der Zeit im Werk von Emmanuel Levinas*, in: KLEHR (Hrsg.) 1991, S.140.

³⁹⁴ WENZLER, L., (1988), "Verbindende Trennung", *Zum Verständnis der Zeit im Werk von Emmanuel Levinas*, in: KLEHR (Hrsg.) 1991, S.142. Das Dostojewski-Zitat ohne weitere Angabe.- Vgl. GTZ, S.200 und Anm.124, S.261.

³⁹⁵ LEVINAS (1985), in: KLEHR (Hrsg.) 1991, S.160.

³⁹⁶ WENZLER, L., (1988), "Verbindende Trennung", *Zum Verständnis der Zeit im Werk von Emmanuel Levinas*, in: KLEHR (Hrsg.) 1991, S.141f.

Komplizen" vom Tod des Anderen macht.³⁹⁷ Nimmt das Ich den Befehl, den das Antlitz des Sterbenden auslöst, wahr bzw. leistet es diesem Folge, so erweist sich der Andere als Instanz von Sinngebung, bedeutet er doch einem anderen sterblichen Ich einen Sinn, der "über die mögliche Erschöpfung" von dessen "egologischer *Sinngebung*" hinausgeht,³⁹⁸ sofern er der Verantwortung nachkommt, die ihn sogar "über den Tod hinaus" "verpflichte(t)". Auch hier zeigt sich für Levinas erneut der "ursprünglich(e) Sinn der Zukunft!" Allerdings ist das Zukünftigsein einer Zukunft für das Ich insofern als Horizont erreichbar, wenn es sie in seinen Pro-tentionen vorwegnimmt.³⁹⁹

Was den Tod und die Zeit betrifft, so ist abschliessend festzuhalten:

Levinas denkt den Tod ausgehend von der (persönlichen) Lebenszeit in der Welt. Ihmzufolge hat das Subjekt seinen Sinn jenseits der Intentionalität zu suchen, nämlich in der Ethik, nicht in der Ontologie⁴⁰⁰. Konkret heisst dies: "(D)er Mensch" "kommt" "zu *sich selbst* in der Begegnung mit dem" sterbenden "Anderen" in einer solidarischen Begegnung, die der Ontologie vorausgeht.⁴⁰¹

Wenn Gegenwart: Sein ist, wie dies Levinas vertritt, dann ist die Zeit in der Welt kontinuierlicher Seinsentzug; die Gegenwart dagegen ist das beständige Festhalten der Zeit.⁴⁰² Dabei ist das Ich fortwährend ans Sein gebunden. "Solidarität mit unserem Sein" "verpflichtet" "uns", "die Verantwortung" für Andere, insbesondere für Sterbende, aber auch für sich selber "zu übernehmen"⁴⁰³.

Sobald der Mensch tot ist, fällt sein Körper ins "anonyme Sein", in "die Materie", zurück.⁴⁰⁴

³⁹⁷ LEVINAS (1985), in: KLEHR (Hrsg.) 1991, S.155.

³⁹⁸ LEVINAS (1985), in: KLEHR (Hrsg.) 1991, S.160, s. dortige Anm. 15, S. 167: Im frz. Originaltext: deutsch, also "*Sinngebung*".

³⁹⁹ LEVINAS (1985), in: KLEHR (Hrsg.) 1991, S.161.

⁴⁰⁰ Vgl. GTZ, S.195f.

⁴⁰¹ KREWANI 1992, S.225.

⁴⁰² KREWANI 1992, S.49.

⁴⁰³ LEVINAS, E., *De l'Évasion*, in: Recherches philosophiques V, (1935/1936), S. 373-392; neu herausgegeben, mit Einführung und Anmerkungen v. ROLLAND, J., Montpellier 1982; zit. wird v. W.N. KREWANI nach der Ausgabe 1982, deutsch: Ausweg aus dem Sein, Hamburg 2005, S.85; zit. in: KREWANI 2006², S.145.

⁴⁰⁴ KREWANI 2006², S.279.

2.6.5 Gott von der Ethik her gedacht

Seit der Aufklärung, vor allem aber seit Nietzsche wurde in der abendländischen Philosophie vom "Tod Gottes"⁴⁰⁵ gesprochen. Diese Entwicklung setzte sich mit dem Zweiten Weltkrieg insofern fort, als die Theodizeefrage in jüdischen und christlichen Kreisen virulent wurde. Es galt also für einen gläubigen Juden, wie es Levinas als Philosoph war, einen Ausgangspunkt zu finden, von dem aus Gott philosophisch – wenn überhaupt – vertretbar war.

Levinas stützte sich seit den späten fünfziger Jahren auf die 2. und vor allem auf Descartes' 3. Meditation bzw. auf dessen "Idee des Unendlichen in uns"; Dieses Motiv hat Levinas "bis in seine letzten Schriften beständig variiert und vertieft"⁴⁰⁶ – ein Punkt, der weiter unten aufzugreifen sein wird.

Für Levinas, der 1982 die Ethik in der Philosophie zur ersten Disziplin erklärt hat (und nicht die Ontologie⁴⁰⁷), heisst dies auch "Gott ausserhalb der Onto-Theo-Logie denken"⁴⁰⁸, eine Forderung, worauf Levinas an vielen Stellen in "*Gott, der Tod und die Zeit*" eingeht⁴⁰⁹. Auch auf diesen Punkt gilt es nachfolgend noch näher einzutreten. Levinas will also Gott "nicht mehr" – wie die frühere Philosophie es tat – "von der Positivität", d.h. "von der Welt aus", "denken". "(D)arum" nämlich "geht es" Levinas "in der Vorlesung von 1976"⁴¹⁰. Was dies besagt, soll zur Sprache kommen, wenn klargestellt ist, was Levinas unter "Ethik" versteht, wird doch Gott – wie der obige Buchtitel ausdrückt – von der Ethik aus erschlossen.

Was also deckt für Levinas der Begriff "Ethik" inhaltlich ab? Kann ihmzufolge Ethik erfahren werden?

"Unter dem Vorbehalt, dass das Ethische vor der Ontologie ist"⁴¹¹, ist "(d)as Ethische" "nicht nur dann, wenn ich den Anderen nicht thematisiere; es ist dann, wenn der Andere *mich ganz in Beschlag nimmt** oder mich in Frage stellt. In Frage stellen heisst nicht: warten, dass ich antworte; es geht nicht darum zu antworten, sondern darum, sich verantwortlich zu finden. Ich bin Objekt einer Intentionalität und nicht ihr Subjekt – so kann man die Situation darstellen, die ich beschreibe, obwohl eine solche Ausdrucksweise nur sehr annähernd ist. Sie verwischt das eigentlich Neue des In-Frage-Seins, in der die Subjektivität nichts mehr von ihrer Seinsidentität, von ihrem *Für-sich*, von

⁴⁰⁵ WG, S.29; vgl. GTZ, S.136 und auch JS, S.28.

⁴⁰⁶ GELHARD 2005, S.46; vgl. dort Anm. 25, S. 119.

⁴⁰⁷ Vgl. EPP.

⁴⁰⁸ GTZ, S.179; vgl. GTZ, S.172.

⁴⁰⁹ GTZ, S.165, 192; vgl. auch: S. 236, 257, Anm. 72.

⁴¹⁰ GTZ, S.179.

⁴¹¹ WG, S.114.

ihrer *Sub-stanz*, von ihrer *Situation* behält ausser der neuen Identität desjenigen, den niemand in seiner Verantwortung ersetzen kann und der in diesem Sinne einmalig ist. Diese Bedingung oder Unbedingung ist" nach Levinas "in keiner Weise eine Theologie noch auch eine negative Ontologie."^{412*} *"*Oder drastischer: mir zur Besessenheit wird ('m'obsède').*"

Was Levinas hier ausführt, lässt sich mit Brumliks Worten auf den Punkt bringen, wenn er Levinas' Ethik der Asymmetrie, in welcher der Andere gegenüber dem Ich Vorrang hat, wie folgt, charakterisiert: Levinas geht in seiner asymmetrischen Ethik von der "Unvordenklichkeit der mitmenschlichen Wirklichkeit" aus. Sie ist "die Bedingung der Möglichkeit" seines philosophischen Gedankenganges, der sich in seiner Ethik niederschlägt.⁴¹³

In "*Gott, der Tod und die Zeit*" ergänzt Levinas seinen Ethikansatz, indem er als Phänomenologe "in der Beziehung zum Anderen Sinn" sucht⁴¹⁴ und zwar so, dass der traditionelle Zugang zu einem ontologischen Begriff von Gott entfällt. So fragt sich Levinas, ob "Gott ausserhalb der Onto-Theo-Logie, ausserhalb seines Bezugs zum Sein zu denken" "(i)st"⁴¹⁵. Im Blick auf sein Prozedere schreibt Levinas:

"Wir versuchen hier, Bedeutungen zum Ausdruck zu bringen, die nur in der Beziehung zum Anderen Sinn haben. Und wir suchen einen Zugang zu einem nichtontologischen Begriff von Gott von einem gewissen Des-inter-essiert-sein aus; wir suchen einen Ausgang aus der Ontologie von der Beziehung zum Anderen aus in ihrer Differenz, die die Objektivität (die stets das Beinhaltens eines Inhalts impliziert) unmöglich macht und eine Verantwortung für den Anderen darstellt, in der das Sagen selbst wie ein Supplement des Ausgesetztseins ohne jeden Schutz ist. Dieses Sagen ist selbst eine Weise, sich auszuliefern. Diese Weise, sich auszuliefern, bildet nicht das Ergebnis eines vorgängigen Engagements, einer massvollen Verantwortung – sondern sie drückt sich in dem Wort *Geisel* aus. Das *Stellvertretung* besagen will."⁴¹⁶

Levinas präzisiert etwas später, von welcher Warte her sich ein nicht-ontologischer Gott denken lässt, indem er darauf hinweist, dass sich ein solcher "nur in der Annäherung zwischen der Nähe" (im Sinne des "'Erstbeste(n)'") "und Gott" eruieren lässt. Für den Philosophen Levinas gibt es nämlich "ausserhalb der Ethik" "kein Modell der Transzendenz", sofern die Idee vom "'Anders als Sein'" zum Zug kommen

⁴¹² WG, S.130f.

⁴¹³ BRUMLIK, M., *Universalistische Moral ohne Gott? Emmanuel Levinas' Ethik der Asymmetrie* (S.207-222), in: BRUMLIK, M., *Vernunft und Offenbarung*, Berlin/Wien 2001, S.222; in der Folge zit. als BRUMLIK 2001.

⁴¹⁴ GTZ, S.192.

⁴¹⁵ GTZ, S.161;vgl. auch S.149.

⁴¹⁶ GTZ, S.192. Zur Bedeutung von "Sagen", s. Anm. 112, S. 261.

soll. (Levinas verwirft das Verfahren der Humanwissenschaften, welche die Beziehung zum Nächsten "auf das Sein reduzieren" und es damit so gut wie neutralisieren.)⁴¹⁷

Das ethische Transzendenzmodell, das Levinas vertritt, ist eine Stellvertretung besonderer Art. Er legt diesbezüglich dar: "nicht als ob 'ich mich an die Stelle von jemandem setzen würde', so dass ich mitleide; Stellvertretung bedeutet ein Leiden für den Anderen als *Sühne* – sie allein kann völliges Mitleiden ermöglichen."⁴¹⁸

Warum – so fragt man sich – soll der in seiner "*Einzigkeit*"⁴¹⁹ zur Stellvertretung Auserwählte Sühne für den Anderen leisten, indem er Mitleid erduldet, "das Unglück des Anderen tragen" hilft⁴²⁰?

Der in seiner Einzigkeit zum Tun des Guten Auserwählte allein⁴²¹ "kann tun, was" er "tun muss", "(n)iemand sonst"⁴²². Was die Schuldfrage anbelangt, stützt sich Levinas an dieser Stelle auf Dostojewskis Aussage, die da lautet: "'Ein jeder von uns ist vor allen an allen schuldig, ich aber bin es mehr als alle anderen.'"⁴²³ Dass das erwachsene Subjekt auf dem "Höhepunkt seiner unbedingten und autonomen Identität" nicht nur für das Gute, sondern auch für das Begleichen von moralisch Verwerflichem offen ist, gibt Levinas verschiedentlich zu bedenken, indem er auf Pascals Satz Bezug nimmt, der davon ausgeht, dass sich das Ich auch als "'hassenswertes Ich'" bekennen kann.⁴²⁴ Inwiefern das egoistische Ich ganz allgemein hassenswert ist, erklärt Levinas in der Schrift "*Altérité et transcendance*"⁴²⁵. Darin referiert er Pascal, der die Art der Besiedlung der Erde, wie folgt, kritisiert:

"Pascal disait: le moi est haïssable. (...). Pascal dit aussi que ma place au soleil est l'image et le commencement de l'usurpation de toute la terre."⁴²⁶

"Je pense ... que la question 'ai-je le droit d'être'?» exprime avant tout l'*humain* dans son souci pour autrui. J'ai écrit beaucoup sur ce thème, c'est

⁴¹⁷ GTZ, S.206. Zum Ausdruck der "Erstbeste", s. S. 186.

⁴¹⁸ GTZ, S.192.

⁴¹⁹ GTZ, S.194.

⁴²⁰ GTZ, S.187.

⁴²¹ GTZ, S.189.

⁴²² GTZ, S.200.

⁴²³ GTZ, S.200; s. Anm.124, S.261: DOSTOJEWSKI, F.M., *Die Brüder Karamasow*, 2. Teil, 6. Buch, Kapitel 2, o.O. und o.J. sowie o.S.

⁴²⁴ WG, S.216 und Anm.u, S.217: Vgl. Pascals "*Le moi est haïssable*" (*Pensées*, VII, 455, Ausgabe Léon Brunschvicq, Paris: Hachette 1953).

⁴²⁵ ATR.

⁴²⁶ LEVINAS, E., *Violence du visage* (entretien avec Bianchi, A., S.171-183), in : ATR, S.180.

mon thème principal maintenant : ma place dans l'être, le Da- de mon Dasein, n'est-il pas déjà usurpation, déjà violence à l'égard d'autrui ?⁴²⁷

"L'homme n'est pas seulement l'être qui comprend ce que signifie l'être, comme le voudrait Heidegger, mais l'être qui a déjà entendu et compris le commandement de la sainteté dans le visage de l'autre homme."⁴²⁸

Aus den Zitatstellen geht unmissverständlich hervor, dass das Fundament der levinasschen Ethik die mitmenschliche Realität ist⁴²⁹, die den Menschen in Situationen der Verantwortungsübernahme für den Nächsten und Dritten anbietet. Levinas gelingt es also unter Absehung eines Schöpfergottes, einen Sinn im zwischenmenschlichen Sein aufzuweisen, ohne zuerst auf die Existenz Gottes und dessen mögliche Eigenschaften einzutreten. Ganz klar setzt sich Levinas für dieses methodische Vorgehen im folgenden Beleg ein, den er 1962 bereits vertrat:

"Je ne voudrais rien définir par Dieu, parce que c'est l'humain que je connais. C'est Dieu que je peux définir par les relations humaines et non pas inversement. La notion de Dieu - Dieu le sait - je n'y suis pas opposé ! Mais, quand je dois dire quelque chose de Dieu, c'est toujours à partir des relations humaines. L'abstraction inadmissible, c'est Dieu ; c'est en termes de relation avec Autrui que je parlerai de Dieu. Je ne refuse pas le terme de religieux, mais je l'adopte pour désigner la situation où le sujet existe dans l'impossibilité de se cacher. Je ne pars pas de l'existence d'un être très grand ou très puissant. Tout ce que je pourrai en dire viendra de cette situation de responsabilité qui est religieuse en ce que le Moi ne peut pas l'éluder."⁴³⁰

Levinas entzieht sich weitgehend Aussagen über Gottes Wesen; als Philosoph, der davon ausgeht, dass dem Anderen in ethischen Situationen das ethische Affiziertsein vor der freien Entscheidung einholt, schreibt er Gott und dessen Heiligkeit einen allumfassenden Sinn zu. Wenn immer dies zutrifft, dann "muss" nach Levinas "(d)ie philosophische Rede" "auch Gott – den Gott, von dem die Bibel spricht – einbegreifen können"⁴³¹. Als Sinn Gottes bezeichnet Levinas einzig die Suche vom

⁴²⁷ Ders. ebd., S.179f.

⁴²⁸ Ders. ebd., S.181.

⁴²⁹ BRUMLIK 2001, S.222.

⁴³⁰ LEVINAS, E., *Transcendance et hauteur*, S.59-123, in: LEVINAS, E., *Liberté et commandement*, (préface de HAYAT, P.), Paris 1994, S.114f. Buch in der Folge zit. als LC.

Vgl. auch :

LISSA, G., *Emmanuel Levinas : pour une transcendance non idolâtrique*, in : COHEN-LEVINAS, D./TRIGANO, S. (Hrsg.), *Emmanuel Levinas et les théologies*, Paris 2007, (Pardès, No. 42), (S.95-122), S.95, s. Anm. 1, S.118. Buch in der Folge zit. als COHEN-LEVINAS/TRIGANO (Hrsg.) 2007.

⁴³¹ LEVINAS, E., *Gott und die Philosophie*, S.81-123, in: CASPER, B. (Hrsg.), *Gott nennen, Phänomenologische Zugänge*, Freiburg i. Br./München 1981, S.83; Artikel im Buch in der Folge zit. als GuPh in: CASPER (Hrsg.) 1981.

Menschen nach Gott. Levinas formuliert diesen Sachverhalt, wie folgt: "Ich meine, dass Gott keinen Sinn hat ausserhalb der Suche Gottes." Es ist also "das menschliche Denken", das sich auf die Suche nach "Descartes' Idee des Unendlichen in uns" macht.⁴³²

Was Levinas dazu führt, sich auf Descartes zu stützen, sind "(n)icht die Beweise der Existenz Gottes", "sondern der Bruch des Bewusstseins"⁴³³. Damit bezieht sich Levinas auf die Ablösung der Synchronisation im Ich-Bewusstsein, die der Diachronie weicht, "(w)enn Gott ins Denken" vom menschlichen Sich "einfällt"⁴³⁴. Levinas hebt eigens hervor, dass ihn im Zusammenhang mit Descartes tatsächlich der "Bruch des Bewusstseins" interessiert, weil dieser "eine Ernüchterung oder ein Erwachen" "meint", denn "(a)ls *cogitatum* einer *cogitatio*, in der das *cogitatum* die *cogitatio* von allem Anfang an enthält, übersteigt aber die Idee Gottes als der Nicht-Inhalt schlechthin jede Fassungskraft"⁴³⁵. Erstaunlich ist laut Levinas, dass "Descartes' Idee des Unendlichen", die dieser in der 3. seiner "Meditationes de prima philosophia" darlegt, in sich selber vorfinden kann, könne doch der Mensch als endliche Substanz zwar "die Idee einer Substanz ... aus sich selber haben", nicht aber "die Idee einer unendlichen Substanz", es sei denn die Idee des Unendlichen sei im Endlichen, im Menschen, von einer Substanz "hineingelegt worden", "die selber ... unendlich sein müsse"⁴³⁶. Aus der Cartesianischen Analyse der Idee des Unendlichen ist für Levinas ein Doppeltes bestätigt:

"1. Gott ist *cogitatum* einer *cogitatio*; es gibt die *Idee Gottes*.

2. Gott ist das, was das Nicht-Fassbare schlechthin bedeutet, das, was alle *Kapazität* übersteigt⁴³⁷ oder wie Levinas oft sinngemäss schreibt: Das menschliche Denken kann in Bezug auf die Idee des Unendlichen mehr denken, als das Denken denkt⁴³⁸.

Was hat dies zur Folge?

Laut Levinas "entzieht sich" "Gott" "der Struktur des *cogito cogitatum*", d.h. "die objektive Realität Gottes" "lässt" "die formale Realität seiner Cogitation" im menschlichen "Denken zerspringen". M.a.W.: "(D)ie Idee Gottes" ist es, die das

⁴³² WG, S.123.

⁴³³ GuPH in: CASPER (Hrsg.) 1981, S.95. Vgl. evtl. Anm.10, S. 95.

⁴³⁴ Vgl. WG-Titel.

⁴³⁵ LEVINAS, E., *Gott und die Philosophie*, in: CASPER (Hrsg.) 1981, S.95f.

⁴³⁶ WIEMER, T., *Die Spur, das Echo und die Exegese, Zugänge zur Gottesfrage im Denken von Emmanuel Levinas* (1986), (S.17-35); in KLEHR (Hrsg.) 1991, S.19.

⁴³⁷ GTZ, S.228.

⁴³⁸ SpA, S.201; GTZ, S.139.

Denken im Menschen "zerspringen" lässt, so dass die sonstige "universale Gültigkeit" und der "ursprünglich(e) Charakter der Intentionalität" wirkungslos ist. Damit kommt die sonst übliche "Synthese" gar nicht zum Zuge, so wenig wie die Gegenwart, die "einschliesst oder ver-gegenwärtigt, in die Gegenwart zurückholt oder sein lässt". Levinas deduziert von Descartes' Idee Gottes, die "in uns" bzw. unseren "Psychismus" "gelegt" ist, dass das Wort "gelegt" "eine unvergleichliche Passivität" unsererseits beinhaltet. Passivität darum, weil die Idee des Unendlichen "nicht der Rezeptivität angeglichen werden kann". Während Passivität Zerspringen bedeutet, stellt "die Rezeptivität ein Wiederergreifen" dar, zumal dafür der Ausdruck "Anstoss" stehen kann.⁴³⁹

"Die Aktualität des *cogito* wird ... durch die Idee des Unendlichen" passiv "erduldet". Ihr kommt "eine der Gegenwart vorgängige Bedeutsamkeit" zu: "eine An-Archie", also "(e)ine Idee, die in der Spur bedeutet, sich nicht im Zurschaustellen erschöpft und ihren Sinn nicht aus der Offenbarkeit bezieht". Mit der Idee des Unendlichen bleibt also die übliche "Koinzidenz von Sein und Erscheinung" weg, entfällt "die Synopsis", "auf der die Philosophie besteht". So gesehen ereignet sich die "Diachronie" selbst, "ein(e) Bedeutung, älter als der wiedererinnerbare Gedanke, den die Vergegenwärtigung in ihrer Gegenwärtigung festhält".⁴⁴⁰ Was auf diese Weise beschrieben wird, ist keine Cogitation, die "ihr cogitatum" nicht erfasst; hier liegt eine "Cogitation" vor, "die durch das Unendliche lediglich *betroffen* wird. Das Unendliche betrifft das Denken", "indem es dieses vernichtet", so dass die Idee des Unendlichen keine Idee mehr ist, sondern "ein Denken erweckt, das dazu bestimmt ist, mehr zu denken, als es denkt".⁴⁴¹ Dadurch, dass dies einsetzt, erfüllt das Subjekt – wegen der "Negativität des *Un* des Unendlichen"⁴⁴² – ein unstillbares "Begehren"⁴⁴³ nach dem Unendlichen, das weder mit einem Bedürfnis noch mit "Zuneigung der Liebe (*amour*)" verwechselt werden darf⁴⁴⁴. Das Begehren des Unendlichen manifestiert sich "als Begehren des Jenseits des Seins, das sich im Wort Des-interesse ankündigt" und sich in "Transzendenz und Begehren des Guten" auswirkt.⁴⁴⁵ Indem sich das Begehrte dem menschlichen Begehren entzieht, wendet sich die

⁴³⁹ GTZ, S.228f.

⁴⁴⁰ GTZ, S.229f.

⁴⁴¹ GTZ, S.232f.

⁴⁴² GTZ, S.233.

⁴⁴³ GTZ, S.233; vgl. SpA, S.201.

⁴⁴⁴ VETTER, H., in: VETTER (Hrsg.) 2004, (*Stichwort:*) *Unendlichkeit*, in: WphB, S.564.

⁴⁴⁵ GTZ, S.233.

Güte des Begehrenden von Gott auf den Anderen, um sich so auf das Gute auf Erden auszurichten. Wenn das Begehrte (oder Gott) vom Begehren des menschlichen Begehrenden getrennt bleibt, so ist er zwar derjenige, der dem Menschen nahe bleibt, aber doch der Getrennte.⁴⁴⁶ Dafür spricht, dass "(d)as Heilige, auf hebräisch *kadosh*" heisst, was "etymologisch *das Getrennte*" "bedeutet" und zugleich auf die Differenz aufmerksam macht, die zwischen dem Namen Gottes und dem des Menschen besteht.⁴⁴⁷ Der Heilige oder Unendliche ist eine dritte Person (Illeität), die den Menschen "nicht mit Gutem" "erfüllt", aber ihn "zur Güte" "zwingt". Für das Subjekt, das tätig und damit gut sein soll, ist dies "besser als das zu erhaltende Gute" ohne Anstrengung. "Gut sein" das besagt für die Welt "Defizit, Verfall und Torheit im Sein – es ist Exzellenz und Höhe jenseits des Seins. Das bedeutet, dass die Ethik nicht ein Moment des Seins darstellt, sondern dass sie anders und *besser ist als Sein*."

Mit der "Verweisung des Begehrten auf das Nicht-Begehrenswerte" – welche "die Annäherung an den Anderen gebietet – wird Gott" laut Levinas "der Objektivität der Gegenwart und dem Sein entrissen". Gott ist nicht mehr "Gegenüber in einem Dialog. Seine Entfernung oder seine Transzendenz schlägt um in meine Verantwortung".

Im Blick auf die Darlegung im Zusammenhang mit Gott ergibt sich, dass er "anders als der Andere" "ist", nämlich "der andere Andere, die andere Anderheit, die der Anderheit des Anderen vorgängig ist, der ethische Zwang zum Nächsten" und damit dem "Nächsten different", ja "transzendent bis hin zur Abwesenheit". Gott ist "Transzendenz, die sich wahrhaft einer diachronen Wirklichkeit ohne Synthese, höher als alle Wahrheiten, die dich bewahrheiten, rühmen kann". Die Bedeutsamkeit der Verantwortung, zu welcher der Mensch nach dem levinasschen Nachweis berufen ist, wird daraus ersichtlich, dass das Wort "Gott" ohne sie gar "nicht hätte erscheinen können".⁴⁴⁸

Zusammenfassend lässt sich bis hierher festhalten:

⁴⁴⁶ GTZ, S.235.

⁴⁴⁷ GTZ, S.235, Anm.175: S.265 und S.257f.: Anm. 77.

⁴⁴⁸ GTZ, S.236.

„Die Ethik“ ist für Levinas „nicht die Folge der Gottesschau, sie ist diese Schau selbst“⁴⁴⁹, denn Levinas verbindet „die Beziehung des Ich zum anderen Menschen mit der Gottesbeziehung des Ich“.⁴⁵⁰ „Ethik“ – so Levinas - „ist eine Optik“.⁴⁵¹

An dieser Stelle lässt sich die eingangs gestellte Frage behandeln, ob es für Levinas eine ethische Erfahrung gibt. Dazu führt er Folgendes aus:

„Dass die Weise, in der das Unendliche sich vollzieht, einen ethischen Sinn hat, impliziert keinen Konstruktionsplan einer transzendentalen Begründung der ethischen Erfahrung. Es gibt keine ethische Erfahrung; es gibt eine Intrige, eine Verstrickung“, womit Levinas die Abfolge von Synchronisation und nachfolgender Diachronie meint. Und weiter: „Die Ethik bildet das Feld, das durch das Paradox eines Unendlichen mit Bezug auf das Endliche jedoch ohne Korrelation mit dem Endlichen umrissen wird.“⁴⁵² Gerade weil dem so ist, sucht Levinas, „ob sich jenseits der Intelligibilität der Immanenz und der Identität, jenseits des Bewusstseins der Gegenwart und des Seins, nicht eine Bedeutung vernehmen lässt, die eine *andere Rationalität* darstell(t) und die eine Rationalität der Transzendenz wäre“.⁴⁵³ Im Hinblick auf die phänomenologische Beschreibung der Diachronie ist dies – wie schon dargelegt – nach Levinas der Fall. Deshalb hält Levinas mit Blick darauf fest: „*Die Erfahrung als Quelle allen Sinns ist in Frage zu stellen*“.⁴⁵⁴ Dies hindert allerdings nicht, dass „die Phänomenologie neue Elemente zum Verständnis des Psychismus beigetragen“ „hat“. Dabei wurde „das Privileg der Vergegenwärtigung“ „nicht in Frage gestellt, denn diese affektiven Zustände wurden weiterhin affektive *Erfahrungen* genannt“.⁴⁵⁵ Diese können sich entweder als Affektivität in Form eines Strebens für die Vergegenwärtigung im Bewusstsein zeigen oder als Affektivität, „die nicht diesem Entwurf des Bewusstseins entspricht und die uns der Erfahrung entreisst; die sich, anders gesagt, nicht auf die Erfahrung reduzieren lässt: eine Affektivität, *die Transzendenz ist*“.⁴⁵⁶ „Gott kennen heisst“ für Levinas, „wissen, was zu tun ist“⁴⁵⁷, d.h. wer ethisch handelt, erreicht Gott, denn ethisches oder verantwortungsvolles Handeln dem Andern gegenüber

⁴⁴⁹ SF, S.29; vgl. SANDHERR 1998, S.63 und Anm.96.

⁴⁵⁰ SANDHERR 1998, S.63.

⁴⁵¹ SF, S.29; vgl. TU, S.23; vgl. SANDHERR 1998, S.63 und Anm. 96.

⁴⁵² GTZ, S.212.

⁴⁵³ GTZ, S.217f.

⁴⁵⁴ GTZ, S.223.

⁴⁵⁵ GTZ, S.225.

⁴⁵⁶ GTZ, S.226.

⁴⁵⁷ SF, S.29; vgl. ESTERBAUER 1992, S.125 sowie Anm.12, S. 256.

stellt "Gottesbezug selbst" her.⁴⁵⁸ Esterbauers Interpretation der Ethik von Levinas ist zuzustimmen, denn Levinas hält fest: "L'ordre éthique n'est pas une préparation, mais l'accession même à la Divinité!"⁴⁵⁹

Dass Levinas den bildnislosen Gott mit dem Gott der Gebote oder Gesetze verbindet, ist ein Gedanke, wie er vor allem vom Judentum vertreten wird. Da sich Levinas vorwiegend dem "Ethos in statu nascendi"⁴⁶⁰ zuwendet, werden die Ziele, die der Mensch über die Ethik erreichen kann bzw. soll, zwar erwähnt, aber so gut wie nur pauschal ausgedrückt. Aufgezählt werden von Levinas vor allem das Verbot, jemanden zu töten⁴⁶¹, das Wahrnehmen und Ausüben der Verantwortung⁴⁶², die Suche nach Gerechtigkeit⁴⁶³, die Selbstvergessenheit und das Verkörpern von Heiligkeit⁴⁶⁴. Für Levinas steht weder der Kult noch die Religion als solche im Zentrum; vielmehr geht es ihm um die Bedeutung der Ethik und damit um eine "Theologie ohne Theodizee"⁴⁶⁵. M.a.W.: Levinas trachtet danach, darzulegen, auf welche Weise "Gott als Realität der Welt zu denken" ist.⁴⁶⁶

Schliesslich kritisieren wir an Feron's Buch: "*Phénoménologie de la mort – Sur les traces de Levinas*"⁴⁶⁷ ein paar Punkte, die sich auf Levinas Gedanken beziehen. Obwohl Feron die Ideen von Levinas – wie Ersterer festhält – als Vorwand ("pré-texte")⁴⁶⁸ nimmt, um seine persönliche Reflexion über die Phänomenologie des Todes anzustellen, übt er an Levinas Gedankengut verschiedentlich Kritik, die nicht als berechtigt erscheint.

Feron wirft Levinas vor, dieser nehme einen zu einseitigen Standpunkt ein, vertrete er doch eine ethische Optik, die Feron als zu ethisch⁴⁶⁹ beurteilt. Bestimmt ist Levinas Ethik von radikaler Art, doch tut sich der Leser schwer, wenn Feron kein Kriterium

⁴⁵⁸ ESTERBAUER 1992, S.125; vgl. Anm. 13, S. 256.

⁴⁵⁹ LEVINAS, E., *Difficile liberté*, Livre de Poche, Biblio, 2010, partie III, S. 158 : Le lieu et l'utopie, zit. in: DE SAINT-CHERON, M., *Du juste au saint, Ricoeur, Rosenzweig et Levinas*, Paris 2013, S.103.

⁴⁶⁰ WALDENFELS, B., *Antwort der Verantwortung*, in: *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt a. M. 1995, (S.322-345), zit. in: GELHARD 2005, S.56 und s. Anm. 39, S.120 und die dortigen Hinweise auf S.312 und 322 in WALDENFELS' Buch; Vgl. auch GELHARD 2005, S.131.

⁴⁶¹ SF, S.18-20.

⁴⁶² GTZ, S.117; vgl. SF, S.32-34.

⁴⁶³ JS, S.353f.; vgl. SF, S.30; vgl. SANDHERR 1998, S.62f.

⁴⁶⁴ LEVINAS, E., *Violence du visage*, in: ATR, S.180f.

⁴⁶⁵ *Intention, Ereignis und der Andere, Gespräch zwischen Emmanuel Levinas und Christoph von Wolzogen am 20. Dezember 1985 in Paris*, (S.131-150), in: HAM, S.137.

⁴⁶⁶ WG, S.184.

⁴⁶⁷ FERON, E., *Phénoménologie de la mort; Sur les traces de Levinas*, Dordrecht/Boston/London 1999 ; in der Folge zit. als FERON 1999.

⁴⁶⁸ FERON 1999, S.11.

⁴⁶⁹ FERON 1999, S.133; "optique trop éthique".

nennt, womit der Grad einer Ethik messbar ist bzw. unter welchen Bedingungen eine Ethik als tauglich oder tolerierbar noch annehmbar ist.

Problematisch ist auch, wenn Feron das levinassche Konzept der Stellvertretung als unerträglich oder unhaltbar ("intenable")⁴⁷⁰ abtut; allem Anschein nach stört Feron, dass Levinas den Menschen durch Stellvertretung in die Pflicht nimmt, auch wenn es sich – zugegebenermaßen - um eine anspruchsvolle Stellvertretung handelt. Es darf jedoch nicht ausser Acht gelassen werden, dass das Leben sich nach Levinas nicht nur aus diachronen Situationen zusammensetzt, sondern auch aus synchronalen Momenten, ganz abgesehen davon, dass sich das Subjekt in Freiheit und aufgrund rationaler Argumente gegen die Stellvertretung wenden kann, sofern ein Abwägen der Argumente den Betreffenden nicht schuldig spricht. Als unannehmbar muss beurteilt werden, dass für Feron "Ethik" in die Nähe einer Geschmacksfrage zu stehen kommt, fehlt doch eine stichhaltige Beweisführung im Hinblick auf die Kritikpunkte an Levinas' Konzept.

Im Folgenden sei noch auf einen der "streitbarsten" Kritikpunkte⁴⁷¹ ("un des points les plus litigieux et fragiles") eingegangen, den Feron an Levinas' Philosophie aufzuweisen glaubt.

Feron hält fest, Heidegger gehe es um das Sein in der Welt, während Levinas das Sein für den Anderen zu seinem Ausgangspunkt wähle. Im Gegensatz zu Heidegger, der die Ganzheit der Welt ins Auge fasse, beschränke sich Levinas – so Feron – auf einen Teilaspekt, im Klartext auf die Begegnung des Subjektes mit dem Anderen. Damit der Leser der Beweisführung besser folgen kann, sei Feron's Zitat hier eingebildet:

"... , cette présentation du problème est inadéquate car elle considère qu'à l'être-au-monde heideggérien Levinas 'préférerait' l'être-pour-autrui, ce en quoi il ne peut qu'avoir tort car autrui est un étant qui, comme tel, n'apparaît que sur fond de monde, sans compter qu'à procéder ainsi il tiendrait la partie pour le tout. Dire que l'affectivité est un contact avec autrui plus profond que le rapport au monde, cela ne peut prendre sens que si et seulement si l'être-au-monde n'est pas simplement remplacé par une relation de même rang et si c'est à *même* l'être-au-monde qu'une dimension de l'affectivité irréductible à la disponibilité peut être discernée. C'est précisément cela que Levinas s'efforce de faire valoir, mais en même temps c'est là un des points les plus litigieux et fragiles de ses textes, toujours entachés de ce présupposé injustifié qui pose

⁴⁷⁰ FERON 1999, S.174.

⁴⁷¹ FERON 1999, S.82.

le primat absolu de la relation éthique avec autrui, quasiment comme une pétition de principe."⁴⁷²

Wie aus dem Beleg hervorgeht, greifen sowohl Heidegger als auch Levinas den Bezug zur Welt auf: Heidegger macht es explizit, Levinas grösstenteils implizit. Wenn Feron an Levinas kritisiert, der Andere und die Welt seien nicht von gleichem Rang, so stimmt dies zwar, steht doch ein konkretes Substantiv (der Andere) einem Sammelnamen (der Welt) gegenüber. Aus dem Gesamtwerk von Levinas ist allerdings eindeutig ersichtlich, dass für ihn Mitmenschen aus philosophischen und anthropologischen Gründen höher einzustufen sind als Dinge oder Wesen wie Tiere, welche die Welt mitkonstituieren. Während Heidegger die Welt unter den Gesichtspunkt der Angst stellt, also die Teile der Welt nicht differenziert, fokussiert Levinas den absoluten Primat der ethischen Relation im Zusammenhang mit dem bzw. den Anderen, vollzieht also ein Urteil der Bewertung. Damit anerkennt er eine Werteordnung, die bei Heideggers Angstoptik nicht erst in Erwägung gezogen wird. Was also Feron an Levinas Darstellung aussetzt, erweist sich nicht als ein Schwachpunkt, sondern ist vielmehr als Stärke der Differenzierungsfähigkeit von Levinas hervorzuheben.

Die an Feron geübte Kritik teilt übrigens Kernic, wenn er ausführt, dass für Levinas "die Begegnung des Selben mit dem anderen Menschen" "allem anderen *fundamental voraus(geht)*"⁴⁷³. "Die Beziehung des Selben mit dem Anderen" sei "eine *primordiale Beziehung*, von der sich das Verständnis von Welt herleitet; und nicht umgekehrt, wie in der traditionellen abendländischen Ontologie, wonach die intersubjektive Beziehung von einem Subjekt her gedacht wurde, das bereits in einer Beziehung zur Welt steht".⁴⁷⁴ "Deshalb dürfe Levinas auch sagen: Ich versuche zu zeigen, dass die ethische Beziehung des Menschen älter ist als seine ontologische Beziehung zu sich selbst (Egologie) oder zu der Totalität der Dinge, die wir die Welt nennen (Kosmologie)"⁴⁷⁵.

⁴⁷² FERON 1999, S.82.

⁴⁷³ KERNIC 2002, S.119. Er stützt sich in seiner Anm. 181, S.119 auf BAILHACHE, G., *Le sujet chez Emmanuel Levinas*, Paris 1994. BAILHACHE geht von folgendem Ansatz aus: "Der Mensch ist nicht zuerst in Beziehung zur Welt, ... er ist in Beziehung zum anderen Menschen." (Letzterer, ebd.,S.156).

⁴⁷⁴ Vgl. LEVINAS, E., *Ist die Ontologie fundamental?*, in: SpA, S.103-119, zit. nach KERNIC 2002, S.119f.

⁴⁷⁵ KEARNEY, R. (Ed.), *Face to Face with Levinas*, New York 1986, S.21, (Unklar, wessen Übersetzung im Zitat vorliegt.), zit in: KERNIC 2002, S.120.

(Esterbauer gibt zu bedenken, Levinas hätte die Verantwortung von den Menschen auch auf die Natur ausdehnen müssen.⁴⁷⁶ Dass Levinas explizit nicht auf die Umweltverantwortung eingeht, trifft zu, doch schliesst er diese nirgends aus. Hinzu kommt, dass Levinas in seinem Gespräch vom 20. Juli 1992 (mit J. Wohlmuth) von "universaler Verantwortung"⁴⁷⁷ redet. Da er ein anthropozentrisches Weltbild vertritt, schliesst dies nicht nur die Menschheit ein, sondern auch deren Verhalten gegenüber Natur und Universum. Als Beleg dafür spricht jedenfalls, dass für Levinas – gemäss Wohlmuth - "(d)as Göttliche" "auch die Schöpfung" "bedeutet", "die all die ethischen Beziehungen impliziert, von denen" im Blick auf die Verantwortung "die Rede" ist⁴⁷⁸. Levinas, dem es ja nicht nur um den Nächsten im lokalen Sinn geht, sondern um den Mitmenschen, den Dritten, schlechthin, dehnt damit die individuelle (und globale) Verantwortung für die Umwelt auch auf alle späteren Generationen aus, kennt doch seine Ethik prinzipiell keine Grenzen.)

Schliesslich sei ein letzter Kritikpunkt an Levinas' Texten vonseiten Feron aufgegriffen. Wenn dieser allgemein festhält, es sei besser, die Idee der Transzendenz Gottes offen zu lassen als in kategorischer Weise einen Gott zu bejahen, der sich aufdrängt oder aufzwingt ("s'impose")⁴⁷⁹; so fällt auch Levinas unter diese Kritik. Levinas aber verwehrt sich gegen diesen Vorwurf, da er sinngemäss zu bedenken gibt: "Das Reden von Gott sei philosophisch sinnvoll, auch wenn es keinen Gottesbegriff gebe, der zeigen könnte, was denn Gott nun genau ist oder was er nicht ist".⁴⁸⁰ Die jüdische Auffassung, aus der das Bilderverbot bzw. die Bildlosigkeit des Kultes vernehmbar ist, erlaubt es Levinas, einen referenzlosen bzw. philosophischen Gott zu vertreten und in der Frage nach dem Göttlichen die Frage der unendlichen Verantwortlichkeit für Andere wahrzunehmen, allerdings mit einer Einschränkung. Diese besteht darin, dass Levinas zufolge das "Phänomen

⁴⁷⁶ ESTERBAUER 1992, S.235 und 237.

⁴⁷⁷ *Gespräch mit Emmanuel Levinas am 20. Juli 1992 in Paris* (mit J. Wohlmuth, protokolliert von Dirscherl, E. und Wohlmuth, J.), in: WOHLMUTH (Hrsg.), *Emmanuel Levinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie*, Paderborn, München, Wien, Zürich 1999² (verbesserte Auflage), (S.231-237); in der Folge zit. als WOHLMUTH (Hrsg.) 1999²; Zitat von Anm. 477 der vorliegenden Arbeit: WOHLMUTH (Hrsg.) 1999², S.234.

⁴⁷⁸ Ders. ebd., S.235.

⁴⁷⁹ FERON 1999, S.170.

⁴⁸⁰ *Gespräch mit Emmanuel Levinas am 20. Juli 1992 in Paris* (mit J. Wohlmuth, protokolliert von Dirscherl, E. und Wohlmuth, J.), in: WOHLMUTH (Hrsg.) 1999², (S.231-237); Zitat von Anm. 480 der vorliegenden Arbeit in: WOHLMUTH (Hrsg.) 1999², S.235.

universaler Verantwortung" "kein Beweis für Gott ist, der das Gute ist"⁴⁸¹. Dass hier aus philosophischer Sicht kein Beweis vorliegt, trifft zu, zumal auf den Verantwortungsappell grundsätzlich ein freier menschlicher Entscheid folgt, der die Verantwortung annehmen oder abschlagen kann. Allerdings ist die Tatsache, dass der Verantwortungsappell überhaupt – gewissermassen automatisch – in Notsituationen seitens eines Anderen im Subjekt ausgelöst wird, ein zumindest staunenswerter Sachverhalt. Es scheint, als ob damit aus der oft für banal gehaltenen Routine des Alltags ein Sinnangebot aufscheint, das allein schon durch den Appell an die Nächstenliebe das menschliche Dasein adelt.

2.6.6 Der Tod vom Subjekt, vom Anderen, von der Zeit und von Gott her gedacht (2.6.1 bis 2.6.5)

Angesichts der bisher untersuchten Beziehung direkter oder indirekter Art in Bezug auf den Tod soll in einem ersten Schritt das Zusammenspiel der Einzeluntersuchungen in einem Überblick als Zusammenfassung unter Ausschluss des Todes und der Zeit erfolgen. Ist das Beziehungsgeflecht soweit geklärt, werden in einem zweiten Schritt alle Bezugsgrössen mit der Zeit und in einem dritten Schritt mit dem Tod konfrontiert und auf die Auswirkungen hin untersucht.

Levinas wählt zum Ausgangspunkt seiner Philosophie das zwischenmenschliche Verhältnis, d.h. er setzt idealtypisch das Ich dem Andern in der Nähe gegenüber. Da sich laut Levinas Ich und Anderer durch Anderheit unterscheiden, liegt eine interpersonale Ordnung asymmetrischer Art vor, die eine ethische Beziehung ausdrückt.⁴⁸² Diese konstituiert sich jenseits der Ich-Erkenntnis aufgrund eines Anrufes moralischer Kategorie, die der Andere infolge Notlage oder schwieriger Situation im Ich bewirkt. Levinas baut also seine Ethik auf einem "Appell"⁴⁸³ des Anderen auf, genauer auf dessen Antlitz oder Gesicht. Demzufolge ist Levinas' Ethik jenseits der Erfahrung zu verorten.⁴⁸⁴ Aufgrund des "Appells" des Anderen erhält das Ich eine moralische "Vorladung"⁴⁸⁵ in Form einer "vorpropositionalen

⁴⁸¹ Ders. ebd., S.234.

⁴⁸² Vgl. BRUMLIK 2001, S.212ff.

⁴⁸³ BRUMLIK 2001, S.214; vgl. GTZ, S.22, wo es heisst: "Jemand, der sich durch seine Nacktheit – das Angesicht – ausdrückt, ist jemand, der dadurch an mich appelliert,..."

⁴⁸⁴ GTZ, S.210.

⁴⁸⁵ GTZ, S.122, 185.und 199.

Verantwortung⁴⁸⁶, die Gottes Wahrheit gleichkommt. Das Hören des "Appells" vom Anderen beruht, nach Levinas, auf Bedingungen, die das Ich im Normalfall mitbringt; dazu gehören: eine offene Persönlichkeit, Identität, Individualität und das Begehren nach dem Unendlichen.⁴⁸⁷ Das Ich hat also eine indirekte Beziehung zum Unendlichen und zwar insofern, als es über keine Struktur intentionaler Korrelation verfügt, um den Appell zu dechiffrieren. Das Ich hat dafür keine Erkenntnis⁴⁸⁸ nötig. Nach Levinas ist Gott nämlich "*ei(n) nicht durch das Sein infizierter Gott*"⁴⁸⁹, gehört also nicht in die Kategorie des Seins bzw. der Welt; vielmehr ist er als das Eine über dem Sein und als Gutes jenseits des Seins zu denken. Dem Unendlichen steht es Levinas zufolge zu, das Sein des Ich aufzubrechen, im Ich die Subjektivität auszulöschen.⁴⁹⁰ Dieser Umstand erlaubt es seinerseits, dass sich das Ich in Grossmut und Selbstvergessenheit⁴⁹¹ dem Anderen opfert, wie dies das Unendliche durch das Antlitz des Anderen hindurch fordert. Der Mensch kann also Gott nicht direkt erfahren, weder durch Hören, noch durch Sehen. Die Beziehung zu Gott geschieht nach jüdischer Vorstellung im anderen Menschen, der sich in Gottes Spur befindet. Das heisst, Gott wird als dritte Person, als "Illeität"⁴⁹², am Grund des Ich und Anderen als vorhanden gedacht. Weil diese dritte Person jenseits des Seins⁴⁹³ und als das ethisch herausfordernde Antlitz angesetzt ist, entzieht sich Gott der Gegenwart, ist damit immer absolute Abwesenheit.⁴⁹⁴ Die Illeität manifestiert sich selber laut Levinas nicht im Rätsel des Antlitzes; ihr Verhältnis ist weder symmetrisch noch existiert ein Bezug zur Vergegenständlichung. Die Erfahrung mit dem Unendlichen ist daher für das Ich rein "philosophisch" und insofern einer (indirekten) "Thematisierung zugänglich".⁴⁹⁵

Zu den Aufgaben der Illeität gehört es, dass sich die Diachronie der Transzendenz so im Ich auswirkt, dass der Prophetismus⁴⁹⁶ die absolute Illeität bezeugt. Dies wird

⁴⁸⁶ BRUMLIK 2001, S.213.

⁴⁸⁷ GTZ: Vgl. "Offenheit", S.203, S.220; "Identität", S.30, S.174; vgl. "Individuation", S.183; "Begehren des Unendlichen als Begehren des Jenseits des Seins", "Begehren des Guten", S.233.

⁴⁸⁸ GTZ, S.198.

⁴⁸⁹ GTZ, Anm. 72, S.257; vgl. JS, S.19.

⁴⁹⁰ GTZ, S.160 und 162.

⁴⁹¹ LEVINAS, E., *Violence du visage*, in: ATR, S.181.

⁴⁹² GTZ, S.213; vgl. CALIN, R./SEBBAH, F.-D., (Stichwort:) *Illéité*, in: *Le vocabulaire de Levinas*, Paris 2002, S.34f.

⁴⁹³ GTZ, S.217.

⁴⁹⁴ GTZ, vgl. S.231ff.

⁴⁹⁵ VETTER, H., (Stichwort:) *Gott, Göttliches* (S.242-245), in: VETTER (Hrsg.) 2004, WphB, S.245.

⁴⁹⁶ Vgl. GTZ, S.154; vgl. *GuPh*, (S.81-123), in: CASPER, B. (Hrsg.) 1981, S. 118-123; s. Kapitel von LEVINAS, E., Die prophetische Bedeutung, in: CASPER (Hrsg.) 1981, vor allem S.118f.

nach Levinas möglich, weil das Ich und der Andere in der Spur der Illeität stehen. Diese nähert sich aus der Tiefe der Vergangenheit über den Appell des Anderen mir selber, zerbricht das "Selb(e) in meinem *Ich*"⁴⁹⁷, da eine zwischenmenschliche ethische Beziehung zwischen dem Anderen und dem Ich herrscht. Wenn das Sich dem Appell des Anderen in Freiheit zustimmt und der Verantwortung gemäss handelt, dann erzeugt es so einen Überschuss des Guten über das Sein. Dieses weist damit einen ethischen Sinn auf, der seinerseits auf Gott, der das Gute verkörpert, zurückgeführt werden kann. Für die Menschen drückt sich dieser darin aus, dass der Eine für den Anderen, der sich in einer Notsituation befindet, aus Liebe einsteht. Indem sich das Ich aufgrund seiner Betroffenheit in den Dienst der Nächstenliebe oder "Brüderlichkeit" stellt⁴⁹⁸, wirkt es zugleich seiner Scham – als Teil jener Menschheit, deren Ursprung als usurpatorisch-mörderisch zu bezeichnen ist – durch Tun von Gutem entgegen.

Da der Unendliche in Levinas' Konzept nur in seiner Auswirkung auf das Ich einwirkt, kann von einem Gottesbeweis im strengen Sinn nicht die Rede sein.⁴⁹⁹ Wäre dem so, müsste Gottes Existenz konkret irgendwie fassbar sein. An dieser Tatsache ändert auch der Hinweis von Levinas auf Descartes' Ausspruch nicht viel, wonach der Mensch vermöge der Gottesidee mehr denken könne, als er kann⁵⁰⁰. Immerhin ist diese Gegebenheit zumindest erstaunlich, ja gerade ebenso erstaunlich wie das Verhalten Gottes, der das menschliche Begehren nach dem Unendlichen gleichsam abzublocken scheint, indem er es von sich auf Menschen bzw. auf das Ich und den Anderen umleitet.⁵⁰¹ In diesem Zusammenhang ist aus philosophiegeschichtlicher Perspektive bemerkenswert, dass für Levinas die Ethik vor der Freiheit im Menschen rangiert.⁵⁰²

Bevor die einzelnen bisher dargelegten Punkte mit dem Tod in Beziehung gesetzt werden, soll in einem zweiten Schritt die Zeit im komplexen Zusammenspiel der Einzelgrößen aufgezeigt werden.

⁴⁹⁷ GTZ, S.23; vgl. GTZ S.199, 207 und 214; s. auch: KERNIC 2002, S.62, wo das Zitat aus GTZ, S.23 nicht mit kursivem Ich wiedergegeben ist.

⁴⁹⁸ JS, S. 195; Vgl. CASPER, B., *Der Zugang zu Religion im Denken von Emmanuel Levinas* (1987), (S.37-50), in: KLEHR (Hrsg.) 1991, wo weitere Hinweise zu: "im Dienste der Liebe" bei Levinas folgen, so: S.42.

⁴⁹⁹ BRUMLIK 2001, S.222.

⁵⁰⁰ Vgl. GTZ, S.154f.

⁵⁰¹ GTZ, S.235.

⁵⁰² GTZ, S.188.

Laut Levinas stehen der Unendliche und der Andere in einem "Bezug ohne Bindung". Dadurch, dass das Eine meine Ich-Identität betrifft, kann sie ein Mehr enthalten nämlich die Beziehung zum Anderen. Zwischen dem Selben und dem Anderen tut sich Levinas zufolge gleichsam ein Graben auf, deutet sich "eine Ab-Setzung" an. Diese rührt von der ethischen Dimension der Verantwortung, in welcher der Andere den Selben "bis zur Infragestellung meines An-sichs und meines Für-sichs beherrscht"⁵⁰³. Dadurch wird das Selbe durch den Anderen geweckt. Dies ereignet sich in der "Dauer der Zeit"⁵⁰⁴. Gemäss Levinas ist die Zeit selber weniger das Fliessen der Bewusstseinsinhalte als vielmehr die Wendung des Selben zum Anderen. M.a.W: Diese Hinwendung des Selben zum Anderen ist nach Levinas ethisch zu verstehen und zwar als Vorladung des Selben durch die Notlage des Anderen. Ursache der Vorladung ist die innere Unruhe des Selben, die von der ethischen Identität herrührt, denn diese identifiziert sich mit der Dringlichkeit unübertragbarer Verantwortung in einzigartiger Weise, was dem Selben verunmöglicht, "sich ruhig zu halten". Mit der Hinwendung vom Selben zum Anderen ist der Beginn der zeitlichen Diachronie anzusetzen. Dabei "bildet das Unendliche die Teleologie der Zeit".⁵⁰⁵ Es ist also das "Unendlichkeitsdenken" von Levinas, das "eine *unendliche* Zeit" "öffnet"⁵⁰⁶ oder anders gesagt: Der Versuch eines Denkens des Unendlichen lässt Ewigkeit zu. Diese betont in ihrem unwiederbringlichen Zeitlauf die "Diachronie der Zeit".⁵⁰⁷

Zeit charakterisiert Levinas als "Geduld" und als "Ausdauer", die kein Warten auf etwas kennt. In ihrer Geduld, (die sich fürchtet), "bezieht sich die Zeit auf das Unendliche" bzw. "sie beugt sich vor ihm". Im Warten ohne Erwartetes kehrt sich die Intentionalität im Subjekt um und verwandelt sich in Verantwortung für den Anderen. "Zeit" und "Andere(r)" müssen also in der Intrige "zusammen" gedacht werden.⁵⁰⁸ In ihr manifestiert sich das Rätsel der Transzendenz, "Bedeutsamkeit ohne visionäre Ansicht, ja sogar ohne Absicht". Das Warten ohne Erwartetes trifft auf "ein denkenderes Denken als das Erkennen zum Ausdruck bringt".

⁵⁰³ GTZ, S.152.

⁵⁰⁴ GTZ, S.153.

⁵⁰⁵ GTZ, S.122.

⁵⁰⁶ KERNIC 2002, S.80.

⁵⁰⁷ GTZ, S.123.

⁵⁰⁸ GTZ, S.153.

Es "bedeutet": "die Weise, in der das Unendliche bedeuten kann, ohne seinen transzendenten Sinn zu verlieren".⁵⁰⁹

Nachdem die direkten und indirekten Beziehungen zwischen dem Selben, dem Anderen, der Zeit und dem Unendlichen untereinander aufgezeigt sind, werden in einem dritten Schritt jede einzelne Grösse noch mit dem Tod in Verbindung gebracht. Für Levinas ist in der menschlichen Gesellschaft die zentrale Beziehung diejenige zwischen Ich und Anderem. Schwebt der Andere in Todesnähe, gehört es zur ethischen Verpflichtung, dem Anderen Hilfe zu leisten und ihn nicht allein zu lassen.⁵¹⁰ Das drohende Nicht-sein des Anderen ist im Vergleich zum eigenen möglichen Tod stärker "beängstigend", da ich den Anderen mehr liebe "als mein" eigenes "Sein". "Die Liebe zum Anderen", die "stark wie der Tod ist", berührt nach Levinas mein Empfinden stärker, als es meine Todeserwartung tut⁵¹¹, die bloss aus meinem intellektuellen Wissen stammt. Dass die Liebe zu den Sterbenden im Allgemeinen grösser ist denn je, hängt mit dem menschlichen Verlangen zusammen, die Sterbenden mögen doch unsterblich sein, um sie nicht verlieren zu müssen.⁵¹² Hinzu kommt, dass die Liebe zu den Sterbenden noch vom Begehren nach dem Unendlichen, dem Guten in den Überlebenden verstärkt wird.⁵¹³ Darüber hinaus weiss jeder, der einen lieben Menschen in der Vergangenheit verloren hat, welche unersetzbare Leere dieser hinterlässt. Niemals ist diese weder durch Ontologie noch durch das Nichts erklärbar.⁵¹⁴ Verstraten teilt Levinas' Ansicht, dass eine sinnvolle Erklärung dafür niemals allein die Ontologie sein kann, sondern wohl aus der theologisch-moralischen Dimension herkomme.⁵¹⁵ Dadurch, dass der Tod im letzten Moment durch das Nicht-mehr-Können eine Herausforderung zur helfenden Aktivität und damit aufgrund der ethischen Ebene "eine interpersonale Ordnung" herstellt, kann diese dem Selben und dem sterbenden Anderen etwas Trost bringen.⁵¹⁶ Der Selbe könnte in seiner Subjektivität, in seiner ethischen Identität, die ihn zur Verantwortung anhält, einen Sinn in der Geiselschaft sehen⁵¹⁷. Der todkranke

⁵⁰⁹ GTZ, S.154f.

⁵¹⁰ EU, S.93; s. auch GTZ, S. 23; 27 und 30; vgl. KERNIC 2002, S.60f.

⁵¹¹ GTZ, S.116.

⁵¹² GTZ, S.115, (vgl. dortige Anm. 51, S. 248), zit. nach JANKÉLÉVITCH, V., *La mort*, Paris 1966, S. 391.

⁵¹³ GTZ, S. 128 und 83; vgl. KERNIC 2002, S.95f.

⁵¹⁴ GTZ, S.89 und 164; vgl. KERNIC 2002, S.50.

⁵¹⁵ VERSTRATEN 1994, S.85.

⁵¹⁶ KERNIC 2002, S.79.

⁵¹⁷ WG, S.168f.

Andere, der vor dem Verlust seiner intentionalen Subjektivität und damit der Welt und Weltzeit (Gegenwart und Zukunft) steht, könnte nach Verstraten realisieren, dass er seiner Vergangenheit niemals verlustig gehen kann.⁵¹⁸ Möglich ist für Levinas, dass für den Sterbenden die Hoffnung besteht, dass der Unendliche eine Ewigkeit als Zeit der Erneuerung (im Sinne des Messianismus) eröffnet.⁵¹⁹ Die Tatsache, dass sich im Tod das Wesen (Identische) des Menschen zerschlägt, hält Ciocan für einen möglichen Fingerzeig dafür, dass es letztendlich um die Alterität der Menschen geht; es handelt sich vermutlich darum, deren ethische Seite hervorkommen zu lassen.⁵²⁰ Zum Abschluss des Verhältnisses Ich, Anderer und Tod folgt ein Levinas-Zitat, das darauf direkt Bezug nimmt:

"Verantwortung für den Tod des Anderen ist ein derart irreduzierbares Bedeuten, dass der Sinn des Todes eben von daher verstanden werden muss, jenseits der abstrakten Dialektik des Seins und seiner Negation, der man, ausgehend von einer auf die Negation und auf die Vernichtung zurückgeführten Gewalt, den Tod zuspricht. Der Tod bedeutet in der Konkretheit der unmöglichen Preisgabe des Anderen an sein Alleinsein, in dem Verbot^t dieser Preisgabe. Sein Sinn beginnt im Zwischen-Menschlichen. Der Tod bedeutet ursprünglich in der eigentlichen Nähe des anderen Menschen oder in der Sozialität.

t) *"Genauer: in dem mich mit dem Ausschluss aus der Gemeinschaft bedrohenden Verbot, wodurch zugleich meine Gemeinschaft mit Gott bedroht ist – das ist die eigentliche Bedeutung des hier im französischen Text verwendeten Wortes 'interdit'".*

Von daher nimmt die Spekulation ihren Ausgang, die in den Alternativen, die sie aufwirft, ohne über sie entscheiden zu können, das *Geheimnis* des Todes erahnt.

Die Verantwortung für den anderen Menschen, die Unmöglichkeit, ihn allein dem Geheimnis des Todes zu überlassen – das ist konkret – und durch alle Modalitäten des *Gebens* hindurch – das Empfangen der äussersten Gabe: für den Anderen zu sterben Die Verantwortung meint hier^o:"Es ist der ganze Ernst und die Schwere der Nächstenliebe".⁵²¹

Es kommt einer Ernüchterung des Daseins vom Selben gleich, dass das Ich durch die Forderung des Antlitzes "zur Verantwortung für die Sterblichkeit des anderen Menschen gezwungen ist und konkret als einer, der vor dem Tod der

⁵¹⁸ VERSTRATEN 1994, S.83.

⁵¹⁹ TU, S.416, zit. in: KERNIC 2002, S.84f.

⁵²⁰ CIOCAN 2004, S.338.

⁵²¹ WG, S.214f.

Anderen die Unschuld seines eigenen Seins verliert: Infragestellung vor dem Tod des Anderen als ein Gewissensbiss oder zumindest als ein Skrupel dazusein. Ist mein Dasein in seiner Seelenruhe und dem guten Gewissen seines conatus nicht gleichbedeutend damit, den anderen Menschen sterben zu lassen?“⁵²²

Levinas thematisiert hier die Doppeldeutigkeit des Menschen. Einerseits hat das Ich eine "autonom(e) Identität"; andererseits kann es sich aber auch als "hassenswertes Ich" bekennen. "Das Ich ist die eigentliche Krise im Sein des Seienden", denn das Ich fragt sich, ob sein Sein überhaupt gerechtfertigt ist. Das "schlecht(e) Gewissen" rührt im Ich, von der "Infragestellung, vom Antlitz des Anderen her", der das Ich "in seiner Sterblichkeit von dem grundfesten Grund wegreisst", worauf es sich "als blosses Individuum" stellt, dort naiv in seiner "Stellung beharre(nd)". Das Ich sieht sich dabei einer Menge von Fragen gegenüber; diese betreffen das Ich selber. Hinzu kommen auch Fragen, die ohne Antworten sind. Ebenso stellen sich einem Fragen angesichts des Todes eines anderen Menschen, darunter die "Frage, die an die Verantwortung appelliert". "(I)n ihrer Irreduzierbarkeit" ist sie ethischer Natur.⁵²³

Nachdem das Beziehungsgeflecht von Ich, Anderer und Tod dargelegt ist, wird in einem nächsten Schritt (bevor am Schluss als nächster Faktor die Zeit noch hinzukommt) Gott, das Unendliche, miteinbezogen.

Levinas, der nach dem Sinn des Todes fragt, stellt fest, dass der "Sterbende in Beziehung" zu einer Macht steht, die "nicht von ihm kommt".⁵²⁴ Obwohl der Tod das Leben auf Erden beendet, kann die Zeit nicht vom Ende, vom Tod her bestimmt werden; statt dessen ist er "als *Geduld der Zeit*" und "als Bezug zum Unendlichen" zu denken.⁵²⁵ Beim Nahen des Todes führt der Zeitbezug das Ich zur "*Entfremdung*" des "Willens", zum nicht mehr Können-Können.⁵²⁶ Was den Bezug des Todes zum Unendlichen betrifft, ist Letzteres "*weder 'etwas', noch 'jemand'; sondern – Wort*".⁵²⁷ Gerade deswegen ist es "nicht Beziehungsglied", ist doch der Mensch dem Unendlichen – es manifestiert sich unsichtbar und unthematisierbar durch den fordernden Befehl (als Gottes Gebot) im Antlitz des Anderen– aufgrund des nicht-intentionalen Denkens, der Diachronie der Zeit ergeben. Für den Menschen ist das

⁵²² WG, S.216.

⁵²³ WG, S.216f.

⁵²⁴ ZA, S.43, zit. in: KERNIC 2002, S.58.

⁵²⁵ KERNIC 2002, S.82; vgl. GTZ, S.122f.

⁵²⁶ KERNIC 2002, S.51; vgl. ders. ebd., S.51ff.

⁵²⁷ WG, S.219 und s. dortige Anm. z. S. 219.

Zu-Gott-Verhältnis "von dem die diachrone Zeit die einzige Chiffre ist", gleichzeitig "Ergebenheit und Transzendenz".⁵²⁸

Was das Aufbürden des Fremden für das Ich angeht, erachtet dies Levinas als Modus, in dem "Gott ins Denken einfällt"⁵²⁹. Dadurch ist er "unwiderstehlicher als eine Gegenwart"⁵³⁰. Das Ich hat ja Gott gegenüber "den Tod der Anderen zu verantworten, bevor" es "zu-sein-ha(t)", d.h. "(d)ie Frage meines Rechtes auf das Sein ist untrennbar von dem Für-den-Anderen in mir", ist sie doch "ebenso alt wie dieses Für-den-Anderen".⁵³¹

Während die descartsche Idee des Unendlichen als eine "eigentliche Leistung der" (menschlichen) "Vernunft" zu denken ist⁵³², ist Gott selber für den Menschen unfassbar. So gesehen erweist sich Gott im Vergleich zum Tod als ein nicht weniger grosses Geheimnis. Die Tatsache, dass Gott das menschliche Begehren statt auf einen Dienst an sich selber auf denjenigen am Menschen ausrichtet, nimmt Levinas als Indiz dafür, dass für Gott die Liebe zu den Menschen Priorität hat gegenüber dem Dienst oder Kult der Menschen an Gott. (Damit rangiert für Gott die Liebe zu den Menschen vor seiner Ehrerweisung durch Menschen, was als Zeichen der Vollkommenheit Gottes auszulegen ist). Zwar bezeugt das ethische Zeugnis des Unendlichen im Menschen die Herrlichkeit des Unendlichen, doch nur in diesem Sinne "braucht Gott den Menschen".⁵³³

Als letzte "Grösse", die zum Beziehungsgeflecht Ich, Anderer und Unendliches gehört, gilt es, den Tod mit der Zeit in Verbindung zu setzen.

Bekanntlich ist der Ausgangspunkt von Levinas' Denkens die Existenz der Menschen. Diese ist vom Tod determiniert. Im Sein in seiner Ganzheit sind Dinge, deren "Bedeutungen" "sich nicht auf das Sein einschränken lassen". Levinas zitiert in diesem Zusammenhang Kants Hoffnung, die einen eigenen Grund kennt. Diese lautet in einer Kurzformel folgendermassen: Wenn "Gott und die Unsterblichkeit der Seele" postuliert werden, so ist vernünftigerweise "zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit" eine "Übereinstimmung" "denkbar", deren Bedeutung "ein *Danach*", ein Leben nach dem Tode nahelegt. Kant zufolge "ereignet sich" diese Hoffnung "in

⁵²⁸ WG, S.219f.; vgl. Anm. y, S.219.

⁵²⁹ WG, S.222; vgl. auch S.221.

⁵³⁰ WG, S.222.

⁵³¹ WG, S.226f.

⁵³² TU, S.317; vgl. KERNIC 2002, S.117f., wo das Zitat im grösseren Kontext angeführt wird.

⁵³³ GTZ, S. 209.

der Zeit und geht in der Zeit über sie hinaus".⁵³⁴ Kant hat in seiner Philosophie für das Menschliche einen Sinn gefunden, der nicht Mass an der Ontologie nimmt. Auch vermögen weder Kants Unsterblichkeitspostulat noch seine Theologie den kategorischen Imperativ, der eine Formel für die Gewinnung ethischer Handlungsweisen ist, zu ermitteln. Das Neue an der levinasschen "kopernikanischen Wende" besteht nach Levinas darin, dass sich der Sinn weder am Sein noch am Nichtsein messen lässt. Dagegen gilt für Levinas: "(D)as Sein bestimmt sich vom Sinn her".⁵³⁵

Levinas denkt die Zeit, indem er dem Tod eine Abweichung "in bezug auf das Nichts, das der ... Negation des Seins entstammt, einräum(t)". "Das Nichts, das von der Negation ausgeht, bleibt immer mit dem intentionalen Vollzug der Negation verbunden und bewahrt so die Spur des Seins, das dieser Vollzug leugnet". Demgegenüber wirft der Tod eine Frage auf, "die sich nicht als eine Modalität des Bewusstseins erweist" und "die eine Frage ohne Gegebenes" ist. Während "(j)eder Akt des Bewusstseins als Wissen" "*doxa*" ("Glaube und Position") "ist", ist "(d)ie Frage, die das Nichts des Todes aufwirft", "reines Fragezeichen", das aber als Frage auch Anspruch oder Bitte besagt. Die Frage, die das Nichts des Todes aufwirft, stammt Levinas zufolge aus "einer Schicht des Psychismus", "die tiefer liegt als das Bewusstsein"; es handelt sich nämlich um ein "Ereignis, wo sich das Ereignis bricht". "(G)enau dort muss" nach Levinas "die Zeit gesucht werden".⁵³⁶

Die Tatsache, dass sich der Mensch betreffend Tod überhaupt Fragen an sich selber stellen kann, führt Levinas auf den Umstand zurück, dass eine "Beziehung zum Anderen" sowie zu dessen Frage betreffend Angesicht sich vollzogen hat.

Levinas holt an dieser Stelle soweit aus, um zu zeigen, "(d)ass die Zeit als eine psychische Modalität ohne *doxa*", (Zeit ist kein Wissen) "dauert, ohne Rücksicht auf das Bewusstsein, das man von der Dauer gewinnen kann". Vielmehr ist es "Bewusstsein, das selbst dauert (das Bewusstsein der Dauer ist die Dauer des Bewusstseins)". Dieser Dauer kommt "gleichwohl einen Sinn" zu, "sogar einen religiösen Sinn", denjenigen des "Sich-Beugens vor dem Unendlichen".⁵³⁷

Hier stellt sich für Levinas die Frage, ob "die Zeit jenseits des Bewusstseins nicht die Modalität des Psychismus" ist, "wo sich das ontologische Geschehen auflöst".

⁵³⁴ GTZ, S.71.

⁵³⁵ GTZ, S.247, Anm. 19.

⁵³⁶ GTZ, S.124.

⁵³⁷ GTZ, S.125.

Erschüttert das Selbe in der Zeit das, was "im Gegensatz zu allem ontologischen Geschehen" nicht erfassbar ist, weil Gott eben "völlig anders ist"? "Erschütterung" steht für Levinas sowohl für "die Unmöglichkeit", dass das Andere in das Selbe eintreten kann als auch für die Frage, "ob diese Unmöglichkeit des *in* nicht gleichwohl eine Weise" der Betroffenheit "darstellt" und zwar "gemäß einer Passivität, die passiver ist als alle Passivität", also "gemäß einer nicht auf sich zunehmenden Passivität". Betroffenheit könnte nach Levinas bedeuten mit "Geduld zu ertragen", wobei deren Implikation "die *Dauer der Zeit* wäre". So gesehen wäre diese "Beziehung einzig in ihrer Art".

Es würde darauf hinauslaufen, dass die Dauer der Zeit jene Beziehung wäre, die nicht bestimmbar wäre, da es zum geduldigen Warten ohne Erwartetes kommt, zu einer "Zeit als Zu-Gott", wo "das immer vom schlechthin Anderen auf *den* Anderen verweist". Die Länge der Zeit in ihrer Ausdauer ist "Zeit als Beziehung des Sich-Beugens vor dem, was nicht vergegenwärtigt werden kann": das Verhältnis-Zu-Gott und die "Weise des Beunruhigtseins" "in einer Passivität, ohne Annahme" (die sich einfach vorfindet).⁵³⁸ Die Erschütterung oder Unruhe kann nach Levinas jedenfalls nicht auf das Bewusstsein, das Erkenntnisse und Antworten hervorbringt, zurückgeführt werden, denn dieses wäre dem nötigen Anspruch des Psychismus "in *unzureichender*" Art gewachsen. Was das Unendliche anbetrifft, werden diesem Gedanken gewidmet, die "Begehren und Fragen sind". Die Zeit wäre das, was Descartes die Idee des Unendlichen genannt hat, das "*Mehr* des Unendlichen im *Weniger*". Damit "entspräche die Zeit der Art und Weise des Unendlichen zu "sein". Das Geduldig-Sein sorgt dafür, "das Unendliche zu ertragen". Das Selbe, das mehr fasst, als es begreifen kann, impliziert: das Begehren oder "das Verlangen, die Suche, die Geduld und die Ausdauer der Zeit".

Nach diesen Präliminarien greift Levinas abschliessend bzw. zusammenfassend noch die folgende Frage auf: "Wie gewinnt der Tod einen Sinn in der Zeit als Geduld für das Andere durch das Selbe, Geduld, die zur Ausdauer der Zeit wird?"⁵³⁹

"Der Tod im Angesicht" der Nähe des Nächsten ist die Art und Weise, "nach der die Anderheit, durch die das Selbe betroffen ist, seine Identität des Selben auf die Frage hin, die sich in ihm erhebt, aufbrechen lässt". Die "Frage des Todes" betrifft die eigene Verantwortung, auf die das Ich angesichts des Todes des Anderen eine

⁵³⁸ GTZ, S.126.

⁵³⁹ GTZ, S.127.

Antwort aus ethischer Verantwortung zu geben hat. Dies setzt beim Selben sowohl einen Zustand der Passivität als auch der extremen "Hingabe" für den Anderen voraus, eine "Hingabe", die so gut wie "Wahnsinn" ist und sich auf den Anderen richtet. "Diese Absurdität" kommentiert Levinas, wie folgt:

Sie "bildet meine Sterblichkeit, mein Tod für nichts – der verhindert, dass meine Verantwortung Assimilation des Anderen durch ein Verhalten wird. Es ist meine Sterblichkeit, mein Verdammnis zum Tode, meine Zeit, die im Sterben liegt, mein Tod, der keine Möglichkeit der Unmöglichkeit darstellt, sondern reiner Raptus, reines Hinweggerissenwerden ist, die jene Absurdität konstituieren, die die Grundlosigkeit meiner Verantwortung für den Anderen ermöglicht.

Die Beziehung zum Unendlichen ist die Verantwortung eines Sterblichen für einen Sterblichen."⁵⁴⁰

Die Zeit auf Erden kann (abgesehen von den synchronen Zeitintervallen) als Abfolge von diachronen Zeitmomenten aufgefasst werden und damit als Zeit, der als psychischer Modalität "ei(n) religiöse(r) Sinn" inhärent ist: der "Sinn eines Sich-Beugens vor dem Unendlichen".⁵⁴¹

2.7 Mögliche Implikationen in Bezug auf die Ethik, den Tod bzw. die Sterblichkeit und Gott anhand des Spätwerks von Levinas

Das Spätwerk von Levinas "*Gott, der Tod und die Zeit*"⁵⁴² kreist um die Idee, dass es zum Bedingtsein des menschlichen Lebens gehört, Verantwortungssituationen zu erleben. Zu den Kennzeichen solcher Momente gehört, dass die ontologische Dimension von der ethischen abgelöst wird, worauf ein freiheitlicher Akt der menschlichen Zustimmung oder Verweigerung von Verantwortungsübernahme erfolgt. Mit dieser Ausführung über die Verantwortung beschreibt Levinas einen für die menschliche Gattung typischen Wechsel, den die Tiergattung nicht kennt. Während das Tier weitgehend seinem Instinktschema folgt, ist der Mensch gleichsam mit einem Rüstzeug für ethisches Verhalten ausgestattet, das in ihm eine Umpolung vollzieht: Automatisch wird nach Levinas die egoistische Stellungnahme angesichts einer Situation der Verantwortung durch eine selbstlose Perspektive ersetzt, welche

⁵⁴⁰ GTZ, S.128. (Zu "Hinweggerissenwerden", vgl. GTZ, S.171 sowie dortige Anm. 70, wiedergegeben S.257 oder JS, S.303, Anm. 3.)

⁵⁴¹ GTZ, S.125.

⁵⁴² GTZ, vgl. Abkürzungsliste der Werke von Levinas: S.162 der vorliegenden Arbeit.

eine humanitäre Sicht auf einen Anderen beinhaltet. Auch wenn sich danach das Subjekt pro oder contra Verantwortungsausführung zu entscheiden hat, so wird dem Menschen durch diese Vorschaltung einer ethischen Sicht eine spezifische Begünstigung zuteil. Dieser Umstand impliziert eine Dezentralisierung der egoistischen Einstellung ohne menschliches Verdienst, d.h. es kommt ein Qualitätssprung zustande, was bedeutsam erscheint. Denn auf diese Weise wird jeder Erwachsene, der ethisch gesehen Verantwortung übernehmen sollte, mit einem ethischen Vorschlag beschenkt, der unabhängig von Intelligenzquotient, sozial-politischem Rahmen, Erziehung und Kultur ist. Das gute Beispiel, das allen als Variante zur Übernahme von Verantwortung zuteil wird, muss als gerechte Bedingung bezeichnet werden, da für alle das Aufscheinen einer ethischen Massnahme in einer Situation der Verantwortung eine Chance bildet, sich für diese zu entscheiden bzw. auf sie zurückzukommen. Vollstreckt der Helfende am Andern seine Verantwortung, indem er Zeit, Mühe, kurz: altruistisches Engagement aufbringt, so stellt er sich einer persönlichen Herausforderung und gewinnt an Werten und damit an ethischer Identität. Dadurch bekommt das Leben des Menschen, dessen Dasein sich zu grossem Teil im materialistischen Bereich abspielt, eine Mehrdimensionalität infolge Verwirklichung von Werten an sich selber und am Anderen. Mit dem Anderen bezieht sich Levinas auch und gerade auf den Fremden, so dass verantwortliches Handeln besagt: "Antworten auf den Anspruch des Fremden"⁵⁴³.

Was genau darunter zu verstehen ist, führt Waldenfels in seiner Studie zur "Phänomenologie des Fremden"⁵⁴⁴ detailliert aus. Nach Waldenfels "ist der Leib keine pure Eigensphäre, sondern im Leib sind Selbstbezug und Fremdbezug unauflöslich verquickt", d.h. "das Antworten auf fremde Ansprüche" konstituiert "neben der Intentionalität und der Kommunikativität einen Grundzug des Verhaltens"⁵⁴⁵ und ist als solcher Lebensbejahung⁵⁴⁶. "Kulminationspunkt der Theorie

⁵⁴³ WALDENFELS, B., *Topographie des Fremden, Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt am Main 1997 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft Nr. 1320), S.50; in der Folge zit. als WALDENFELS 1997.

⁵⁴⁴ Vgl. Anm. 543, S.85 der vorliegenden Arbeit.

⁵⁴⁵ Betrifft: WALDENFELS, B., (Stichwort:) *Responsorium, leibliches*, (S. 463f.) zit. nach UNTERTHURNER, G., in: WphB, S.464.

⁵⁴⁶ WALDENFELS, B., *Der Fremde Anspruch bewirkt ein Ja zum Leben*; (Artikel im Dossier: Wofür es sich zu leben lohnt, S.59-64), in: *Philosophie Magazin* Nr. 01/2020, S.60.

des leiblichen Responsoriums ist die (mit Levinas gedachte) Analyse des Antlitzes, von wo der fremde Anspruch ausgeht".⁵⁴⁷ Was heisst dies konkret?

Waldenfels führt dazu Folgendes aus:

"Vom Fremden sprechen heisst von *anderem* und von *mehr* sprechen als von dem, was unsere vertrauten Konzepte und Projekte nahelegen. Das Worauf der Antwort begegnet uns als Aufforderung, Provokation, Stimulus, als Anspruch im doppelten Sinne dessen, was uns anspricht und im Anspruch einen Anspruch erhebt. Das Fremde ist nicht etwas, auf das unser Sagen und Tun abzielt, sondern etwas, von dem dieses ausgeht. Fremdes gehört zu dem, was wir *Einfälle* nennen. Was uns zustoisst und widerfährt, wird erst nachträglich in seinen Wirkungen, auch in seinen Verletzungen fassbar; es wird also niemals völlig fassbar. (...). Die Fremderfahrung bedeutet keinen Akt, den wir uns zuschreiben können, sie besteht aus singulären *Ereignissen*, die unseren Intentionen zuvorkommen, sie durchkreuzen, von ihnen abweichen, sie übersteigen und die deshalb den Zirkel von Besonderung und Verallgemeinerung, von Teilung und Verganzheitlichung sprengen. Das Fremde zeigt darin eine *Nichtassimilierbarkeit*, wie sie uns besonders eindringlich im Bereich von Kunst, Eros oder Religion, aber auch in historischen Desastern begegnet."⁵⁴⁸

Beide, Waldenfels und Levinas, betonen, dass es gegenüber dem (fremden) Anderen nicht angeht, sich zu isolieren, sondern dass Offenheit, Hingabe, Betroffenheit, schlicht: Nächstenliebe zu üben ist, wann immer der Mensch fremde Ansprüche als ethische Forderung entgegennimmt. Dies bedeutet, dass vom egoistischen Gebaren abgerückt wird, weil auf Fremdes empathisch eingegangen wird und man sich vom Fremden im eigenen Vorhaben stören lässt. Wer handelnd Verantwortung übernimmt, muss sich sozusagen zurücknehmen, um für den Anderen Platz zu schaffen. Denn die fortwährenden Gelegenheiten, im Leben Verantwortung auszuüben, bewirken ein inneres Sterbenmüssen, was das Menschsein adelt. Ethik ist also menschlich gesehen wichtig, weil sie die Persönlichkeit eines Menschen aufbaut und zunächst bedingungslos fungiert. Nicht umsonst weist ihr Levinas unter den philosophischen Disziplinen den ersten Platz zu, ganz abgesehen davon, dass sie noch älter ist als Ontologie. Dass es im Leben der Menschen nicht nur bei der Verantwortungsübernahme darum geht, sich vom Egoismus zu dezentrieren, sondern dass es eine Art Gesetzmässigkeit ist, zahlreiche Situationen des inneren Sterbens, sozusagen eine Reihe von kleinen Sterbeepisoden durchzustehen, ergibt sich, wenn sogenannte Schicksalsschläge in

⁵⁴⁷ Siehe: Anm. 543, S.85 der vorliegenden Arbeit.

⁵⁴⁸ WALDENFELS 1997, S.51.

Betracht gezogen werden. Dann nämlich scheint es, als ob das Loslassen, sich Distanzieren und Trennen müssen von Anderen, Anderem und sich selber eine Lebensaufgabe ist, die sich hauptsächlich vom Erwachsenenalter über das Alter bis zum wirklichen Tod hinzieht.

Diesen Sachverhalt deutet Jaspers als eine oder **die** zentrale Erkenntnis des Philosophierens. So gibt er zu bedenken:

”Wenn Philosophieren sterbenlernen ist, so ist dieses Sterbenkönnen gerade die Bedingung für das rechte Leben. Lebenlernen und sterbenkönnen ist dasselbe.”⁵⁴⁹

Da das Jaspers-Zitat nicht näher erläutert ist, bedingt dies eine ausschauliche Konkretisierung als Beweisführung.

Wie also sieht für einen Menschen im Erwachsenenalter das Lernen vom Sterbenkönnen im Allgemeinen aus?

Wer nach Freud seine Identitätsstufe im Ich und Über-Ich weitgehend erreicht hat⁵⁵⁰, ist in der aktuellen westlichen Welt berufstätig, d.h.: Der Mensch ist – wie Malraux sich ausdrückt - ”das, was” (und wir fügen hier hinzu und wie) ”er”, der Mensch, (etwas) ”tut”⁵⁵¹. Arbeit verlangt meist ein problembezogenes Handeln/Denken, was eine Ich-Dezentralisation gewöhnlich zur Folge hat, werden doch Lösungen

⁵⁴⁹ JASPERS, K., *Einführung in die Philosophie*, München 1953, S.121; in der Folge zit. als JASPERS 1953.

Der Inhalt von Jaspers Zitat findet sich auch in etwa bei Michel de Montaigne. So schreibt dieser: ”Euer ganzes Leben lang baut ihr am Tode. Ihr seid schon im Tode, wenn ihr lebt; (...) während der ganzen Lebenszeit seid ihr schon beim Sterben; (...)”. Montaigne-Zitat in: MONTAIGNE, M. de, *Philosophieren heisst sterben lernen*, S.106f., in: WITTEWER, H. (Hrsg.), *Der Tod, Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Stuttgart 2014, (S.97-108); in der Folge ist der Sammelband zit. als WITTEWER (Hrsg.) 2014.* Druckvorlage für Montaigne’s Anthologiebeitrag: MONTAIGNE, M. de, *Essais*, (ausg. übers. und eingel. v. FRANZ, A., Stuttgart (Reclam) 1969, S.52-62.-

* Erstaunlicherweise fehlt das unter Anm. 549 in der vorliegenden Arbeit angeführte Jaspers-Zitat in WITTEWER (Hrsg.) 2014.-

In verkürzter Form, also in nuce, taucht das Montaigne-Zitat schon in Platons ”Phaidon” auf. Vgl. WOLF, U. et al. (Hrsg.), PLATON, *Sämtliche Werke*, Bd. 2, *Phaidon*, (übersetzt v. Schleiermacher, F.), Hamburg 2006³¹, (S.109-184); Zitat: S.138, (81a).

Vgl. zu Platon u.a.: TAURECK, B.H.F., *Philosophieren: Sterben lernen? Versuch einer ikonologischen Modernisierung unserer Kommunikation über Tod und Sterben*, Frankfurt a. Main 2004.

⁵⁵⁰: FREUD, S., *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1916/17), (Gesammelte Werke, Bd. XI = Studienausgabe, Frankfurt a. M. 1969, Bd. 1, o. S.), zit. nach.HAEFFNER, G., *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart 2005⁴ (durchgesehene und ergänzte Auflage), S.211f.

⁵⁵¹ MALRAUX, A., *Les Noyers de l’Altenburg*, Paris 1948, S.118ff., zit. nach BOLLNOW, O. F., *Französischer Existentialismus*, Stuttgart 1965, Kapitel: Existentialismus und Ethik, S.53-73, Zitat ebd., S.57.

fokussiert.⁵⁵² Als junger Erwachsener muss der Mensch vielfach den Tod der Grosseltern und damit ihren Abschied hinnehmen lernen.

Das mittlere Alter verläuft für die meisten Menschen normativ. Dazu gehört, dass er, im Falle einer Partnerschaft in Gesprächen und in der Freizeit auf ein Du gepolt ist, dem er sich in emotionaler und körperlicher Hingabe anvertraut. Wird eine Familiengründung realisiert, bedingt dies oft, von sich und seinen je eigenen Interessen teilweise abzusehen, um auf andere zu- und einzugehen, so dass einige egoistische Pläne fahrgelassen werden. Zwar setzt die Geburt von Kindern als Einzelphänomen die Kette vom Abschiednehmen ausser Kraft, doch haben Eltern im fortgeschrittenen Erwachsenenalter den Verlust ihrer Eltern zu verkraften; denn auch sie müssen freigegeben werden. Dieser Umstand fällt gewöhnlich in die Zeit, wo die Berufsausübung endet, was einige Senioren mit einer Leere konfrontiert, so dass daraus eine Krise werden kann, zumal Kinder spätestens meist dann das Elternhaus verlassen und die Eltern selber viele Gewohnheiten aufgeben müssen.⁵⁵³ Im Leben besteht eine Art Trend, Abschiede durchzustehen, weil das Leben Trennung von Bekannten, Haustieren, unerfüllten Wünschen, Ferienorten, Arbeitsstellen und Scheidung etc. unter Umständen erfordert.⁵⁵⁴

Im Alter, wo Krankheiten, Operationen und Alterungsprozesse auftreten, verspürt der Mensch zunehmend ein Nachlassen der Kräfte, so dass er erlebt, was Levinas das Nicht-mehr-Können-können nennt. Die Frage, ob dabei der Mensch die vielen Momente des Loslassens bewusster oder weniger bewusst wahrnimmt, ist vermutlich individuell. Fest steht allerdings: Das Loslassen bzw. Sterbenkönnen endet für jedermann im Tod, denn da untersteht der Mensch dem Zwang, Körper und Geist loszulassen, beispielsweise ungeachtet von Alter, Ort, Umständen und der historisch aktuellen Lage.

Mit den angeführten Beispielen ist der Beweis erbracht, dass schicksalshafte Schläge zu den Bedingtheiten menschlichen Lebens gehören. Damit ist Jaspers beizupflichten, wonach über das Leben zu philosophieren heisst, innerlich sterben zu lernen und dass Sterbenkönnen impliziert, Leben zu lernen. Für Jaspers gilt, "das

⁵⁵² PIAGET, J., *Über Jean Piaget, Sein Werk aus seiner Sicht*, München 1970, S.41ff., zit. nach: KICKHÖFER, B., *Psychologie, Quellen und Materialien, Ein Lehr- und Arbeitsbuch für die Oberstufe*, München 1994, S.154.

⁵⁵³ Vgl. WAWRINOWSKI, U., *Grundkurs Psychologie, Eine Einführung für Berufe im Gesundheitswesen*, Köln 1994², S.164ff.

⁵⁵⁴ WIRSING, K. *Psychologisches Grundwissen für Altenpflegeberufe*, Weinheim und Basel 1984, S.171; in der Folge zit. als WIRSING 1984.

rechte Leben“ entfaltet sich als sterben lernen ist leben lernen bzw. leben lernen ist sterben lernen.⁵⁵⁵

Bevor Jaspers Zitat mit Levinas' grossen Themen: Ethik und Tod in Verbindung gebracht wird, drängt sich folgende Frage auf: Gibt es, abgesehen vom hauptsächlichlichen Gewinn, wonach inneres Sterbenlernen dem Lebenlernen zugute kommt, noch sonstige positive Konsequenzen, sofern der Mensch einen inneren Sterbeprozess durchstehen bzw. aushalten muss? (Von einer Flucht aus dem Leben wird hier abgesehen.)

Wer erkennt, dass Leben lernen ein Sterbeprozess ist, wird mit dem Loslassenkönnen vermutlich wesentlicher, da er im Klaren ist, was wichtig bzw. nebensächlich ist.⁵⁵⁶ Die sich wandelnden Lebensbedingungen schärfen dem Erwachsenen das Bewusstsein für Vergänglichkeit⁵⁵⁷, ist doch der Tod jederzeit möglich⁵⁵⁸. Erfahrungen wie Abschiednehmen und Konfrontation mit der eigenen Endlichkeit⁵⁵⁹ wirken sich nicht selten relativierend auf eigene Positionen und Standpunkte aus⁵⁶⁰. Dabei erhält die Frage, was Leben und Tod überhaupt sollen, besonderes Gewicht. Oft setzt dann philosophisches Denken ein und die verbleibende Lebenszeit wird effizienter, weise genützt⁵⁶¹, so dass im Alltagsleben Überflüssiges und Ballast eher entfällt, als wenn dies nicht zuträfe. Schliesslich ist denkbar, dass der Kluge gegenüber Schicksalsschlägen auch mit Akzeptanz (ohne oder mit Resignation) reagiert, weil ihm bewusst ist, dass Aggression das Widerfahrnis nicht ungeschehen macht. Auch dieses Verhalten ist im weitesten Sinn

⁵⁵⁵ JASPERS 1953, S.121.

⁵⁵⁶ TUGENDHAT, E., *Gedanken über den Tod*, in: WITTWER (Hrsg.) 2014, (S.296-310); vgl. daraus folgendes Zitat: "Ich habe falsch gelebt, d.h. nicht so, wie ich gesollt hätte, wenn (sic!; korr. A.G.): was ich, wie ich gelebt habe, angesichts des Todes bedauere." (S.306). Druckvorlage für Tugendhats Anthologiebeitrag: TUGENDHAT, E., *Gedanken über den Tod*, in: STAMM, M. (Hrsg.), *Philosophie in synthetischer Absicht, Synthesis in Mind*, Stuttgart 1998, S.487-512, mit Genehmigung von E. Tugendhat, Tübingen.

⁵⁵⁷ JASPERS, K., *Existenzerhellung*, in: WITTWER (Hrsg.) 2014, (S.184-197); Zitat: S.190. Druckvorlage für Jaspers Anthologiebeitrag: JASPERS, K., *Philosophie I*, Bd. 2, *Existenzerhellung*, Berlin 1932, S.220-229.

⁵⁵⁸ Ders. ebd., S.188.

⁵⁵⁹ MONTAIGNE, M. de, *Philosophieren heisst sterben lernen*, in: WITTWER (Hrsg.), 2014, (S.97-108); Montaigne-Zitat, S.103. Druckvorlage für Montaigne's Anthologiebeitrag: Montaigne, M. de, *Essais*, (ausgew., übers. und eingel. von FRANZ, A.), Stuttgart (Reclam) 1969, S.52-62.

⁵⁶⁰ JASPERS, K., *Existenzerhellung*, in: WITTWER (Hrsg.) 2014, (S.184-197); Zitat: S.189. Druckvorlage für Jaspers Anthologiebeitrag: JASPERS, K., *Philosophie*, Bd. 2, *Existenzerhellung*, Berlin 1932, S.220-229.

⁵⁶¹ TUGENDHAT, E., *Gedanken über den Tod*, in: WITTWER (Hrsg.) 2014, (S.296-310); Zitat: S.300. Druckvorlage für Tugendhats Anthologiebeitrag: TUGENDHAT, E., *Gedanken über den Tod*, in: STAMM, M. (Hrsg.), *Philosophie in synthetischer Absicht, Synthesis in Mind*, Stuttgart 1998, S.487-512, mit Genehmigung von E. Tugendhat, Tübingen.

den Haltungen des Loslassens von sich und damit dem inneren Sterbenlernen zuzurechnen, weil auf ein Ankämpfen gegen die innere oder äussere Situation verzichtet und die eigene innere Ohnmacht letztlich eingestanden wird. Als positive Folge eines fortschreitenden Ego-Rückzuges erweist sich gegen Ende des Lebens die Idee, dass Erlebnisse der Todesgefahr eine Vorahnung vom Tod⁵⁶² geben können, wobei es tröstlich sein kann, wenn mit dem Tod endliches Übel (wie unheilbare Krankheit, Traumaerfahrungen etc.) aufhört.

Nach diesen Ausführungen kehren wir zu Jaspers' Zitat zurück und fragen, ob es als Leitmotiv für das levinassche Spätwerk dienen kann bzw. ob Jaspers' Motto als Rahmen mit Levinas' Themen: Ethik und Tod kompatibel sind. Um dies zu prüfen, wenden wir uns in einem ersten Schritt Levinas' Konzept von Ethik zu, in einem zweiten Schritt Levinas' Konzept vom Tod.

Im Spätwerk von Levinas erweist sich Ethik im Hinblick auf das Loslassen bzw. Lernen sterbenzukönnen als konstantes Lebensziel, ganz im Sinne von Jaspers. Es scheint, als ob der Mensch das Sterbenlernen stets erneut erfahren müsse, damit er sich schliesslich dem Tod ergibt und seinen inneren Sterbeprozess und seine Anzeichen äusseren Verblühens nicht oder weniger verdrängt.⁵⁶³ Das Trainieren des "Memento mori" als Erwachsener verleiht der Ethik und dem Sterbenlernen eine fundamentale Bedeutung und dies losgelöst von den Fragen, ob es Unsterblichkeit bzw. Gott für den Menschen gibt oder nicht. Gerade weil die Ethik im Leben des Menschen eine so zentrale Rolle spielt, wird abschliessend eine Frage – über Jaspers' Leitsatz hinaus – noch aufgegriffen: Lässt sich der ontologisch-ethische Wechsel, der sich im Subjekt in Situationen der Verantwortung vor der freien Entscheidung laut Levinas einstellt, als Produkt der Evolutionslehre (verstanden im Sinne des Sozialdarwinismus) auffassen oder nicht?

Der Evolutionstheorie zufolge überlebt unter den Gattungen jeweils "the fittest". Zieht man die Verschiebung vom egoistischen Standpunkt zum asymmetrischen Altruismus von Levinas in Betracht, bringt sie zunächst (also vor der endgültigen freien Entscheidung für oder gegen Verantwortungsübernahme) einen ethischen

⁵⁶² Vgl. evtl. LANDSBERG, P. L., *Die Erfahrung des Todes*, in: WITTMER (Hrsg.) 2014, (S.200-215); Vgl. LANDSBERG-Zitat: S.204. Druckvorlage für Landsbergs Anthologiebeitrag: LANDSBERG, P.L., *Die Erfahrung des Todes*, Luzern 1937, o.S.

⁵⁶³ SCHELER, M., *Tod und Fortleben*, in: WITTMER, H. (Hrsg.) 2014, S.(164-181); Zitat: S.164. Druckvorlage für Schelers Anthologiebeitrag: SCHELER M., *Tod und Fortleben*, in: SCHELER, Maria (Hrsg.), *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 1: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Bern 1957², S.36-49. – Vgl. auch HAEFFNER, G., *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart 2005⁴, (durchgesehene und ergänzte Auflage), S.245; in der Folge zit. als HAEFFNER 2005⁴.

Vorschlag (wenn auch nur vorübergehend) für den Schwachen, Hilfesuchenden, hervor. Damit passt sie also überhaupt nicht in die Gesetzmässigkeiten der Evolution von der Begünstigung des Stärkeren, sondern steht dieser diametral entgegen. Alles in allem: Der Ethik kommt im menschlichen Leben ein Sonderstatut zu, dessen Bedeutung aufhorchen lässt. Dazu gehört, dass der Mensch weder einseitig gut noch schlecht programmiert ist. Träfe dies zu, verkäme der Mensch zur Marionette. Demgegenüber obliegt es dem Menschen, in Freiheit Gutes oder Schlechtes zu wählen⁵⁶⁴, was sich lokal oder global: positiv oder negativ auswirken kann. Gerade weil sich der Erwachsene für gutes oder böses Tun grundsätzlich entscheiden kann, ist es wahrscheinlich, dass der Mensch das Böse zu verantworten hat⁵⁶⁵, zumal es nach Ferry "keine guten Gründe" gibt, "um schlecht zu handeln"⁵⁶⁶, sofern es Sitte ist, vernünftig zu handeln, da dies für den Menschen impliziert, wenn immer möglich, moralisch zu sein⁵⁶⁷. (Aus diesem Grund wendet sich Ferry – ohne sich übrigens auf Levinas zu beziehen – vom Postulat ab, einen ontologischen Determinismus zu vertreten).⁵⁶⁸

Was die Moral anbelangt, so ist für Levinas die Verantwortung deren Kernstück. Würde sie nämlich von allen als Individualethik konsequent gelebt, verschwänden Leid und Not grösstenteils aus der Welt. Levinas zögert nicht aus dieser Erwartung abzuleiten, dass sich das Theodizeeproblem von selbst erübrigen würde. Er schreibt:

"... für das Entdecken des Antlitzes bevorzuge ich noch ein anderes Wort: *miséricorde*, Barmherzigkeit, wenn man für das Leiden des Anderen einsteht. Natürlich erscheint das als Liebesphänomen; wenn der Andere leidet, habe ich Sympathie, Ursprung der Liebe."

...

"Ja, ich liefere eine Theologie ohne Theodizee. Kant hat auch so gedacht. Es ist nicht zu predigen: Eine Religion ohne Predigt. Das kann man dem Anderen nicht zumuten, das kann man *sich* zumuten, sich selbst zumuten, eine Verantwortung für sich anzunehmen – auch sehr schwer –, aber dem Anderen darf man nicht predigen."⁵⁶⁹

⁵⁶⁴ Vgl. HAEFFNER 2005⁴, S.180-182.

⁵⁶⁵ SWINBURNE, R., *Gibt es einen Gott?* (übersetzt v. Thormann, C., Vorwort v. VON WACHTER, D.), Frankfurt, Paris, Ebikon, Lancaster, New Brunswick 2006, S. 94, vgl. auch 96f.; in der Folge erste dt. Ausgabe zit. als SWINBURNE 2006. (SWINBURNE, R., *Is there a God?* Oxford 1996.)

⁵⁶⁶ FERRY, J.-M., *La religion réflexive*, Paris 2010, S.231: "... il ne peut y avoir de bonnes raisons de mal agir."

⁵⁶⁷ Ders. ebd., S.232.

⁵⁶⁸ Ders. ebd., S.117.

⁵⁶⁹ LEVINAS, E./WOLZOGEN, Ch. VON, *Intention, Ereignis und der Andere* (Gespräch zwischen E. LEVINAS und Ch. VON WOLZOGEN vom 20.12.1985 in Paris), in: HAM, (S.131-150); Zitat: S.137.

Wie aus dem Zitat hervorgeht, bedingen sich für Levinas individuelle Verantwortungsethik und gelöstes Theodizeeproblem gegenseitig. Die pragmatische Relevanz von Ethik zeigt sich darin, dass mit der Verantwortungsübernahme letztlich aus natürlichem Vernunftentscheid Gutes getan wird; dabei ist der ethisch Handelnde sowohl sich "selbst" (nämlich zum Aufbau seines Über-Ichs) als auch "anderen von" wertvollem "Nutzen"⁵⁷⁰. Wo also Gutes getan wird, ist Sinnstiftung am Werk. Dies ist positiv einzustufen. Dass überhaupt Verantwortung erforderlich wird, rührt von unserer Gesellschaftsstruktur her, in welcher der Einzelne (von Ausnahmen abgesehen) nicht oder kaum selbstgenügsam leben kann, was erneut darauf hindeutet, dass grundsätzlich wichtige Entscheide wie Leben in Gemeinschaft⁵⁷¹ dem Menschen in seinem Leben vorgeordnet sind. Unterstrichen wird die Wichtigkeit davon auch dadurch, dass die Wirklichkeit nicht auf das neutrale Sein ausgerichtet ist, sondern dass die Wahrnehmung von Verantwortung die Realität besser macht, als wenn nur neutrales Sein vorhanden wäre. Dadurch gewinnt Gewöhnliches, Alltägliches, "eine höhere Bedeutung"⁵⁷².

Zu welchen ethischen Höhenflügen Menschen gleichsam ansetzen können, zeigt sich dann, wenn sie zu grossen Opfern der Nächstenliebe bereit sind oder Leiden für eine "gerechte Sache" erduldet werden. Sofern den Gerechten schmachliches Unrecht einholt, kann der Tod dem Leben vorgezogen werden (vgl. Sokrates). Denn dann scheint der "Tod" angesichts des heroisch Guten "seinen Stachel"⁵⁷³ verloren zu haben.

Mit diesen Überlegungen stehen wir vor der Frage, wie sich der Tod zu Jaspers Zitat verhält bzw. was sterben können am Lebensende heisst.

Die wesentlichste Erfahrung, die der Mensch am Ende seines Lebens erfährt, ist – wie Levinas es formuliert – das Nicht-mehr-Können-Können. Der Mensch spürt und weiss unmissverständlich, dass der Tod ihm bevorsteht. Nach Kübler-Ross erlebt der Sterbende eine Abfolge von Phasen, die sich in folgende Schlagworte fassen lassen

⁵⁷⁰ SWINBURNE 2006, S.97.

⁵⁷¹ Diese Idee ist Levinas wichtig, geht doch sein philosophischer Ansatz von den 3 Punkten aus: Welt, Ich und Anderer (vgl. Titel von HAM).

⁵⁷² JAMES, W., *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, (übersetzt von Herms, E. und Stahlhut, Ch. und mit einem Vorwort von SLOTEDIJK, P., Frankfurt a. Main/Leipzig 1997, S.465; in der Folge zit. als JAMES 1997. (Amerikanische Originalausgabe: JAMES, W., *The Varieties of Religious Experience*, (Vorwort von SLOTEDIJK, P.), Edinburgh 1901/02).

⁵⁷³ JAMES 1997, S.121.

(und die durchaus nicht gesamthaft oder in der gegebenen Reihenfolge auftreten müssen): Nicht-wahrhaben-wollen vom eigenen Tod, Zornreaktionen gegen die Umgebung, Schwanken zwischen Abfindung mit dem Tod und Hoffen auf günstige Wende, depressive Verstimmungen und Rückzug in die eigene Gedankenwelt, Einwilligung ins Sterben als Befreiung von Schmerzen und Erschöpfung.⁵⁷⁴

In dieser ausweglosen Situation, wo kein Mittel und keine Person die Lage des Sterbenden annullieren kann, erlebt der Sterbende als Mensch ein letztes Mal, dass er unendlich klein dasteht. Sich gegen den Tod wehren, nützt absolut nichts. Die Minderung der Kräfte und die Schmerzen gehen unentwegt weiter, bis der letzte Atemzug getan und der Tod erlitten ist.

In diesem Zusammenhang stellen sich Fragen von der Art, ob mit dem Lebensende das definitive Ende für Materie bzw. Körper und Geist gekommen ist oder ob es ein unsterbliches Leben gibt oder nicht. Die Frage, was nach dem Tode mit der Persönlichkeit des Verstorbenen geschieht, wird grundsätzlich zu den offenen Fragen gerechnet, da eine evaluierbare Antwort im strengen Sinn aussteht. Dessen ungeachtet besteht deren Charakteristikum darin, Unruhe, Zweifel, ja philosophisches Denken, wie es etwa Epikur schon eigen war⁵⁷⁵, aufkommen zu lassen. Existenzielle offene Fragen haben es in sich, den Menschen prinzipiell betroffen zu machen, so dass er vielfach von seiner Eigenart, Dinge zu hinterfragen, Verwendung macht. Nachdenken setzt ein, weil der Mensch danach strebt, Lösungen, Wissen, ja Weisheit zu suchen, um Gewissheit zu haben.

Oftmals kommt es vor, dass der Mensch noch vor dem Tod Todesnähe erfährt. Dabei wird dem Menschen – wie Jaspers sich ausdrückt – eine "Grenzerfahrung"⁵⁷⁶ zuteil. Noch dem Lebensbereich zugehörig, kann er – etwa in Kriegssituationen oder in sonst für den Menschen existenziell gefährlichen Momenten – den Tod als bedrohliche Möglichkeit quasi hautnah antizipieren⁵⁷⁷. So erhält der Mensch nicht selten frühzeitig Einsicht in seine körperliche Zerbrechlichkeit und schärft das

⁵⁷⁴ KÜBLER-ROSS, E., *Interviews mit Sterbenden*, Stuttgart 1977, o. S., zit. nach WIRSING 1984, S.171-173.

⁵⁷⁵ EPIKUR, *Brief an Menoikeus, Lehrsätze, Weisungen*, in: WITTMER (Hrsg.) 2014, (S.58-61). Druckvorlage für Epikurs Anthologiebeitrag: EPIKUR, *Briefe, Sprüche, Werkfragmente* (Griechisch/Deutsch), übersetzt und hrsg. von KRAUTZ, H.-W., Stuttgart (Reclam) 1980, S.43-47, 69, 83, 87, 91f., 97.

⁵⁷⁶ JASPERS, K. *Existenzerhellung*, in: WITTMER (Hrsg.) 2014, (S.184-197). Definition des Begriffs "Grenzsituation": S.186. Druckvorlage für Jaspers' Anthologiebeitrag: JASPERS, K., *Philosophie*, Bd. 2, *Existenzerhellung*, Berlin 1932, S.220-229.

⁵⁷⁷ Vgl. S.89, Anm. 560 in der vorliegenden Arbeit.

Bewusstsein für die eigene Begrenztheit, die ihm sagt: Das Leben auf Erden ist endlich. Wie ist diese Tatsache zu beurteilen?

Im besten Fall bringt dies – wie bereits oben erwähnt – den Menschen dazu, das Abschiednehmen und Loslassen während des ganzen Lebens, vor allem vom mittleren Alter an, einzuüben⁵⁷⁸, ein Umstand, der generell als schwierig und schmerzlich eingestuft wird. Denkbar ist aber auch eine Genugtuung i. S. eines Aufatmens, setzt doch der Tod endlichen Übeln (unheilbare Krankheit, Streit, Armut etc.) im endlichen Leben ein Ende. Auch wird, wer um die verbleibende Zeit bis zum Tod weiss, in vielen Fällen seine Restzeit stärker nützen und intensiver erleben⁵⁷⁹, als wenn der Mensch ewig auf Erden leben würde⁵⁸⁰. Eine solche Situation brächte den Menschen in die Lage, mehrmals dieselben Etappen des Lebens durchzuspielen,

was dem Ganzen wohl seinen Ernst nähme, geriete doch das ewig ähnliche Erdenleben zu einer Art langweiligen Farce seiner Repetitivität wegen⁵⁸¹. Da das Zeitfenster des Lebens beträchtlich limitiert ist, verblasen Berühmtheit, Erfolg und dgl. in der Regel sehr schnell. Nicht zuletzt deswegen hält der Mensch Ausschau nach Überdauerndem, wie etwa Werten oder Religionen, erträgt doch der Mensch auf die Dauer "häufig" kein Leben ohne Sinnggebung⁵⁸². Wie stark Werte bzw. Unwerte das Bild einer Persönlichkeit prägen, wird beim Tod eines sogenannten guten bzw. bösen Menschen offenbar, wenn ihm nachgetrauert bzw. nicht nachgefragt wird. Nicht zu vergessen ist, dass es eine Reihe guter Menschen gibt, die ohne Bekanntheitsgrad in aller Stille ein sehr gutes Leben führen, ohne beim Tod grosses Ansehen zu genießen.

⁵⁷⁸ SILL, B., *Die Kunst des Sterbens*, Regensburg 2001. Vgl. Zitat, ders. ebd., S.14: "Die eigentliche Lehrzeit der Kunst des Sterbens ist nicht die Stunde des Todes. Die eigentliche Lehrzeit der Kunst des Sterbens sind die Stunden des Lebens", vom "Erreichen der Mitte" des "Lebens" an.

⁵⁷⁹ Vgl. S.89, Anm. 559 in der vorliegenden Arbeit.

⁵⁸⁰ Vgl. MONTAIGNE, M. de, *Philosophieren heisst sterben lernen*, in: WITTEWER (Hrsg.) 2014, (S.97-108); Montaigne-Zitat: S.108. Druckvorlage für Montaigne's Anthologiebeitrag: MONTAIGNE, M. de, *Essais*, (ausgew., übers. und eingel. von FRANZ, A.), Stuttgart (Reclam) 1969, S.52-62.

⁵⁸¹ WILLIAMS, B., *Die Sache Makropulos: Reflexionen über die Langeweile der Unsterblichkeit*, in: WITTEWER (Hrsg.) 2014, (S.261-293). Zur Druckvorlage für Williams' Anthologiebeitrag: WILLIAMS, B., *Die Sache Makropulos: Reflexionen über die Langeweile der Unsterblichkeit*, in: W.,B., *Probleme des Selbst*, Stuttgart (Reclam) 2001, S. 133-162.

⁵⁸² TUGENDHAT, E., *Gedanken über den Tod*, in: WITTEWER (Hrsg.) 2014, (S.296-310); Zitat: S.299. Zur Druckvorlage für Tugendhats Anthologiebeitrag: Siehe: S.89, Anm. 561 in der vorliegenden Arbeit.

Da das vorliegende Kapitel von möglichen Implikationen in Bezug auf Ethik und Tod anhand des Spätwerks von Levinas ausgegangen ist, werden die wichtigsten Zusammenhänge, die sich diesbezüglich ergeben haben, in einem Ausblick zusammengefasst und abgerundet:

Nach Levinas löst die Verantwortungsübernahme gewöhnlich Prozesse des Engagements sowie der Dezentrierung vom Egoismus aus. Der ethische Ablauf bringt insofern eine Zurücknahme vom Ich mit sich, gleicht damit einem inneren Sterbeprozess. Dieser mündet mit dem Lebensende in ein Erdulden und passives Ertragen von einem Geschehen, das zu einer stetigen Minderung an Kräften führt, wodurch der Tod eintritt. Sowohl das ethische Tun für den Anderen als auch das Aushalten–Müssen des Nicht-mehr-Können-könnens bewirken dasselbe, nämlich gleichsam ein Schrumpfen des Egos. Es wird, bildlich gesprochen, in den Hintergrund gedrängt. Das Loslassen und innere Sterben lernen sind demnach Grundhaltungen, die mit dem Alter auf das endgültige, reale Sterben zulaufen.

Das von Levinas erstellte Konzept der radikalen Verantwortungsrealisierung bringt für den Menschen ein inneres Sterbenmüssen mit sich. Natürlich fühlt sich das Gut-Sein bzw. Gut-Tun und das heroische Durchhalten der Einbusse von Kräften beim Sterben in der Regel als gut an. Und selbstverständlich ist Verantwortung auch als normative Ethik einzustufen, doch kann sie nach Levinas darüber hinaus noch als Hermeneutik des Lebens aufgefasst und interpretiert werden. Als solche fügt sie sich, wie oben dargelegt, stringent in Jaspers Rahmen ein, den dieser aus der philosophischen Auseinandersetzung vom Leben– und (innerem) Sterbenkönnen im Blick auf Schicksalsschläge herleitet. Denn auch Jaspers zufolge gehören innerliche Sterbeabläufe zu den fundamentalen Lernprozessen des menschlichen Lebens. Diese tragen in entscheidendem Masse bei, das Lebenkönnen zu erlernen bzw. Leben zu gestalten und umgekehrt: das Sterbenkönnen zu ertragen.

Was Levinas in seinem Entwurf zur Verwirklichung von Verantwortung und zum Ertragen des Todesgeschehens ausführt, erweist sich im Zusammenhang mit Jaspers Motto vom Leben– und Sterbenlernen können von bestechender Kohärenz. Insofern kommt dieses Prädikat einem Gütesiegel gleich und zwar für die genannten Ideenkonzepte, wie sie Levinas und Jaspers vertreten.

3. DIE THEMEN: SEIN UND ZEIT, TOD UND ETHIK IN HEIDEGGERS "SEIN UND ZEIT" IM VERGLEICH ZU DENSELBE PROBLEMEN IM SPÄTWERK VON LEVINAS, BETITELT "GOTT, DER TOD UND DIE ZEIT"

3.1 Ontologie und Zeit in Heideggers "Sein und Zeit"

Heidegger stellt seinem Werk "Sein und Zeit" ein Zitat aus Platons "Sophistes" voran.⁵⁸³ Es thematisiert die Frage, was wir darunter verstehen, sofern wir äussern, dass etwas *ist*. Obwohl der Gebrauch vom Verb "sein" problemlos ist, beabsichtigt Heidegger, "Voraussetzungen dafür zu schaffen, die Seinsfrage sinnvoll stellen zu können"⁵⁸⁴.

Vom Gefragten, dem "Sein" besitzt der Mensch ein Vorverständnis. Dieses führt uns zur Frage, was der bestimmte Sinn von "Sein" ist. Das Befragte, das uns "zugänglich sein muss", in der Form von: "wie" "ein Seiendes sein" "muss", befähigt uns zu erschliessen, welches "seine spezifische *Weise zu sein* (= 'Seinsweise') ist. M.a.W.: Indem wir nach dem Sein fragen, können wir – nach Heidegger - "das Seiende auf seine Seinsweise hin durchsichtig machen".⁵⁸⁵ Als Seiendes, das für alle Fragenden auf seine Seinsweise transparent ist, wählt Heidegger den Begriff "Dasein"⁵⁸⁶. Dieser eignet sich für die Fundamentalontologie, weil er im Singular steht und zunächst nicht vergegenständlicht werden kann (was erst durch eine Analyse erschliessbar ist, welche die existenzialen Strukturen deduzierend eruiert). Aufgrund dieser Umstände kann der Nachweis geliefert werden, "wie es möglich ist, dass es dem Dasein – sich fragend – um sein Sein geht".⁵⁸⁷

Im Gegensatz zum "Dasein" das ein Seiendes ist, bezeichnet Heidegger mit "Existenz" die Seinsweise des Daseins, d.h. "Dasein existiert"⁵⁸⁸. Wer sich zum Dasein äussert, tut dies aus seinem Selbstverständnis heraus; dieses hat somit existenziellen Charakter. Das Verhältnis zur Existenz beruht einerseits also auf

⁵⁸³ PLATO, Sophistes 244a, o. Hrsg., o.O. und o.J., zit. in: SZ, S.1.

⁵⁸⁴ LUCKNER, A., *Martin Heidegger, »Sein und Zeit«, Ein einführender Kommentar*, Paderborn 1997², (korrigierte Auflage), S.11; in der Folge zit. als LUCKNER 1997².

⁵⁸⁵ LUCKNER 1997², S.15f.; vgl. auch SZ, S.6f.

⁵⁸⁶ SZ, S.11; vgl. LUCKNER 1997², S.16.

⁵⁸⁷ LUCKNER 1997², S.17; SZ, S. 12.

⁵⁸⁸ LUCKNER 1997², S.19; SZ, S. 12-14.

menschlichem Wissen und ist darüber hinaus andererseits eine ontische Angelegenheit des Daseins und zwar insofern, als der seinsmässige Vorrang des Daseins als *"Gegenstand einer Ontologie"* nach dem Sein des Daseins fragt.⁵⁸⁹ Das Verständnis der Existenz als Seinsweise des Daseins hat dementsprechend *"existenzialen Charakter"*⁵⁹⁰, ist folglich eine *"ontologische Angelegenheit des Daseins"*⁵⁹¹. Der Begriff *"existenzial"* betrifft (im Unterschied zu *'existenziell'*) nicht die Existenz selbst, sondern die zu analysierenden Strukturen der Existenz".⁵⁹² Dieser Bestandesaufnahme in ihren Strukturzusammenhängen geht also eine Bestimmung des Daseins durch die Existenz voraus. Anders formuliert: Existenz konstituiert sich aus dem Zusammenhang der Existenzstrukturen, die ihrerseits durch die ontologische Schau auf die Existenzialität eruiert werden.⁵⁹³

Heidegger, dem es in seiner Fundamentalontologie um den Nachweis der verschiedenen Möglichkeiten von Seinsweisen geht, will also *"das Dasein einer existenzialen Analyse zugänglich"* machen.⁵⁹⁴ Dafür ist zunächst eine Beschreibung des alltäglichen Daseins nötig; dabei antizipiert Heidegger, was als Sinn des Daseins, der Existenz, auszumachen ist: Es ist die Zeitlichkeit, da Dasein auf die zeitliche Weise existiere. Dass alle Strukturmomente des Daseins, die aus der Analyse resultieren, als Weisen der Zeitlichkeit zu interpretieren sind, führt Heidegger im zweiten Abschnitt bzw. Teil von *"Sein und Zeit"* aus.⁵⁹⁵ Ihmzufolge gilt: Wer vom Sein redet, spricht von der Zeit.⁵⁹⁶

Für *"Zeit"* kennt Heidegger zwei verschiedene Ausdrücke, nämlich *"Zeitlichkeit"* und *"Temporalität"*. Während für ihn *Zeit(lichkeit)* *"die Seinsweise des Daseins"* beinhaltet, bezeichnet er mit *"Temporalität"*⁵⁹⁷ alle sonst möglichen Seinsweisen der Zeit wie Gegenwart etc.

Da *"Sein"* in der abendländischen Tradition *"als Anwesenheit"* *"im ontologisch-temporalen Sinn gedacht wird"*, ist es ausschliesslich auf die Form der Gegenwart bezogen. Dies hat zur Folge, dass *"die fundamentalontologische Frage nach dem Sinn von 'Sein'"* einzig phänomenologisch bearbeitet werden kann, also so, wie sich

⁵⁸⁹ LUCKNER 1997², S.19; vgl. SZ, S.5-8 und15-17.

⁵⁹⁰ LUCKNER 1997², S.20; vgl. SZ, S.54.

⁵⁹¹ LUCKNER 1997², S.20.

⁵⁹² LUCKNER 1997², S.20; vgl. SZ, S.12f.

⁵⁹³ Vgl. SZ, S.12f.; vgl. LUCKNER 1997², S.20.

⁵⁹⁴ SZ, S.12f.-14; LUCKNER 1997², S.21.

⁵⁹⁵ SZ, S.231ff.; vgl. LUCKNER 1997², S.21.

⁵⁹⁶ SZ, S.26 und 39; vgl. LUCKNER 1997², S.21.

⁵⁹⁷ LUCKNER 1997², S.22.; vgl. SZ, S.231ff.

der Gegenstand (das Phänomen) jetzt zeigt.⁵⁹⁸ "Ontologie" ist also nur als "Phänomenologie" (nach Vetter) möglich.⁵⁹⁹

3.2 Ontologie und Zeit im Spätwerk von Levinas, insbesondere in: "Gott, der Tod und die Zeit"

Um sich ein Bild darüber zu machen, wie Levinas zur Ontologie steht, sei zunächst ein Zitat der Sekundärliteratur vorangestellt, dessen Position anschliessend zu beurteilen ist.

Bieber, der sich auf die Werke der frühen und mittleren Arbeitsphase von Levinas abstützt, kommt zum Schluss, dass Letzterer "als Denker der 'intériorité'" das "Aussen im Sinne der Exteriorität" trennt, was "ein kritisches Abrücken von der Phänomenologie und Ontologie" "Heideggers" "bedeutet"⁶⁰⁰. Unter "Abrücken von der Phänomenologie und Ontologie" "Heideggers" versteht Bieber die Tatsache, dass Levinas zwei Arten des Bewusstseins unterscheidet, nämlich das "objektivierend(e), intentional(e) Bewusstsein" einerseits und "das Bewusstsein als 'passives Werk der Zeit'" andererseits⁶⁰¹. Diese letztgenannte Form von Bewusstsein, die keinen Gegenstand intendiert, setzt sich also von der phänomenologischen Intentionalität ab, die das Bewusstsein sonst immer auf die Welt richtet⁶⁰², was vom Seinsdenken Heideggers zu unterscheiden ist⁶⁰³. Levinas, dem es darum zu tun ist, die Subjektivität als Innerlichkeit, also von innen her, erfahrbar zu machen⁶⁰⁴ (da sie "im Gegensatz zum Aussen, zur Welt, zur Totalität gesehen wird")⁶⁰⁵, kommt über diese Subjektivität der Innerlichkeit zu einer "ethische(n) Neubegründung von Subjektivität"⁶⁰⁶, deren Voraussetzung der "*Humanismus des anderen Menschen*"⁶⁰⁷ ist.

⁵⁹⁸ LUCKNER 1997², S.23f.; vgl. SZ, S. 27.

⁵⁹⁹ VETTER, H., (Stichwort:) *Sein*, (S. 479-483), in: VETTER (Hrsg.) 2004, in: WphB, S.481.

⁶⁰⁰ BIEBER 2003, S.93.

⁶⁰¹ SpA, S.271, zit. nach BIEBER 2003, S.93.

⁶⁰² SpA, S.274f.; vgl. KREWANI 1992, S.191-202; Vgl. BIEBER 2003, S.93f. und Anm. 43, S.94.

⁶⁰³ BIEBER 2003, S.94, vgl. dort Anm. 44, S.94.

⁶⁰⁴ BERNHARDT, U. *Vom Anderen zum Selben, Für eine anthropologische Lektüre von Emmanuel Levinas*, Bonn 1996, S.35, zit. nach BIEBER 2003, S.94 in Anm. 50.

⁶⁰⁵ KREWANI 1992, S.170, zit. nach BIEBER 2003, S.94 in Anm. 51.

⁶⁰⁶ SCHWIND, G., *Das Andere und das Unbedingte, Anstösse von Maurice Blondel und Emmanuel Levinas für die gegenwärtige theologische Diskussion*, Regensburg 2000, S.158, zit. in: BIEBER 2003, S.94 in Anm. 45.

⁶⁰⁷ HAM (Titel).

Die neuartige Subjektkonzeption von Levinas, die – wie sie Bieber zutreffend rezipiert hat (vgl. S.99 der vorliegenden Arbeit) – von einem zweigeteilten oder “gespaltene(n) Subjekt“ ausgeht⁶⁰⁸, bringt es mit sich, dass er den zwei Ich–Teilen je eine verschiedene Art von Zeit zuordnet: Während das Ich in seiner Aktivität über ein intentionales Bewusstsein verfügt, so dass das Sein selbst als synchronisierendes Sein wahrgenommen wird (was ermöglicht, dass Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft durch Gedächtnis und Erinnerung vergegenwärtigbar sind⁶⁰⁹), kennt das Sich ein Bewusstsein, das als passives Werk der Zeit fungiert, weil sie als fließender Zeitlauf auf das Subjekt so einwirkt, dass es sich dem nicht entziehen kann.⁶¹⁰ Levinas führt dazu aus:

“(D)as Andere *im* Selben, welches das Selbe nicht entfremdet“, “weckt” “es” “auf”. (“(W)ie wir gesehen haben, muss dieses *in* als Diachronie der Zeit verstanden werden“). Das Sich wird gewissermassen in seinem “Gewissen erweckt“. “Darin liegt die Passivität der Inspiration, Passivität ohne Annahme oder Subjektivität eines Subjekts...”⁶¹¹.

Hier ist daran zu erinnern, dass diese Art von Zeitvergehen, im Prozess des Alterns vorkommt und von Levinas eben als Diachronie bezeichnet wird. Zu ihrem Charakteristikum gehört, dass sie durch die Gegenwart nicht erfassbar noch synchronisierbar ist, d.h. das Subjekt kann der Diachronie nicht entfliehen.⁶¹² Insofern steht das Sich in einem Verhältnis zu einem ich-fremden Faktor oder wie Levinas sich ausdrückt: in einem Verhältnis zu Anderem oder zum Anderen, was typisch ist für den Fall der Sinnlichkeit, auch für den Fall der Innerlichkeit betreffend Leiblichkeit (Lebenslasten tragen und aushalten, altern, geduldig sein⁶¹³ etc.) und ebenso punkto Verantwortung gegenüber Anderen⁶¹⁴ und bezüglich Sterblichkeit.⁶¹⁵

Nach Levinas wird also die Innerlichkeit durch Leiden, Altern, Passivität, Verantwortung (er)tragen gekennzeichnet, weshalb Levinas daraus schliesst, dass das Sich von der Passivität, von der “Passivität der Zeit her“⁶¹⁶ zu verstehen ist und

⁶⁰⁸ GTZ, S.207. Vgl. SANDHERR 1998, S.187-201.

⁶⁰⁹ GuPh (S. 108-123), in: CASPER, B. (Hrsg.) 1981, S.91, zit. nach BIEBER 2003, S.105, vgl. das dortige Zitat unter Anm. 144, S.105.

⁶¹⁰ BIEBER 2003, S.105-109.

⁶¹¹ GTZ, S.221.

⁶¹² GTZ, S. 219 und 189. Vgl. BIEBER 2003, S.107.

⁶¹³ JS, S.123, zit. nach BIEBER 2003, S.119.

⁶¹⁴ JS, S. 124, zit. in: BIEBER 2003, S.120.in Anm.246; vgl. JS, S.123; vgl. GTZ, S. 152f.

⁶¹⁵ GTZ, 196.

⁶¹⁶ JS, S. 129, zit. nach BIEBER 2003, S.109 in Anm.168; Vgl. GTZ, S.122; 127, 171 und 196.

dem Leben gleichsam zuwider läuft⁶¹⁷. Das nachstehende Zitat von Levinas belegt dies einwandfrei:

“(D)ie Subjektivität, die letztlich weder das *ich denke* noch die Einheit der transzendentalen Apperzeption bildet, ist als Verantwortung für den Anderen Unterwerfung unter den Anderen. Das Ich ist Passivität(,) (korr.von A.G.) passiver als alle Passivität; es ist Sich, von Anbeginn an im Akkusativ, ohne je im Nominativ gestanden zu haben.“⁶¹⁸

So gesehen ist die zugrundeliegende Identität im Empfinden (Ertragen, Aufbürden von Verantwortung) verwurzelt. Weil dieses immer schon vergangen ist, nennt Levinas “(d)as Empfinden“ “das ursprüngliche Subjekt“⁶¹⁹. Die Subjektivität des Sich ist demnach in der “an-archischen, vor-ursprünglichen“ “Vergangenheit“ verankert, die sich nicht in die Gegenwart transportieren lässt⁶²⁰.

Wie steht Levinas zur Ontologie? Bekanntlich ist für ihn nicht die Ontologie die erste oder grundlegende Disziplin der Philosophie, sondern die Ethik.⁶²¹ Denn in Bezug auf die Sinnlichkeit, die innerliche Leiblichkeit, die Verantwortung tragen für Andere und die Sterblichkeit macht Levinas als gemeinsamen Nenner der genannten Faktoren einen Sinn aus, welcher Gabe, Hingabe an und für Andere besagt.⁶²² Die Geiselschaft des “*Hier bin ich, sende mich*“ ist eine Vorladung im Akkusativ, die “(n)iemand sonst“ “tun“ “kann“, so dass ich sie “tun muss“, was “Verpflichtung zum Geben, mit vollen Händen, in der Leiblichkeit“ “bedeutet“. “(D)er Leib stellt“ also “die Bedingung selbst des Gebens dar, mit allem, was das Geben kostet“.⁶²³ Damit kommt für Levinas der ethische Sinn ausserhalb der Ontologie⁶²⁴ zu stehen. Dies erlaubt Levinas, in diesem Zusammenhang von der Erwählung des Menschen durch

⁶¹⁷ Siehe: S.99, Anm. 612 in der vorliegenden Arbeit.

⁶¹⁸ GTZ, S.235.

⁶¹⁹ KREWANI, W. N., *Einleitung: Endlichkeit und Verantwortung*, (1983), (S. 9-51) in: SpA, S.48; zit. in: BIEBER 2003, S.117, vgl. dortige Anm. 230, S.117.

⁶²⁰ JS, S.227; vgl. GTZ, S.186f., 184, 205, 208; JS, S.232 zit. nach BIEBER 2003, S.111, vgl. dortige Anm. 180, S.111.

⁶²¹ Vgl. EPP.

⁶²² Vgl.:(helfende) “Hingabe“ (dévotion) an den Anderen ist Zeit“, “ist Transzendieren“. Zitat aus: LEVINAS, E., *Diachronie und Vergegenwärtigung* (1985), in: KLEHR (Hrsg.) 1991, S.161.Vgl.: TU, S. 252.

⁶²³ GTZ, S.200; vgl. ders. ebd. S.173f. und EU, S.77.

⁶²⁴ WEBER, E., *Verfolgung und Trauma, Zu Emmanuel Levinas' Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Wien 1990, S.20, zit. in: BIEBER 2003, S.118, vgl. dort Anm. 239, S.118.-Vgl. GTZ, S. 196 und 206.

“Unterwerfung unter den Anderen“⁶²⁵ zu sprechen bzw. von der Sühne, die der Mensch durch das Tragen von Verantwortung für das Sein leistet.

Levinas führt dazu Folgendes aus: “(D)ie aussergewöhnliche Einzigkeit in der Passion des Selbst, die das unaufhörliche Geschehen der Unterwerfung unter alles darstellt“, “macht“ “die Subjektivität“ “aus“. Die “Subjektivität eines Seins“ “löst“ “sich“, “entleert“ “sich seines Seins“ und “kehrt“ “sich“ um in “das *anders als Sein*“. “(A)nders als Sein“ heisst, “des-interessiert sein, das Unglück des Anderen tragen und zwar bis hin zur Verantwortung, die der Andere für mich haben kann.“ “Für das Sich“, dem die Stellvertretung zukommt, “geht es in seinem Sein nicht darum zu sein“. Vielmehr “liegt die Re-ligiosität des Ichs“ “(d)arin“, “vor-ursprünglich an den Anderen gebunden“ zu sein.⁶²⁶ Dass es um “ein *Sich-Beugen* des Selben vor dem Anderen“ geht, macht “die ethische Beziehung“ erkennbar. Diese “muss nicht mehr der Ontologie oder dem Seinsdenken untergeordnet werden“⁶²⁷. Stattdessen werden ethische Beziehungen von Levinas definiert als “*anders als sein*“⁶²⁸ bzw. “(j)enseits des Seins“⁶²⁹.

Levinas, der den Sinn der Ethik sucht, “tritt“ also “*aus der Ontologie Heideggers als Ontologie des Neutralen, einer Ontologie ohne Moral*“, “heraus“.⁶³⁰ Levinas kreist nicht wie Heidegger um die leibnizsche Frage: Warum es etwas und nicht nichts gibt, was auf die Frage nach dem Sein hinausläuft. Levinas will demgegenüber in Erfahrung bringen, ob man “in der Gesellschaft, so wie sie funktioniert“, “leben“ “kann“, “ohne zu töten, oder zumindest nicht, ohne den Tod von irgendjemandem vorzubereiten“. Denn die Frage stellt sich: Hat der Mensch in der Welt ein Seinsrecht oder tötet er, indem er ist?⁶³¹

Und Levinas ergänzt:

“Ich will keineswegs lehren, der Selbstmord folge aus der Nächstenliebe und dem wahrhaft menschlichen Leben. Ich möchte sagen, dass ein wirklich menschliches Leben kein zufriedenes (*satis-faite*) Leben bleiben kann in der Gleichheit mit dem Sein, im Leben der Ruhe, sondern dass es bei dem Anderen aufwacht, das heisst immer dabei ist, sich zu ernüchtern, dass das Sein – im Gegensatz zu dem, was so viele beruhigende Traditionen sagen –

⁶²⁵ GTZ, S.235 und.205.

⁶²⁶ GTZ, S.187.

⁶²⁷ GTZ, S.139.

⁶²⁸ GTZ, S.197.

⁶²⁹ JS (Titel).

⁶³⁰ Philippe Nemo (als Gesprächspartner von Levinas), in: EU, S.69.

⁶³¹ EU, S.95.

niemals seine eigene Daseinsberechtigung darstellt, dass das berühmte *conatus essendi* nicht die Quelle allen Rechts und allen Sinns ist.“⁶³²

Schliesslich ist bei Levinas noch kurz auf “(d)ie Diachronie als Transzendierung der lebensphilosophischen Zeitkonzeption“ einzugehen⁶³³. “Im Gegensatz zur platonisch bestimmten abendländischen Metaphysik wird Zeit“ bei Levinas “nicht mehr als Privation von Ewigkeit verstanden und damit als Immanenz, die nur ein uneigentliches Bild der Transzendenz des Ewigen zeichnet“. Stattdessen ist “Zeit in ihrer diachronen Dimension“ “nun selbst der Transzendenzbezug“. “Die Zeit als Verhältnis zur Transzendenz kann dann als Theo-logie, nicht im Sinne eines Redens über Gott, aber als eines Sagens Gottes verstanden werden.“⁶³⁴ Levinas zufolge gibt es “die Notwendigkeit, die Zeit zu denken in der Hingebung einer Theologie ohne Theodizee“⁶³⁵. Insofern wird die Zeit von Levinas als das *À-Dieu*, als das *Zu-Gott* betrachtet, ein Zeitverständnis, das Levinas laut Bieber von Bergson übernommen hat.⁶³⁶

Zusammenfassend und das Bisherige vervollständigend, lässt sich Folgendes festhalten:

Die diachrone Zeit – und damit auch der Tod – erweisen sich als widerständig gegen das intentionale (also begehrende, wollende, vorstellende) Bewusstsein, das insofern zum Subjekt gehört, als es interessiert ist am Sein eines Ichs⁶³⁷ bzw. an seiner eigenen Existenz und am Interesse des eigenen Leibes. Während im Spätwerk von Levinas das Ich mit seiner Synchronie als die Zeit des Bewusstseins das Sein selbst ist und sich in “seinem egologischen Sich-Sammeln“ manifestiert⁶³⁸, erhält das Sich seinen Sinn von ausserhalb der Ontologie: von der Ethik, genauer vom “*Humanismus des anderen Menschen*“⁶³⁹ bzw. von der Passion, Sühne, kurz: von den Leiden der in Verantwortung genommenen “Geisel“, dem Sich. Zu Recht hält Sandherr dazu fest, dass die “Öffnung“ “des Ich“ “in seiner ‘Inkarnation‘“ “geschieht“, “die Levinas als

⁶³² EU, S.96.

⁶³³ BIEBER 2003, S.119.

⁶³⁴ BIEBER 2003, S.121.

⁶³⁵ LEVINAS, E., *Diachronie und Vergegenwärtigung*, (1985), in: KLEHR, F.J. (Hrsg.) 1991, S.165, zit. in: BIEBER 2003, S.121, vgl. dortige Anm. 253, S.121.

⁶³⁶ BIEBER 2003, S.121. Vgl. Levinas' Belege zur Ausführung von Bieber: z.B. in: WG, Anm. 3, S.20f., 220 und 222.

⁶³⁷ JS, S.26, zit. in: BIEBER 2003, S.115; Vgl. JS, S.26, Kap. 1, Punkt 2: “*Sein und Interessiertheit*“ (S.26-28) sowie die dortige Anm. d, S.26.

⁶³⁸ LEVINAS, E., *Diachronie und Vergegenwärtigung* (1985), in: KLEHR, F.J. (Hrsg.) 1991, S.145, zit. in: BIEBER 2003, S.115, vgl. Anm. 222, S.115.

⁶³⁹ HAM (Titel).

Umschlag vom aktiven 'Ich' in die Passivität und Ausgesetztheit des 'Sich' beschreibt".⁶⁴⁰

Welche Konsequenzen das impliziert, hält Levinas fest, wenn er dazu ausführt:

"Der Sinn wird nicht durch das Sein oder das Nicht-Sein hindurch bestimmt. Vielmehr ist es das Sein, das ausgehend vom Sinn", vom Humanismus des anderen Menschen, "bestimmt wird".⁶⁴¹ Da "(d)as Sein" so gesehen "alle Andersheit" "aus(schliesst)"⁶⁴², bedingt dies für "(d)ie ethische Beziehung" – Levinas zufolge – : den "Ausgang aus der Ontologie"⁶⁴³. (Demgegenüber "macht" "(d)er theoretische Charakter der Philosophie" "die *Seinsfrage* unumgänglich", denn "(d)as Sein bildet" nach Levinas "das Korrelat des Wissens".)

"Die Intelligibilität, um die es in dieser (ethischen = Erg. von A.G.) Beziehung geht, ist kein theoretisches Wissen, sie impliziert nicht die Thematisierung eines Thematisierten, sie spielt auf einen Sinn an, der nicht von einer Enthüllung herrührt, die man in einer Synchronie zusammenraffen könnte. In der Situation des von Angesicht zu Angesicht gibt es keinen Dritten, der thematisiert, was von Einem zum Anderen geschieht."

(...)

"Ich bin dem Anderen zu Diensten" ("Diakonie"-Situation). "(D)ie Verantwortungsbeziehung zum Anderen tut sich als Sagen" "vor aller Sprache" bzw. Sprachinformation "kund" als "Ausgesetztsein dieser Verpflichtung, bei der mich niemand ersetzen kann und die das Subjekt bis zu seiner Passivität als Geisel entblösst."⁶⁴⁴

3.3 Ethik in Heideggers "*Sein und Zeit*"?⁶⁴⁵

Wer die Sekundärliteratur zur Frage konsultiert, ob in Heideggers "*Sein und Zeit*" eine Ethik vorhanden ist, stösst auf widersprüchliche Ansichten.

Bevor Argumente dafür oder dagegen einbezogen werden, sei dazu eine allgemeine Übersicht betreffend der Stellungnahmen vorangestellt.

Levinas selber - wie auch Luckner - sind Vertreter der Richtung, "*Sein und Zeit*" kenne keine Ethik im Sinn einer Ethikgenese⁶⁴⁶. Deren Ansicht vertritt teilweise Jiménez-Redondo, wenn er anführt, dass in "*Sein und Zeit*" "eigentlich keine Ethik

⁶⁴⁰ LEVINAS, E., *Entre nous, Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris 1991, p.75, zit. nach SANDHERR 1998, S.99, wobei die deutsche Überstetzung von ihr leicht verändert wurde.

⁶⁴¹ GTZ, S.196.

⁶⁴² SpA, S.254, zit. in: BIEBER 2003, S.115 in Anm. 220.

⁶⁴³ GTZ, S.192.

⁶⁴⁴ GTZ, S.173.

⁶⁴⁵ SZ.

⁶⁴⁶ Die genauen Referenzen der genannten Autoren erfolgen – mit Ausnahme vom Zitat von Jiménez-Redondo - dort in der Debatte, wo "*Sein und Zeit*" als mögliche Ethik diskutiert werden.

entwickelt“ “wird“, dass aber Grundlagenwissen kantischer Ethik von Heidegger gleichsam als selbstverständlich in seinem Hauptwerk hineinverarbeitet worden sei, allerdings ohne dies explizit zu machen.⁶⁴⁷ Klare Hinweise auf implizite Ansätze von möglichen Ethikbestandteilen in Heideggers “*Sein und Zeit*“ befürworten demgegenüber Moysen und vor allem Guest.⁶⁴⁸

Die verschiedenen Stellungnahmen zur Frage, ob “*Sein und Zeit*“ Ethik enthalte, seien nachfolgend dargelegt und einer je anschliessenden Beurteilung unterzogen. Wie argumentiert Levinas hinsichtlich der zur Diskussion gestellten Frage?

Diesbezüglich greift Levinas Heideggers Begriff der “Eigentlichkeit“ von “*Sein und Zeit*“ auf⁶⁴⁹ und zwar im Zusammenhang mit dem Sterben. Der zuletzt genannte Aspekt wird unter 3.5 dieser Arbeit behandelt werden; hier soll bloss auf die “Eigentlichkeit“ eingegangen werden.

Wie allein schon der Titel “*Sein und Zeit*“ nahelegt, steht für Heidegger – laut Levinas – die Frage im Zentrum, welches der “Sinn von Sein“ ist. Dieser löst nach Heidegger “ein Suchen nach Eigentlichkeit“ aus, “in der das Sein sich hält“.

Levinas referiert Heideggers Suche nach Eigentlichkeit, wie folgt:

Sie deckt “alles Sinnhafte“ auf, d.h. “(p)rimordial wichtig ist das Sein im Eigenen. Das Eigentliche ist das Wahrfhafte des Seins oder des Denkens, welches ein Sammeln des Seins, ein Werden des Seins zur Sorge um das Sein ist – in Sorge um das Sein, Sorge, der es um das Sein geht: Fülle des Meinigen“, der “Jemeinigkeit“, die Heidegger zufolge “ein Ich, ein Da und ein Du“ beinhaltet, kurz: ein Dasein in der Welt, wo die einen mit den anderen scheinbar in problemloser Fürsorge für die Anderen sind.⁶⁵⁰

Wer im Miteinandersein angesichts des Anderen dazu übergeht, die Eigentlichkeit des Selbst im Stich zu lassen, kommt gemäss Heidegger- so Levinas’ Auslegung von Heidegger - in einen Zustand des “Nichtpersonalen“ und “verliert sich im ‘Man‘“, das

⁶⁴⁷ JIMÉNEZ-REDONDO, M., *Der kategorische Imperativ in Begriffen von “Sein und Zeit“*, in: LEŚNIEWSKI, N./NOWAK-JUCHACZ, E. (Hrsg.), *Die Zeit Heideggers* (Dia-Logos-Schriften zu Philosophie und Sozialwissenschaften, hrsg. von BUKSINSKI, T. und JUCHACZ, P. W., Bd. 2), Frankfurt a. Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien 2002 S.37; in der Folge zit. als JIMÉNEZ-REDONDO, in: LEŚNIEWSKI/NOWAK-JUCHACZ (Hrsg.) 2002.

⁶⁴⁸ Vgl. S.103, Anm. 645 in der vorliegenden Arbeit.

⁶⁴⁹ SZ, z.B. S.42f., 188.

⁶⁵⁰ LEVINAS, E., “*Sterben für ...*“, *Zum Begriff der Eigentlichkeit bei Martin Heidegger* (1988, von LEVINAS, E. selbst aus dem Französischen für die Strassburger Tagung übersetzt), in: KLEHR, F. J. (Hrsg.) 1991, S.171.

“sich Selbstzweck in seinem eigenen Denunzieren“ “ist“. “‘Man‘ denunziert das 'Man', weil man das 'Man' dem 'Man' in sich denunziert“.⁶⁵¹

Obwohl Levinas das folgende Zitat aus Heideggers “*Sein und Zeit*“ verkürzt, wird es hier in vollem Umfang wiedergegeben, dient es doch dazu, alle Folgerungen von Levinas daraus abzuleiten.

Levinas zieht das folgende Heidegger-Zitat heran:

“Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem *eigensten* Seinkönnen bevor. In dieser Möglichkeit geht es dem Dasein um sein In-der-Welt-sein schlechthin. Sein Tod ist die Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens. Wenn das Dasein als diese Möglichkeit seiner selbst sich bevorsteht, ist es *völlig* auf sein eigenstes Seinkönnen verwiesen. So sich bevorstehend sind in ihm alle Bezüge zu anderem Dasein gelöst.“⁶⁵²

Levinas kommentiert diese Stelle folgendermassen:

Eigentlichkeit des “eigensten Seinkönnens: eine Lösung der Bezüge zum Anderen!“ “Also: Eigentlichkeit und der Andere sind zwei unvereinbare Wege. Das ist der Hauptgedanke meiner ... Intervention“ (anlässlich eines Kolloquiums).⁶⁵³

Für Levinas, der sogar “die Möglichkeit, für den Anderen zu sterben“ als ethisches Verhalten gegebenenfalls ins Auge fasst, greift Heideggers “Mit-Sein“ und das “Für-den-Anderen der Fürsorge“ (“die noch zum In-der-Welt-Sein gehört“) zu kurz, d.h.: “In der Heideggerschen 'Fürsorge' geht mich“ – so Levinas - “das Sein des Anderen von seinem Gewerbe her an“⁶⁵⁴, also bloss von dessen Arbeitsfunktion her an, aber nicht von meiner ethischen Innerlichkeit. Diesem Befund von Levinas betreffend Heidegger schliesst sich inhaltlich auch Luckner an, wenn er festhält, für Heidegger zähle allein, dass die Persönlichkeit an Eigentlichkeit, sprich: Authentizität, gewinnt. So ist es denn nach Luckner für Heidegger nur logisch, dass er “Gewissen“ als einen “*Ruf*“ definiert, “der uns aus einer Situation der Verfallenheit heraus“ (an das Man) “aufruft, selbst zu sein“⁶⁵⁵. Luckner bringt denn auf den Punkt, was Levinas an Heidegger kritisiert. Luckner führt nämlich dazu aus: Indem bei Heidegger “der Aufruf“ “zum individuellen Selbstsein“ “erfolgt“, impliziert dies, dass das Gewissen

⁶⁵¹ Ersterer, ebd., S.172.

⁶⁵² SZ, S.250.

⁶⁵³ Vgl. leicht gekürzte Fassung des Zitates von SZ, (S.250) in: LEVINAS, E., *Sterben für ...*“, *Zum Begriff der Eigentlichkeit bei Martin Heidegger* (1988 von LEVINAS, E. selbst aus dem Französischen für die Strassburger Tagung übersetzt), in: KLEHR, F. J. (Hrsg.) 1991, S.172.

⁶⁵⁴ LEVINAS, E., ebd., S.174.

⁶⁵⁵ LUCKNER 1997², S.115. –Vgl. SZ, S.273.

“uneinholbar differiert von dem, was sich in moralischen Sätzen sagen liesse“⁶⁵⁶. Dies trifft vor allem für den Fall zu, wo derjenige, der nach Levinas helfen sollte, aus Luckners Sicht aus egoistischen Motiven handelt, was im Extremfall dazu führt, über die Leiche eines anderen oder anderer hinwegzugehen. Levinas ist also hinsichtlich der “Eigentlichkeit“ Heideggers zuzustimmen, wenn er cum grano salis dagegen einwendet, “*Sein und Zeit*“ kenne keine Ethik. Dass die “Eigentlichkeit“ in altruistischen Fällen zu ethischem Verhalten führen kann, ist als Zufallsprodukt oder bestenfalls als Pseudoethik zu benennen.

Wie lauten die Argumente punkto Ethik in Bezug auf Heideggers “*Sein und Zeit*“ von Seiten Jiménez-Redondos, der wie Levinas im genannten Werk keine Ethikgenese wahrnimmt, aber Heidegger eine aristotelisch–kantische Ethikgrundlage zugesteht?

Was das Buch “*Sein und Zeit*“ angeht, wird nach Jiménez-Redondo darin “eigentlich keine Ethik“ und schon gar nicht Eine expliziter Art “entwickelt“. Doch glaubt Jiménez-Redondo, “dass Heidegger von seinem Selbstverständnis her“ “den letzten Schritt“ von Kants kategorischem Imperativ “gewissermassen in Aussicht stellt“, diesen “aber aus Mangel an angemessenen Begriffen am Ende nicht vollzieht“.⁶⁵⁷

Wie lautet aus Jiménez-Redondos Sicht Heideggers Interpretation, die auf “den letzten Schritt“ von Kants kategorischem Imperativ herauslaufen soll?

1. Jiménez-Redondo greift aus Heideggers “*Sein und Zeit*“ dessen Idee von der Seinscharaktere des Daseins als Seiendes auf. Dieses ist nach Heidegger als In-der-Welt-sein aufzufassen, impliziert Jiménez-Redondo zufolge: Miteinandersein, mit Anderen dieselbe Welt haben sowie dieselbe Tätigkeit teilen, nämlich das Sprechen. Heidegger bestimmt also das Dasein als “Seiendes“, als “ich bin“ und zugleich als “Mit-einandersein“. Nach Jiménez-Redondo wird Heideggers “Auslegung des Daseins“ meistens “von der Alltäglichkeit beherrscht“, d.h. “von dem, was man so über das Dasein und das menschliche Leben überlieferterweise meint, vom Man, von der Tradition usw.“⁶⁵⁸

Jiménez-Redondo referiert, dass Heidegger in seinem Werk “*Der Begriff der Zeit*“ (1924) und – wir fügen bei – drei Jahre später in seiner Publikation “*Sein und*

⁶⁵⁶ LUCKNER1997², S.118.

⁶⁵⁷ JIMÉNEZ-REDONDO, in: LEŚNIEWSKI/NOVAK-JUCHACZ(Hrsg.) 2002, S.37.

⁶⁵⁸ HEIDEGGER, M., *Der Begriff der Zeit*, Tübingen 1995, S.14, zit. nach Jiménez-Redondo, in: LEŚNIEWSKI/NOVAK-JUCHACZ 2002, S.65; in der Folge zit. als HEIDEGGER 1995.

Zeit“ (1927), die Frage nach dem Ganzsein des Seienden als Seinkönnen interpretiert.⁶⁵⁹ Diesbezüglich formuliert Heidegger – so Jiménez-Redondo – zwei Thesen:

2. Da der Mensch mit Gewissheit sterblich ist, ist “das Dasein als Seiendes im Sinne des Seinskönnens nie in seinem Ganzsein da“. Wird das Ganzseinkönnen im Tod vom Menschen erreicht, existiert das Ganzseinkönnen als Seiendes nicht mehr.
3. Es gilt “die Jeweiligkeit als Meiniges fest(zu)halten“, da der Mensch “nicht auf die Existenz der Anderen zurückgreifen kann“ geht es doch darum, - wie bereits weiter oben im Kontext mit Levinas erwähnt -, “das Dasein in der Eigentlichkeit“ des eigenen “Seins zu ergreifen“. Die “Eigentlichkeit“ ist bestimmbar im Vorlaufen des Daseins (nämlich Richtung Zukunft, die allerdings endlich ist), eines Daseins, dessen Möglichseinkönnen ein Sichverhalten in eigenster Möglichkeit: mit dem Tod stattfindet.⁶⁶⁰

Jiménez-Redondo referierend, lässt sich festhalten, dass für Heidegger “im Vorlaufen zum Tode das Dasein in das ‘Wie‘ zurückkommt, worauf sein eigentliches Sein gründet und in dem das Dasein sich selbst als unbedingten Zweck“ “hat“. Das heisst: “Im Vorlaufen zum Tode hat sich das Dasein als Zweck an sich, welcher als Existentes, als Umwillen seiner selbst, wirklich ist.⁶⁶¹ Diese Grundstruktur wird von Heidegger“ – laut Jiménez-Redondo - “im Sinne der Auffassung Kants interpretiert“, wonach ““die vernünftige Natur‘ ‘als Zweck an sich selbst‘ ‘existiert‘. So stellt sich notwendig der Mensch sein eigenes Dasein vor“.⁶⁶²

Zusammenfassend ist festzuhalten: Heidegger zufolge findet der Mensch “zu sich selbst im ‘Wie‘ des Vorlaufens in seine eigenste Möglichkeit, in der er als Seinkönnen eigentlich besteht und in der er also das Mass seines Guten“ im Sinne des individuellen Strebens hat. “(D)ie Heimatlosigkeit“ “eines solchen Über-sich-Hinaus-

⁶⁵⁹ -Zu: HEIDEGGER, s. ders.1924, S.14f., zit. nach JIMÉNEZ-REDONDO, in: LEŚNIEWSKI/NOWAK-JUCHACZ (Hrsg.) 2002, S.65.

- Zu: SZ, S.301ff.

⁶⁶⁰ HEIDEGGER, 1995, S.15, zit. nach JIMÉNEZ-REDONDO, in: LEŚNIEWSKI/NOWAK-JUCHACZ (Hrsg.) 2002, S.65f.

⁶⁶¹ JIMÉNEZ-REDONDO, in: LEŚNIEWSKI/NOWAK-JUCHACZ (Hrsg.) 2002, S.68.

⁶⁶² KANT, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werkausgabe*, hrsg. v. WEISCHEDEL, W., Frankfurt/Main 1978, A.66, zit. in: JIMÉNEZ-REDONDO, in: LEŚNIEWSKI/NOWAK-JUCHACZ (Hrsg.) 2002, S.68.-

Hinweis auf die gut zugängliche Reclamausgabe: *KANT, J., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hrsg. v. VALENTINER, Th., Stuttgart (1961), 2010. Vgl. dort zum Beispiel S.64, wo vom “Zweck an sich“ die Rede ist.

seins, verbietet“ – laut Jiménez-Redondo - klar, “jede konkrete Organisation der Freiheit für das Unbedingte, d.h. für die Aktualität und Gegenwart Gottes, zu halten“.⁶⁶³ Für Heidegger ist – nach Jiménez-Redondo - “(d)as einzige Unbedingte“: “das endliche Dasein in seiner abstrakten und rätselhaften Sich-eigentlich-nicht-anders-vorstellen-Können denn als ein Zweck an sich“.⁶⁶⁴

Wie ist die Stellungnahme von Jiménez-Redondo hinsichtlich der Frage nach Ethik in “*Sein und Zeit*“ zu beurteilen?

Klar ist, dass im genannten Werk keine ausgearbeitete Ethik vorliegt. Allenfalls lässt sich mit Blick auf Jiménez-Redondos Zweckdiskussion von höchstens einem ethischen Element bei Heidegger sprechen, das es in einer Ethikdiskussion gewöhnlich einzubeziehen gilt. Zieht der Leser zudem in Betracht, was in der Ausführung zu Levinas' Interpretation von Heideggers “Eigentlichkeit“ und deren möglichen unmoralischen Folgen dargelegt wurde, dann kann so gut wie gar nicht von Ethik die Rede sein.

Dass in Heideggers “*Sein und Zeit*“ ein vom allgemeinen Verständnis von Ethik und Gewissen abweichende Interpretation vorliege, vertritt Moyse⁶⁶⁵. Ihr zufolge lautet zur Zeit der Jahrtausendwende der allgemeine Tenor der Sekundärliteratur, die Ethik sei in “*Sein und Zeit*“ vernachlässigt worden, ja es habe nicht an Stimmen gefehlt, die Heideggers Hauptwerk als a-moralisch betrachtet hätten, da dem Menschen aufgrund des Daseins seine Freiheit geraubt werde⁶⁶⁶. Trotz der negativen Beurteilung punkto Ethik, die Heideggers “*Sein und Zeit*“ in weiten Kreisen erfahren hat, hält sie Heidegger zugute, dass er die der Ethik vorhergehenden Fragen anschnidet, wozu Freiheit, Wille, Autonomie und Geist zählen. Aufgrund dieser Stichworte versuche Heidegger, den Aufenthalt des Menschen auf dieser Erde zu redefinieren.⁶⁶⁷ Dabei habe Heidegger – so Moyse – die Moral weder von der Metaphysik her abgeleitet, wie es vor Kants “Kritik“ für richtig gehalten wurde, noch habe Heidegger eine Metaphysik von den moralischen Forderungen postuliert, wie es Kant für zutreffend befand.⁶⁶⁸ All dies habe Heidegger nicht gehindert, das Schema: Metaphysik und Moral in keiner Weise aufzugreifen. Im Gegensatz zu

⁶⁶³ JIMÉNEZ-REDONDO, in: LEŚNIEWSKI-JUCHACZ (Hrsg.) 2002, S.69.

⁶⁶⁴ Ersterer, ebd., S.70.

⁶⁶⁵ MOYSE, D., [*La Morale Bouleversée* :] *La Question de l'Éthique chez Martin Heidegger*, in : *Études Heideggeriennes*, (Paris) 1992, Bd. 8, S.103-121 ; in der Folge zit. als MOYSE 1992.

⁶⁶⁶ Dies. ebd., S.104.

⁶⁶⁷ Dies. ebd., S.121.

⁶⁶⁸ Dies. ebd., S.109.

Kants Interpretation der reinen Vernunft hebt die Verfasserin Moysen an Heidegger hervor, für ihn sei "erkennen" in erster Linie "intuitionieren" ("intuitionner").⁶⁶⁹

Ohne hier weiter auszuholen, ist deutlich geworden, dass Moysen in Heideggers "*Sein und Zeit*" einen Text vorfindet, aufgrund dessen der Leser dazu angehalten wird, die Konzepte zu revidieren, auf welche er bis anhin seine Moral gestützt hat⁶⁷⁰. Wenn Moysen glaubt, in Heideggers "*Sein und Zeit*" werde durch die Analytik des Daseins die Ethik nicht vernichtet, dann stimmt dies insofern nicht, als durch die Realisierung der heideggerschen individuellen "Eigentlichkeit" eine Willkür an Moral bzw. Amoral möglich ist, so dass das Wort "Ethik" obsolet ist.

In dieselbe Kerbe schlägt Luckner, wenn er sich fragt, ob Heidegger "*Sein und Zeit*" einer Ethik gleichkomme.

Nach Luckner geht es Heidegger nämlich um keinen moralischen, sondern um einen "existenziale(n) Begriff von Schuld". Letzterer hat "mit den Bedingungen der Existenz" insofern "zu tun"⁶⁷¹, als "(d)as Dasein" "nicht schuldig" "wird", "weil es etwas verschuldet oder weil es etwa gegen ein moralisches Gesetz verstößt bzw. sich gegen das Gute überhaupt wendet, sondern umgekehrt": Das Dasein "verschuldet sich, weil es in seiner Seinsart schuldig" ist. Bekanntlich ist Heidegger zufolge das Dasein "verantwortlich für den Ausschluss von Daseinsmöglichkeiten", indem es einen bestimmten Weg der Geworfenheit wählt, ohne andere Daseinsmöglichkeiten umsetzen zu können. M.a.W.: das existierende Dasein "muss" "schuldig" werden". Für Heidegger rührt also die "Last der Existenz" vom "existenzialen Schuldigsein", da "es Grund für sein eigenes *Seinkönnen*" ist.⁶⁷²

Laut Luckner differiert Heideggers Gewissensanruf, der zum "individuellen Selbstsein" ergeht, in "uneinholbar(er)" Art "von dem, was sich in moralischen Sätzen sagen liesse"⁶⁷³. Luckners Votum ist m. E. zutreffend und stimmt mit Levinas' Ansicht überein, wonach "*Sein und Zeit*" dem nicht entspricht, was üblicherweise unter "Ethik" oder "Ethikgenese" verstanden wird. Darüber hinaus weist Luckner auf folgende Tatsache hin: Wenn Heidegger zufolge das Dasein im Gewissensruf an

⁶⁶⁹ Dies. ebd., S.112f.

⁶⁷⁰ Dies. ebd., S.120.

⁶⁷¹ LUCKNER 1997², S.118.

⁶⁷² LUCKNER 1997², S.118/119.

⁶⁷³ Ders. ebd., S.118f.

dieses gelangt, so einzig "zum Schuldigsein", jedenfalls "nicht" "zum Unschuldigbleiben"⁶⁷⁴.

Damit gibt Luckner zu verstehen, dass Heideggers Definition von Gewissen nicht vollumfänglich dem gemeinhin anerkannten Sinn von moralischem Gewissen entspricht. Was Luckner sonst noch gegenüber "*Sein und Zeit*" als ethischem Werk vorbringt, wird im Zusammenhang mit Guests Artikel gleich anschließend weitergeführt.

Mit dem Gewissen bzw. mit Heideggers Gewissensruf in "*Sein und Zeit*" hat sich auch Guest auseinandergesetzt. Sein Artikel trägt den Titel: "*L'origine de la Responsabilité ou De la 'Voix de la Conscience' à la Pensée de la 'Promesse'*" (=Zusage), d.h. die Erörterung versucht, die Voraussetzungen zu nennen, damit sich Verantwortung konstituiert.⁶⁷⁵ Wenn abschliessend auf Guest eingegangen wird, liegt dies daran, dass "Verantwortung" für Levinas' Konzept zentral ist. Da Guest sich für seine Arbeit nicht nur auf Heideggers "*Sein und Zeit*" bezieht, sondern sich auch auf dessen spätere Schriften stützt, gilt unsere Aufmerksamkeit vornehmlich Heideggers Hauptwerk. Was inhaltlich darüber hinausgeht, wird bloss in groben Zügen am Enden dieses Kapitels angedeutet.

Nach Guest sind für Heidegger zwei Gedanken wegweisend. Sie lauten in Heideggers Wortlaut, wie folgt:

1. "Das Was-sein (essentia)" des "Seienden", also der Mensch, "muss, sofern überhaupt davon gesprochen werden kann, aus seinem Sein (existentia) begriffen werden".
2. "Das Sein, *darum* es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist je meines". Und weil dem so ist, ist "Dasein" "je in dieser oder jener Weise zu sein" ebenfalls "meines".⁶⁷⁶

Diese genannten Ideen ergänzend, referiert Guest, dass Heidegger 4 Aussagen macht, die er an der Daseinsstruktur abliest. Darunter zählen:

1. die Frage des Seins und
2. die Jemeinigkeit eines Seienden,
3. die Frage nach dem eigenen Selbst und

⁶⁷⁴ Ders. ebd., S.120.

⁶⁷⁵ GUEST, G., *L'Origine de la Responsabilité [ou De la "Voix de la Conscience" à la pensée de la "Promesse"]*, in: *Etudes Heideggeriennes*, Paris 1992, Bd. 8, S.29-62 ; in der Folge zit. als GUEST 1992.

⁶⁷⁶ SZ, S.42 (Punkt 1 und 2).

4. die Verantwortung⁶⁷⁷, welcher im Blick auf Levinas' Konzept das hauptsächliche Erkenntnisinteresse zukommt.

Nach Heideggers Begriff der Verantwortung hat sie die Pflicht, dem Dasein zu antworten und zwar aus dessen eigenem Sein. Um den Ursprung der Verantwortung zu ergründen, klärt Guest Heideggers ontologisch-existentialen Herkunft vom Gewissensruf, denn es gilt, ihm seinen Namen: "Dasein" "selbst" zu geben und dies in der Sorge von dessen Selbstheit.⁶⁷⁸ Heidegger formuliert diesen Sachverhalt, wie folgt:

*"Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst"*⁶⁷⁹ bzw.: "Das Gewissen ruft das Selbst des Daseins auf" ("aus der Verlorenheit in das Man").⁶⁸⁰

Nach Guest implizieren die beiden Aussagen Heideggers ein Zweifaches. In Heideggers Wortlaut: Erstens: Wenn das Gewissen des Daseins ruft, so muss "sein Ruf *aus* mir" und "*über* mich" "komm(en)". Zweitens: Abzuklären ist, aus welchem Grund das Gewissen das Selbst des Daseins aufruft.⁶⁸¹ Heidegger hält diesbezüglich fest, dass dies das Dasein im Zustand der Verlorenheit, im Zustand des Man⁶⁸², also der "Uneigentlichkeit", verursache. Weil das Dasein wegen der Verfallenheit an die Welt sein eigentliches Selbst nicht erkennt, lebt es (statt in Authentizität) in der Inauthentizität⁶⁸³, was so viel heisst, als dass es nicht nach seiner eigentlichen Bestimmung des "eigenste(n) Seinkönnens" lebt. In Anbetracht dessen, dass Heidegger zufolge der Ruf des Gewissens "aus dem Seienden kommt, das ich je selbst bin"⁶⁸⁴, formuliert er die Bedingungen, unter denen der Inhalt des Gewissensrufes zur vollen Bestimmtheit gelangt. So bedarf es nicht nur des "Hören(s)" des Rufes; nötig ist auch "(d)as dem Ruf 'folgende' *eigentliche* Verstehen", "ein Vorgang, der sich einstellt, aber auch ausbleiben kann." Heidegger weist in diesem Kontext darauf hin, dass erst "(a)us dem Anrufverstehen und in eins *mit* ihm" sich "das *volle* Gewissenserlebnis fassen" "lässt". Abgesehen vom Fall, wo der Ruf überhört wird (was nach Heidegger "daseinmässig etwas *Positives*" "bedeutet"),

⁶⁷⁷ GUEST 1992, S.35ff. ; (für Punkt 1: vgl. SZ § 28, S. 133; für Punkt 2: vgl. SZ, § 9, S.41f. ; für Punkt 3: vgl. SZ, § 53, S.263f.; für Punkt 4: vgl. SZ, § 9, S.41/42).

⁶⁷⁸ GUEST 1992, S.45, vgl. auch dortige Anm. 38, S. 45; vgl. auch GUESTs Hinweis in Anm. 37, S.45: SZ, §64, S.316 bis 323.

⁶⁷⁹ SZ, § 57, S.275.

⁶⁸⁰ SZ, § 57, S.274.

⁶⁸¹ SZ, S.275.

⁶⁸² SZ, S.274.

⁶⁸³ GUEST 1992, S.38.

⁶⁸⁴ SZ, S.278.

kann also "erst die Analyse des Anrufverstehens zur expliziten Erörterung dessen führen, *was der Ruf zu verstehen gibt*"⁶⁸⁵; dabei erweist er sich "als vorrufender Rückruf".⁶⁸⁶

Heidegger erinnert in diesem Zusammenhang daran, dass allgemein davon ausgegangen wird, Gewissenserfahrungen und –interpretationen würden darin übereinstimmen, dass allen Gewissen eine "Stimme" eigen sei, die irgendwie von "Schuld" spreche.⁶⁸⁷ Für Heidegger geht es denn auch tatsächlich beim Verstehen des Gewissenanrufes um eine "*Verschuldung*", die "erst möglich" "*wird*" "auf Grund' eines ursprünglichen Schuldigseins".⁶⁸⁸ Nach Guest gilt es darum, zuerst dem Sinn der Analysen zuzuhören, denn der Rufcharakter des Gewissens bestehe darin, dem Befehl strikte zu folgen, da er den Menschen dahin bringe, mit dem Ruf im Gewissen übereinzustimmen, um das beständige Schuldigsein sich einzugestehen. Heidegger interpretiert nach Guest diesen Sachverhalt, wie folgt: Es ist die Moralität, die das Schuldigsein voraussetzt, nicht umgekehrt, wie Guest explizit bemerkt.⁶⁸⁹ Nebst Guest wird diese Interpretation vom Schuldigsein auch von Luckner vertreten. Letzterer benennt es als "existenziales Schuldigsein", womit klar ist, dass das Dasein "in seiner Seinsart schuldig" ist. Dies darum, weil es für den Ausschluss von Daseinsmöglichkeiten schuldig ist, ist doch das Dasein "selbst der Grund dafür, dass es einen bestimmten Weg wählt, indem es existiert". Dadurch werden folgerichtig "bestimmte Seinsmöglichkeiten" ausgeschlossen bzw. nicht verwirklicht.⁶⁹⁰ Das in den Möglichkeiten beschränkte Seinkönnen ist also die Bedingung der Moralität, der Unterscheidungsfähigkeit von Selbstwerdung und Selbstverfremdung bzw. "Uneigentlichkeit". Damit steht fest, dass es nicht um ein "kontingente(s) Schuldigseinkönnen des Daseins" handelt. Vielmehr liegt für Guest und Luckner – aus Heideggers Sicht – ein "wesenhafte(s) "Schuldigseinkönnen des Daseins" vor.⁶⁹¹ Indem "(d)as Dasein wählt, ... ein schuldig zu sein", ist "(d)as Sichwählen"- nach Heidegger - "Ausdruck eines *Gewissen-haben-wollens*, einer" "Schuldübernahmebereitschaft oder" – wie auch Guest den Sachverhalt hinstellt – einer

⁶⁸⁵ SZ, S.279.

⁶⁸⁶ SZ, S.280.

⁶⁸⁷ SZ, S.280.

⁶⁸⁸ SZ, S.284.

⁶⁸⁹ GUEST 1992, S.49; vgl. seinen Hinweis zu SZ § 58, S.286.

⁶⁹⁰ LUCKNER 1997², S.119.

⁶⁹¹ LUCKNER 1997², S.120; vgl. GUEST 1992, S.49.

Verantwortlichkeit für das eigene Dasein bis zum Tod.⁶⁹² Bis dieser eintritt, besteht für das Dasein die Aufgabe darin, ein ganzes oder eigentliches zu sein, wie es das Gewissen fordert. M. a. W.: “Das Ganzseinkönnen des Daseins ist damit aus dem Sein zum Tode ‘existenzial deduziert’“.⁶⁹³ Erst dann, wenn das Dasein sich ständig auf sein Ende hin ausrichtet, kann es vom Man, von der Verfallenheit an die Welt und von der Sorge, die das Dasein beherrscht, zur “Eigentlichkeit“ überwechseln, ein Zustand, den Heidegger auch “*vorlaufende Entschlossenheit*“⁶⁹⁴ nennt.

Welche zusammenfassende Antwort seitens der einbezogenen Verfasser ergibt sich auf die Frage, ob Heideggers “*Sein und Zeit*“ Ethik enthält?

Während einige Autoren isolierte ethische Gedankenansätze impliziter Art zu erkennen glauben, fehlt es in der Sekundärliteratur nicht an kritischen Stimmen, die unumwunden nachweisen, dass von Ethik oder gar Ethikgenese im gängigen Sinne in Heideggers Hauptwerk nicht die Rede sein kann. Der Grund dafür liegt darin, dass für Heidegger wegen der “Eigentlichkeit“ (oder Selbstfindung) die Ethik nicht relevant ist, weshalb der/die Betreffende moralisches oder unmoralisches Verhalten zur Zielerreichung der “Eigentlichkeit“ einsetzen kann, was ausschliesst, von Ethik im traditionellen Sinn zu sprechen. Als weiterer Beweis dafür lässt sich auch Heideggers Gewissensbegriff anführen, steht dieser doch für einen “Monolog mit sich selbst“, ohne ein “dialogische(s) Moment zwischen Gott und Mensch“ anklingen zu lassen, wie dies in der hergebrachten Ethik usus ist.⁶⁹⁵ Und selbst dort, wo Heidegger in “*Sein und Zeit*“ das Wort “Verantwortung“ bzw. “Verantwortlichkeit“ verwendet, gebraucht er es bloss so, dass die positive Bedeutung nicht zum Zuge kommt: Die Menschen nämlich leben ihrer “Uneigentlichkeit“ wegen von der Verantwortung entlastet.⁶⁹⁶

Wörtlich lautet Heideggers entsprechender Beleg folgendermassen:

“Das Man ist überall dabei, doch so, dass es sich auch schon immer davongeschlichen hat, wo das Dasein auf Entscheidung drängt. Weil das Man jedoch alles Urteilen und Entscheiden vorgibt, nimmt es dem jeweiligen Dasein die Verantwortlichkeit ab. Das Man kann es sich gleichsam leisten, dass ‘man’ sich ständig auf es beruft. Es kann am leichtesten alles verantworten, weil keiner es ist, der für etwas einzustehen braucht. Das Man

⁶⁹² LUCKNER 1997², S.120; vgl. GUEST 1992, S.36.

⁶⁹³ LUCKNER 1997², S.124. Vgl. SZ, S.301.

⁶⁹⁴ SZ, S.305, vgl. auch S.304.

⁶⁹⁵ LÄPPLE, A., *Der Weg des Denkens, Geschichte, Probleme, Gestalten der Philosophie*, Donauwörth 1980³, neubearbeitete und erweiterte Auflage, S.282.

⁶⁹⁶ SZ, S.127f.

‘war‘ es immer und doch kann gesagt werden ‘keiner‘ ist es gewesen. In der Alltäglichkeit des Daseins wird das meiste durch das, von dem wir sagen müssen, keiner war es.“⁶⁹⁷

Die Menschen werden durch Heidegger nicht etwa angehalten, Verantwortungen zu übernehmen. Heidegger begnügt sich damit, zu dokumentieren, wie sehr die Menschen in der Alltäglichkeit die Verantwortung nicht wahrnehmen, weil sie der Herrschaft des “Man“ hörig werden.

In grossen Linien sollen im Schlussabschnitt über Heideggers “*Sein und Zeit*“ hinaus noch Schriften einbezogen werden, die Heideggers spätere Forschungsabsichten nach der “Kehre“ skizzieren. Nach Guest bzw. Courtine ist Heidegger nicht primär an der Sprache als Kommunikationsmittel interessiert. Vielmehr geht es ihm darum, die Sprache als Bedingung der ursprünglichen Möglichkeit von Offenbarkeit zu erfassen und zwar von dem, was ist.⁶⁹⁸ Allem Anschein nach will Heidegger die Verflechtung des Menschen und dessen Sein in Sprache erkunden, d.h. im Brennpunkt der Erforschung steht neu der hermeneutische Zirkel⁶⁹⁹. Dazu bemerkt Heidegger: Wenn wir denken, dass das Wesen des Wortes uns sich zusagt, dann “muss sich die Sprache zuvor uns zusagen oder gar schon zugesagt haben. Die Sprache muss auf ihre Weise sich selber – ihr Wesen uns zusprechen.“⁷⁰⁰

Guest hält - im Geiste Heideggers - dessen Schlussfolgerung, wie folgt, zusammenfassend fest:

Wer denkend zuhört und redend Antwort gibt, für denjenigen fallen unter das erste Gesetz des Denkens nicht allein die Regeln der Logik, sondern ebenso gut die Regeln aus dem Gesetz des Seins; Denn nur wenn das Gesetz vom Sein offengelegt ist, wird es möglich, die Logik zu verifizieren.⁷⁰¹

⁶⁹⁷ SZ, S.127.

⁶⁹⁸ COURTINE, J.-F., *Heidegger et la phénoménologie*, Paris 1990, S. 350, zit. in: GUEST 1992, S.51f., s. Anm. 61 und 62.

⁶⁹⁹ HEIDEGGER, M., *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959 bzw. 1979⁶, S. 242-243 (vgl. S. 256), zit. in: GUEST 1992, S.53.- Vgl. auch SZ, S.153.

⁷⁰⁰ HEIDEGGER, M., *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959 bzw. 1979⁶, S.179, zit. in: GUEST 1992, S.55, Anm.72.

⁷⁰¹ HEIDEGGER, M., *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959 bzw. 1979⁶, S.196, zit. in: GUEST 1992, S.56, Anm. 78; s. auch S.60, Anm. 87, wo folgende Hinweise auf Heidegger folgen: *Der Satz der Identität*, in: *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, S. 9-30 und *Grundsätze des Denkens*, in: *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie*, Freiburg i. Br./München 1958, Jahrgang 6, Heft 1/3, S. 33-41. - Vgl. auch SZ, S.225-230.

So gesehen offenbart sich für Heidegger im Dasein: "Sprache" und in ihrem Wesen: "Wahrheit".⁷⁰²

3.4 Ethik im Spätwerk von Levinas, insbesondere in "Gott, der Tod und die Zeit"

Die Hintergründe, warum für Levinas die Ethik erste Philosophie ist, sind vielfältig. Die wichtigsten seien hier stichwortartig erwähnt.

Dies steht in Zusammenhang mit dem Judentum, dem Levinas selber angehörte. Als Stichworte lassen sich aufzählen: Auschwitz⁷⁰³ und die Deportation levinasscher Familienmitglieder⁷⁰⁴, das Hinterfragen von Gott, der in der Schoah von vielen jüdischen Menschen als abwesend oder nicht existent eingestuft wurde und die Erwartungen des Messias und seiner Verheissungen von Gerechtigkeit⁷⁰⁵, die in der nationalsozialistischen Zeit (noch) nicht erfüllt worden waren.

Neben der Schoah und der Zeit des deutschen Totalitarismus fungieren als Hauptgrund, warum für Levinas die Ethik das Herzstück der Philosophie ist, die jüdischen Reflexionen. Obwohl Levinas, sich in Wissenschaftskreisen nicht als Jude, sondern als Philosoph verstanden wissen wollte, trennte er seine philosophischen Bücher streng von denjenigen, die sich an ein jüdisches Publikum richteten. Darum ist es aufschlussreich von ihm selber in Erfahrung zu bringen, was für "(d)as jüdische Denken heute" (=1961)⁷⁰⁶ typisch ist. Als "grundlegende Botschaft" befasst sich das Judentum damit, "den Sinn jeder Erfahrung auf die ethische Beziehung zwischen den Menschen zurückzuführen". Dabei wird "an die persönliche Verantwortung des Menschen appellier(t), in der er sich auserwählt und unersetzlich fühlt, um eine menschliche Gesellschaft zu verwirklichen, in der die Menschen als Menschen miteinander" solidarisch "umgehen". Wo dies zutrifft, verwirklicht sich eine gerechte

⁷⁰² SZ, S.165 und 154.

⁷⁰³ SANDHERR 1998, S.71.-. Vgl. CZAPSKI, J., *Verwundbarkeit in der Ethik von Emmanuel Levinas*, Diss., Würzburg 2017, S.29; Letztere in der Folge zit. als CZAPSKI 2017.

⁷⁰⁴ Letztere ebd. S. 29. – Vgl. MALKA 2003, S.91.

⁷⁰⁵ Vgl. LEVINAS, E., *Messianische Texte*, in: SF, S.58-103.

⁷⁰⁶ LEVINAS, E., *Das jüdische Denken heute* *, in: SF, S.116-125. *(Erschienen in der Zeitschrift *Arche* im Jahre 1961).

Gesellschaft, die *“ipso facto“* die Erhebung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott ist. Diese ist die menschliche Glückseligkeit schlechthin und der Sinn des Lebens.⁷⁰⁷ Der jüdische Lebenssinn geht also auf die Kenntnis Gottes zurück, die sich im Gebot äussert: *“Gott kennen heisst wissen, was zu tun ist“*⁷⁰⁸. Erfüllt wird also das Gebot, wenn der jüdische Mensch die *“ethische Beziehung“* zum Anderen so lebt, dass dessen Andersheit radikale Geltung hat. Im Klartext bedeutet dies, dass über das ethische Tun *“(d)er Gott des Himmels“* *“zugänglich“* wird, *“ohne etwas von seiner Transzendenz einzubüssen, aber auch ohne die Freiheit des Gläubigen zu negieren“*.⁷⁰⁹ Das Gesetz zu erfüllen, kostet den gläubigen Juden *“Anstrengung“*, doch verkörpert es für ihn kein *“Joch“*, denn dem Nächsten Gerechtigkeit (oder Liebe) zu verschaffen, geht einher mit *“sich“* durch den Dienst am Mitmenschen *“unaufhebbare Nähe zu Gott“* zu *“schenk(en)“*, was Grund zur *“eigene(n) Freude“*⁷¹⁰ ist. In dieser Gedankenfolge wird Levinas' Idee sichtbar, derzufolge der Fromme in eine ethische Relation mit einer realen Transzendenz, dem Antlitz des anderen Menschen, gesetzt wird. Diese Konstellation nennt Levinas das Unendliche⁷¹¹; als solches ist es für das Hilfe leistende Subjekt zwar nicht erkennbar, aber vom moralischen Blick und der subjektiven Passivität her gleichsam intuitiv erschliessbar. - Andersheit bzw. Unendlichkeit zeichnet auch Gott aus. Indem er das Subjekt ethisch erreicht, übergibt er ihm durch das ethische Angesprochenensein eine unabdingbare Forderung. Diese gibt dem Subjekt in der Nähe des Anderen zu verstehen: Du bist für den Anderen verantwortlich, denn dessen Antlitz verkörpert die Menschlichkeit des Menschen (ja ist Synonym für Sterblichkeit).⁷¹² Das Ich ist in Gegenwart von Hilfesuchenden kein autonomes, für sich allein existierendes Subjekt (und damit ein Seiendes); das Ich ist dem Andern gegenüber ein Relations-Ich, das in der Bedeutung steht, die ethische Forderung darum zu erfüllen weil es einzigartig und damit nicht ersetzbar ist⁷¹³, zumal ein/e jede/r dem Andern alles schuldet, so wie ein/e jede/r der Andersheit, der Unendlichkeit alles schuldig ist.⁷¹⁴

⁷⁰⁷ LEVINAS, E., *Eine Religion für Erwachsene **, in: SF, (S.21-37)., **(Vortrag, gehalten 1957)*, Zitat: S. 29.

⁷⁰⁸ Ders. ebd., S.29.

⁷⁰⁹ Ders. ebd., S.30f.- Vgl. SANDHERR 1998, S.78.

⁷¹⁰ Ders. ebd., S.31. Vgl. SANDHERR 1998, S.78.

⁷¹¹ MAHLER, P., *Messianismus, Der jüdische Beitrag zur Levinas'schen Ethik* (Vorexamens-Arbeit, eingereicht bei Prof. A. Holderegger, theol. Fakultät Freiburg (CH) 1999, S.5; in der Folge zit. als MAHLER 1999.

⁷¹² MAHLER 1999; S.5. SANDHERR 1998, S.75.

⁷¹³ GTZ, S.156, S.164.

⁷¹⁴ GTZ, S.150, vgl. S.200; MAHLER 1999, S.5.

“Die Wechselbeziehung von Subjekt-Objekt“ im Zusammenspiel mit der “Intrige des Ethischen“ beschreibt Levinas, wie folgt:

Das “Mehr“ (das Unendliche) “im Weniger“ (im Ich) “ist Erwachen, oder das Erwachen macht den Sinn dieses Mehr im Weniger aus. Diese Nicht-Ruhe kann sich als Verantwortung für den Anderen konkretisieren, Verantwortung ohne Ausflucht, unersetzliche Einzigkeit. Dieses Erwachen stellt die Intrige des Ethischen oder die Nähe des anderen Menschen dar. Es bildet kein Ergebnis der Ontologie“...⁷¹⁵

“Die Umstände, unter denen man für den Anderen verantwortlich ist, die ethische Beziehung, die die Philosophie kennt, aber als abgeleitete behandelt, diese Beziehung, die gewöhnlich in der Ontologie begründet wird, soll hier als irreduzibel, strukturiert als *der-Eine-für-den-Anderen* und als bedeutsam ausserhalb der Endlichkeit und der Gründe des Systems zur Sprache gebracht werden.“⁷¹⁶

Das Verhältnis zum Anderen ist also durch ethische Unbedingtheit gekennzeichnet. Sofern es aber um die zahlreichen Dritten (um die Nächsten des Nächsten) geht, die sich an Institutionen und Gesetzen orientieren, gelten objektive Kriterien der Allgemeinheit, wie: Vernunft, Universalität etc. Wenn nun als Voraussetzung solcher objektiven Begriffe das ethische Prinzip der Verantwortung steht, wird für Levinas die Ethik zur Metaphysik, zur Bedingung der Möglichkeit, zur ersten Philosophie⁷¹⁷, d.h. das Sein wird damit dem Guten untergeordnet. Dies bedeutet, dass das Menschsein nicht mehr ontologisch definierbar ist, sondern dass es von der ethischen Forderung: von der Verantwortung her zu bestimmen ist.

Im Folgenden schieben wir ein Zitat von Levinas ein, das klar festhält, worum es dem Philosophen geht:

“Wir“ “versuchen, die Subjektivität als irreduzibel auf das transzendente Bewusstsein, welches das Sein thematisiert, zu beschreiben. Die Nähe erscheint als eine Beziehung zum Anderen, die sich nicht in Bilder auflösen oder als Thema exponieren kann. Der Andere ist“ “unermesslich, das heisst, dass er nicht in einem Thema zu fassen ist und nicht in einem Bewusstsein erscheinen kann. Er ist Angesicht“...

...

“(I)m Gegensatz zu dem, was die uns überlieferte Philosophie lehrt, impliziert die Bedeutung nicht notwendigerweise Thematisierung. *Der-Eine-für-den-Anderen* stellt keinen Mangel der Anschauung dar, sondern den *Überschuss*

⁷¹⁵ GTZ, S.156.

⁷¹⁶ GTZ, S.164.

⁷¹⁷ MAHLER 1999, S.6.

an Verantwortung, der im *für* der Beziehung ausgesagt ist. Im diesem *für* zeigt sich die Bedeutsamkeit einer Bedeutung an, die über das Gegebene hinausgeht und sich von der berühmten **Sinngebung* unterscheidet.

Dieses Der-Eine-für-den-Anderen oder diese Verantwortung für den Anderen macht die Bedeutung aus. Sie ist keine harmlose Beziehung des Wissens, wo alles sich einebnet, sondern eine Vorladung des Ichs durch den Anderen, ...“, einen Erstbesten, “früher als jedes Engagement und jeder Anfang: *Anachronismus*.“⁷¹⁸

- Deutsch im frz. Original.

Im Zuge der Neudefinierung des Menschseins nach ethischem statt ontologischem Konzept verändert sich auch das Gotteskonzept. Statt einer ontologischen erfolgt für Levinas eine “nicht-ontologische Annäherung an die Idee Gottes“. Diese wird erlangt “über die Analyse zwischenmenschlicher Beziehungen, die nicht in den Rahmen der Intentionalität fallen, die, da sie stets einen Inhalt hat, immer nach ihrem Mass denkt. Gedanken, die über ihre Grenzen hinausragen, wie das Verlangen, die Suche, die Frage, die Hoffnung – Gedanken, die mehr denken als sie denken, mehr als das Denken enthalten kann. So die ethische Verantwortung für die anderen Menschen.“⁷¹⁹

Aus dem bisher Dargelegten ergibt sich, dass Levinas vom jüdischen Denken mitinspiert ist, wenn er die Ethik zur ersten Philosophie erklärt.⁷²⁰

Die Idee, warum Levinas gebietet, totalisierenden Machtkonstellationen Widerstand zu bieten, geht auf seine Erfahrung zurück, die ihn die nationalsozialistische Zeit gelehrt hat. Solche Bedrohungen gilt es auszumerzen. Deshalb vertritt Levinas in seiner Philosophie ein Subjektkonzept, das nicht einer “monologischen Freiheit“ das Wort redet, sondern das auf Bibel und jüdische, rabbinische Texte gestützt, sich um des Nächsten willen auf Gerechtigkeit verpflichtet weiss.⁷²¹ Nur ein an die Ethik gebundenes Ich kann der Wiederholung von Schoah-Situationen trotzen. Das ethische Subjektkonzept zieht nach sich, dass die philosophische Religion, so wie sie Levinas vertritt, “eine Religion für Erwachsene“ ist.⁷²² Bloss eine solche ist fähig, im

⁷¹⁸ GTZ, S.185.

⁷¹⁹ GTZ, S.184.

⁷²⁰ MAHLER 1999, S.10.

⁷²¹ SANDHERR 1998, S.60f.

⁷²² SF, S.21 und 21-37.- Vgl. SANDHERR 1998, S.73.- Siehe auch: Anm. 705, S.115 in der vorliegenden Arbeit.

Menschen die Verknüpfung von Wissen, Selbstbewusstsein, Gottesbewusstsein und moralischem Bewusstsein zu vollziehen.⁷²³

Das Modell von Levinas, nämlich: Ich und der Andere, kennt eine Ausfertigung, die ihr "Gegenstandsfeld" vor "sozialpsychologische(n) oder kommunikationstheoretische(n) Beschreibungen" ansetzt.⁷²⁴ Das Subjekt sorgt sich für den Anderen. Dieser erscheint in der phänomenologischen Welt, ist aber phänomenologisch nicht fassbar⁷²⁵: Die "Nicht-Phänomenalität des Gesichts"⁷²⁶ vom Anderen verweist auf dessen Nähe und wird zur Ursache einer auf den Leib rückenden Verpflichtung im Gegenüber. Dieser Umstand bedingt für Levinas eine Umschaltung von "der Sprache phänomenologischer Beschreibungen in 'eine ethische Sprache'".⁷²⁷ Aufgrund der Begegnung mit dem Anderen wird "der Selbststand des Subjekts" "nicht aufgehoben", sondern infolge ethischer Forderung vorausgesetzt und dadurch Richtung starkes Subjekt noch vorangetrieben.⁷²⁸ Auf die ethische Intrige ist zurückzuführen, dass das Subjekt von sich mehr verlangt als von jedem Anderen⁷²⁹, d.h. das Befolgen der eigenen Verantwortung führt dazu, dass sich das Ich sich selber gegenüber "anspruchsvoller" ist "als gegenüber den anderen".⁷³⁰ Ermöglicht wird dieser Schritt auf der Grundlage von "Erfahrungen radikaler Passivität"⁷³¹.

Levinas schreibt:

"Das *ich* – oder Ich – als Verantwortung angesprochen, ist entblösst, dem Betroffensein ausgesetzt, offener als alle Offenheit, das heisst nicht auf die Welt hin geöffnet, die stets dem Bewusstsein" und seiner Intentionalität "angemessen ist, sondern auf den Anderen hin geöffnet, den es nicht enthält. In dieser Verantwortung stellt sich das Ich nicht auf, sondern es verliert seinen Platz, deportiert sich oder wird deportiert. An die Stelle des Anderen zu treten ist wie die Spur des Exils und der Deportation", also Fernsein vom Egoismus. Diese Modalität ist "schutzlose(s) Ausgesetztsei(n)". Eben diese Passivität wird durch die Verben *sich* exilieren, *sich* deportieren – oder sogar *sich* ausliefern – ausgedrückt oder nahegelegt."⁷³²

⁷²³ GIBBS, R., *Blowing on the embers: two jewish works of Emmanuel Levinas: a review essay*, in: *Modern Judaism* 14,1994, (99-113), Beleg S.106, zit. nach SANDHERR 1998, S.63.

⁷²⁴ SANDHERR 1998, S.24.

⁷²⁵ JS, S.201, zit. in: SANDHERR 1998, S.24f. und vor allem: S.25, Anm.57, wo weitere Levinas-Belegstellen folgen.

⁷²⁶ JS, S.201. Vgl. JS, S.203. SANDHERR 1998, S.25, Anm. 57.

⁷²⁷ SANDHERR 1998, S.25.

⁷²⁸ SANDHERR 1998, S.25. Vgl. LEVINAS, E., *Eine Religion für Erwachsene**, in: SF, (S.21-37), vgl. dortige S.35; *(Vortrag, gehalten 1957).

⁷²⁹ SF, S. 34, vgl. SANDHERR 1998, S.66, s. dortige Anm. 119.

⁷³⁰ SF, S.34, zit. in: SANDHERR 1998, S.66.

⁷³¹ Vgl. GTZ S.153.

⁷³² GTZ, S.171.

Damit fasst Levinas in Worte, was er an anderer Stelle prägnant so formuliert:

Im Gegensatz zum Erkennen der Welt mittels Bewusstsein und Intentionalität geht es beim Ich in ethischen Situationen "nicht" um "das Erkennen des Anderen, sondern" um "die Beziehung zum Anderen"⁷³³.

M.a.W.: Levinas unterscheidet also den sinngebenden Bewusstseinsbereich vom Menschen zwecks Intelligibilität (wie Thematisierung) und den sinnlichethischen Bezogenheitsbereich des Subjekts aufgrund der Sinndimension⁷³⁴ hinsichtlich der Nähe des hilfesuchenden Anderen. Dass den beiden Bereichen gleichsam eine Scharnierfunktion zukommt, ist dem folgenden Zitat deutlich zu entnehmen:

"In ihrer vollständigen Korrelation von Noesis und Noema mündet die Intentionalität in einen entmutigenden Parallelismus; in ihrer Geduld bezieht sich die Zeit auf das Unendliche, oder sie beugt sich vor ihm. Und in diesem Warten ohne Erwartetes wendet sich die Intentionalität um oder verwandelt sich in Verantwortung für den Anderen. Man muss also die Zeit und den Anderen zusammen denken."⁷³⁵

Für das Subjekt, das Träger der Verantwortung ist, bedeutet dies, ein auserwähltes Ich zu sein, da es verpflichtet ist, dem Anderen aufgrund der Verantwortungsübernahme Gutes zu tun, was die "höchste religiöse Tat"⁷³⁶ ist. Dieser Sachverhalt impliziert, dass zwischen dem Ich und dem Anderen keine Gleichheitsrelation vorliegt, sondern eine Beziehung der Asymmetrie⁷³⁷, d.h. das Ich trägt die ganze Verantwortungslast gegenüber dem Anderen.

An der Ethik von Levinas übt Derrida Kritik. Letzterer gibt Folgendes zu bedenken:

"Levinas ne peut plus distinguer entre l'altérité infinie de Dieu et celle de chaque homme : son éthique est déjà religion. Dans les deux cas la frontière entre l'éthique et le religieux devient plus que problématique comme tous les discours qui s'y réfèrent."⁷³⁸

Dass Derridas Kritik am Konzept von Levinas nicht berechtigt ist, wird nachstehend im Zusammenhang mit der Frage nach Gott erörtert. Dazu sind Vorabklärungen

⁷³³ GTZ, S.152; 173 und 199, evtl. 187. Vgl. SANDHERR 1998, S.26.

⁷³⁴ GTZ, S.173f.

⁷³⁵ GTZ, S. 153.

⁷³⁶ SANDHERR 1998, S.66.

⁷³⁷ SANDHERR 1998, S.67. Vgl. GTZ193.

⁷³⁸ DERRIDA, J., *Donner la mort*, Paris 1999, S.117.

betreffend Gotteskonzept und der Beziehung zwischen Gott und Mensch (bzw. zwischen Mensch und Gott) notwendig.

Wie sieht das levinassche Gotteskonzept aus?

An den Beginn der Darlegung wird Levinas' Definition von Onto-Theo-Logie gestellt, der ein Levinas-Zitat folgt, das eine grundsätzliche Aussage zu Gott macht:

“Die Onto-Theo-Logie besteht darin, Gott als Seiendes zu denken und das Sein ausgehend von diesem höheren oder höchsten Wesen zu denken.“

...

“(D)ie Untersuchung, die hier durchgeführt wird, geht von einer Kritik der Onto-Theo-Logie aus; ... sie versucht, Gott zu denken, ohne dass dabei Sein oder Seiendes in die Beziehung zu Gott eingreifen. Sie versucht, Gott als ein Jenseits des Seins zu denken“⁷³⁹, was nur über “die Beziehung zum Nächsten“⁷⁴⁰ gelingen kann.

Was Gott betrifft, existiert real nichts, das einer Evidenz oder Gewissheit Gottes gleicht. Er ist unsichtbar, zeigt sich also nicht in der kosmischen Ordnung. Gott ist die nicht phänomenale Ausformung (“forme“) des Anderen und als solcher existiert er als Stimme, deren Bedeutung in ihren ethischen Imperativen liegt, die von Gott Zeugnis geben.⁷⁴¹ “Gott“ ist – wie Levinas festhält - “von der Ethik aus zu denken“.⁷⁴² Diese Aussage bedingt, auf das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen einzugehen.

Gott ist als Befehlsinstanz gegenüber den Menschen zu denken, die zu Sühneleistungen in der Nähe des Nächsten aufruft.⁷⁴³ Gott ist also dort, wo das Subjekt durch die Anderheit des Anderen gestört wird. Aufgrund der Kraft Gottes und der Nähe zum Unendlichen nimmt das Subjekt die ethische Forderung Gottes sinngemäss - sozusagen in seinen eigenen Worten – entgegen, nämlich als Vorladung für persönliche Verantwortung. Obwohl also Gottes Stimme für das Subjekt nicht zu hören ist, dechiffriert es den an es ergangenen ethischen Befehl als Gottes Nähe. Dies bewirkt, dass das Subjekt auf die Anwesenheit Gottes mit: “Hier

⁷³⁹ GTZ, S.172, vgl. dortige Anm. 72 bzw. S.257; vgl auch GTZ, S.179.

⁷⁴⁰ GTZ, S.206.

⁷⁴¹ LINGIS, A., *Préface à l'édition américaine d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (traduction par Petitdemange, G.), in : *L'Herne, Emmanuel Levinas*, hrsg. von CHALIER, C./ ABENSOUR, M., Paris 1991, S.180.

⁷⁴² GTZ, S.197.

⁷⁴³ Vgl. GTZ, S.170, 187, 200.

bin ich“ antwortet, so Zeugnis für das Vorübergehen Gottes ablegend.⁷⁴⁴ Diese Worte sind von Seiten des Subjekts als Worte des Gehorsams aufzufassen. Da das Sagen Gottes für das Subjekt als Gesagtes hörbar wurde, braucht es für das Subjekt keinen Akt des Glaubens. (Im Unterschied zur moralischen Deduktion von Kant, wird Gott beim Konzept von Levinas nicht durch die moralische Erkenntnis erreicht, die Gott postuliert. Die ethische Kohärenz vom Gesagten und der Gewissheitsanspruch garantieren bei Kant nicht, dass das Zeugnis die Forderung Gottes nicht verzerrt wird).⁷⁴⁵ Anders bei Levinas.

Levinas kommentiert die Worte des Gehorsams seitens des Subjekts folgendermassen:

“Der Gehorsam, der dem Hören des Anderen vorausgeht, ist der Anachronismus der Inspiration, paradoxer als alle Vorhersage. Er ist einzigartiger Gehorsam einem Befehl gegenüber, der ergeht, *bevor* er gehört wird. Diese Treuepflicht vor jedem Eid ist das Andere im Selben“⁷⁴⁶; “das Andere *im* Selben“ “bedeutet“ “das Erwachen des Selben durch das Andere“⁷⁴⁷, so dass das Subjekt Gottes Befehl in der “eigenen Stimme“⁷⁴⁸ vernimmt. Gottes Sagen in der eigenen Stimme ist “als Zeugnis des Unendlichen dem gegenüber“ zu verstehen, “dem ich mich“ in meinem Psychismus “unendlich öffne“⁷⁴⁹, das Unendliche begehrend, da es “wie ein Mehr im Weniger ist“⁷⁵⁰.

Nachdem Gott in seiner ethischen Funktion geklärt ist, wird auf Derridas Kritik⁷⁵¹ an Levinas' Konzept eingegangen.

Derrida nimmt zum Einen Anstoss daran, dass Levinas nicht zwischen der Anderheit von Gott und der Anderheit des andern Menschen unterscheiden kann. Zum Anderen hat Derrida ein Problem damit, dass Ethik und Religion für Levinas nicht trennbar, sondern verbunden sind.

Was die Anderheit betrifft, so heisst das nicht, dass dieselbe Anderheit vorliegt. Es erscheint naheliegend, dass Levinas voraussetzt, dass Gott eine unendliche

⁷⁴⁴ - LINGIS, A., *Préface à l'édition américaine d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (traduction par Petitdemange, G.), in : *L'Herne, Emmanuel Levinas*, hrsg. von CHALIER, C./ ABENSOUR, M., Paris 1991, S.181.

- Zum Zitat, s. GTZ, S.200.

⁷⁴⁵ LINGIS, A., *Préface à l'édition américaine d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (traduction par Petitdemange G.), in : *L'Herne, Emmanuel Levinas*, hrsg. von CHALIER, C./ ABENSOUR, M., Paris 1991, S.181.

⁷⁴⁶ GTZ, S.213.

⁷⁴⁷ GTZ, S.212.

⁷⁴⁸ GTZ, S.213.

⁷⁴⁹ GTZ, S.201.

⁷⁵⁰ GTZ, S.123. (Mehr = Unendliches; Weniger = Mensch; Erklärung von A.G.)

⁷⁵¹ Siehe: Anm. 738, S.120 in der vorliegenden Arbeit.

Andersheit eigen ist, während den Menschen eine endliche Andersheit kennzeichnet. Beide Anderheiten verfügen über Transzendenz, doch heisst dies u.E. nicht, dass Gott und der Andere Instanzen identischer Art sind. Als Beweis dafür lässt sich anführen, dass Levinas die Andersheit Gottes und des Menschen verschieden denkt. Er schreibt:

“Gott“ “ist anders als der Andere, der andere Andere, die andere Anderheit, die der Andersheit des Anderen vorgängig ist, der ethische Zwang zum Nächsten. Somit von jedem Nächsten different. (...) (...) Transzendenz des Unendlichen“, “die sich wahrhaft einer diachronen Wirklichkeit ohne Synthese, höher als alle Wahrheiten, die sich bewahrheiten, rühmen kann.“⁷⁵²

Wenn Derrida als zweiten Einwand vorbringt, Levinas Konzept kenne zwischen Ethik und Religion keine Grenzen, so ist dies erstaunlich. Obwohl beide Philosophen, Levinas und Derrida, der jüdischen Religion angehören, zwar eine je andere Richtung vertretend (Levinas: Askenasim; Derrida: Sepharde), wendet sich Derridas Einspruch sowohl gegen Levinas Konzept als auch gegen das Judentum. Inwiefern Letzteres der Fall ist, soll anhand einiger Zitate aus dem “Lexikon religiöser Grundbegriffe“⁷⁵³ nachgewiesen werden. Dort ist Folgendes zu lesen:

Die rabbinische Ethik zeichnet sich “in hohem Mass“ durch “eine Lehre der Tat“ aus⁷⁵⁴. So hält die Mischna dazu fest: “Nicht die Lehre“ (des Judentums) “ist die Hauptsache, sondern die Tat“⁷⁵⁵. Und weiter: “(D)ie jüdische Gehorsamspflicht ist in die Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch eingebunden“; dabei “gehören“ “ethisches und religiöses Leben unausschmelzbar zusammen“.⁷⁵⁶

Aus der Belegstelle geht hervor, dass ethisches Tun und “religiöses Leben“ nach jüdischer Ansicht eine Einheit bilden. Der Begriff “religiöses Leben“ weist darauf hin, dass hier der Begriff “Religion“ weniger das “Fürwahrhalten (= *Glaube*) eines Systems von Aussagen über das Bestehen von Sachverhalten“ anvisiert, sondern vor allem auf die Weise “rituellen Verhaltens“ (“= *Kult*“, verstanden als Lebenstätigkeit) im Leben abzielt⁷⁵⁷. M.a.W.: Wenn Derrida in der levinasschen

⁷⁵² GTZ, S.236.

⁷⁵³ KHOURY, A. TH. (Hrsg.) *Lexikon Religiöser Grundbegriffe, Judentum-Christentum-Islam*, Wiesbaden 2007; in der Folge zit. als KHOURY (Hrsg.) 2007.

⁷⁵⁴ VETTER, D., in: KHOURY (Hrsg.) 2007, S.733.

⁷⁵⁵ VETTER, D., in: KHOURY (Hrsg.) 2007, S.733 (Quelle: Abot I, 17).

⁷⁵⁶ VETTER, D., in: KHOURY (Hrsg.) 2007, S.734.

⁷⁵⁷ FORSCHNER, M. (Stichwort: *Religion*), in: HÖFFE, O. (Hrsg.), *Lexikon der Ethik*, München 1980², neubearbeitete Auflage, S.205.

Einheit von Ethik und Religion ein Problem sieht, so übt er doppelte Kritik, nämlich an Levinas und auch an seiner eigenen Religion.

Dies erscheint im Kontext von Levinas Konzept als unverständlich. Levinas vertritt ja die Idee, dass es "Sache des Menschen" ist, "den Menschen zu retten", besteht doch "die göttliche Weise" darin, menschliches Unglück, fehlende Hilfe, erlittene Ungerechtigkeit etc. durch den Menschen wiedergutzumachen, ohne hier Gott dabei "eingreifen zu lassen".⁷⁵⁸ Es ist der Mensch, der für Levinas überaus wichtig ist, denn als Subjekt gegenüber Anderen (und den Dritten) trägt er "göttliche Verantwortung"⁷⁵⁹. Zu Recht bezeichnet Sandherr diesen Gedanken von Levinas als "Schlüssel zu seinem Subjektdenken"⁷⁶⁰.

Noch in anderer Hinsicht ist die Verschmelzung von Ethik und Religion bedeutsam: Weil das Subjekt die Verantwortungsbürde im Blick auf Andere übernimmt, kann Gott anlässlich von Auschwitz nicht zum "Unbegreiflichen" werden, denn Gott ist "abhängig vom Menschen" und dessen Tun⁷⁶¹, weil dieser die göttlichen Befehle ausführen soll(te). Als sittliche Person ist das Selbst eben unersetzbar, weil sich Gott selber zurücknimmt, eine Idee, die Levinas dem "kabbalistische(n) Motiv des Zimzum" entnimmt und mit der er zugleich an Descartes' Gedanken vom Unendlichen im Weniger des Menschen anschliesst.⁷⁶² Da Gott also bis zur Absenz transzendent ist⁷⁶³, steht es dem inkarnierten, individuellen Subjekt zu, dem "gottverlassenen Nächsten"⁷⁶⁴ in seiner Nähe aus der persönlichen Not zu befreien.

Die ethische Unersetzlichkeit und damit Stellvertretung im Dienst am Anderen wirkt sich also so aus, dass das Theodizeeproblem hinfällig wird, denn das direkte Eingreifen in den Lauf der Welt ist nicht Sache Gottes, sondern bedingt eine "wechselseitige Angewiesenheit der Menschen" untereinander und "ein darauf beruhendes Handlungsprinzip bzw. Handeln".⁷⁶⁵

Damit haben sich Derridas zwei Einwände am levinasschen Konzept so gut wie erübrigt.

⁷⁵⁸ Vgl. LEVINAS, E., *La laïcité et la pensée d'Israël*, in: *Les imprévus de l'histoire*, Paris 1994, (177-195), hier : S.183, zit. in: SANDHERR 1998, S.56, s. Anm.60.

⁷⁵⁹ SANDHERR 1998, S.57. Vgl. auch: LEVINAS, E., *Die Thora mehr lieben als Gott **, in: SF, S.109-111. *Ansprache in der Sendung Ecoute Israel (29. April 1955).

⁷⁶⁰ SANDHERR 1998, S.57.

⁷⁶¹ SANDHERR 1998, S.57 und 101.

⁷⁶² SANDHERR 1998, S.64.

⁷⁶³ GTZ, S.231; vgl. auch im dortigen Nachwort von Nettling, A., S.243; Vgl. SANDHERR 1998, S.95.

⁷⁶⁴ SANDHERR 1998, S.95.

⁷⁶⁵ SANDHERR 1998, S.65.

3.5 Der Tod in Heideggers *“Sein und Zeit“*⁷⁶⁶

Für Heidegger ist “(a)lle Rede von Wesen Metaphysik und Ontologie“ “in ihrer Möglichkeit bedingt durch das Dasein“. Die Analyse des Daseins “geht“ dabei der Ontologie voraus“, weshalb sie Heidegger als Fundamentalontologie bezeichnet⁷⁶⁷. Als solche hat sie “die Aufgabe“, das Verstehen der Ontologie “aus der endlichen Zeit des menschlichen Lebens zu entwickeln“⁷⁶⁸. Was also allein für Heidegger zählt, ist die Existenz des Menschen, die Zeit zwischen Geburt und Tod. (In Bezug auf das endliche Leben werden der bisherige “Primat der Ideen“ und “Werte“ so gut wie preisgegeben)⁷⁶⁹.

Welchen methodischen Weg beschreitet Heidegger, um das Thema vom Tod in *“Sein und Zeit“* zu behandeln?

Nachdem Heidegger die Grundfrage nach dem Sinn von Sein gestellt und den Menschen als “das einzige Seiende“, welches das Dasein “verstehen“⁷⁷⁰ kann, bestimmt hat, geht er auf das Wesen des Daseins in der Welt ein. Dieses identifiziert er mit der Sorge, deren Wesen ihrerseits die “Zeitlichkeit“ ist, “wie sie sich in der Sterblichkeit und Endlichkeit – im Tod - manifestiert“⁷⁷¹.

Heidegger versucht über die genannten Schritte eine Analyse zu geben, so dass “»das Ganze« des Daseins einsichtig werden kann“. Die existenziale Analyse des Alltags hat keinen Bezugspunkt “ausserhalb der Immanenz des selbstbezüglichen, sich um sich sorgenden, faktischen Lebens“. Die erwähnte Immanenz wird von Heidegger als “Struktur Ganzes“ analysiert, gibt es doch “(a)usserhalb des »In-der-Welt-seins« “nichts“⁷⁷². Im Klartext heisst dies, dass in Heideggers *“Sein und Zeit“* von Kants Postulatenlehre: “Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“ bis auf den Tod so gut wie “nichts mehr übrig“ bleibt⁷⁷³.

Ausgangspunkt für Heideggers Thema “Tod“ ist die Wahrheit. Der Philosoph schreibt: “Wahrheit setzen ‘wir‘ voraus, weil ‘wir‘, seiend in der Seinsart des Daseins,

⁷⁶⁶ SZ.

⁷⁶⁷ KREWANI 2006², S.24. Vgl. SZ, S.14 und 11.

⁷⁶⁸ KREWANI 2006², S.25; Vgl. SZ, S. 331.

⁷⁶⁹ KREWANI 2006², S.26f.

⁷⁷⁰ “(N)ur weil Dasein“ “konstituiert durch Erschlossenheit“ ist, “kann überhaupt so etwas wie Sein verstanden werden, ist Seinsverständnis möglich“. Zitat aus: SZ, S.230.

⁷⁷¹ RENTSCH, Th., *Martin Heidegger, Das Sein und der Tod, Eine kritische Einführung*, München 1989, S.109; in der Folge zit. als RENTSCH 1989.

⁷⁷² RENTSCH 1989, S.129. Zu “Struktur Ganzes“: vgl. SZ, S.231.

⁷⁷³ RENTSCH 1989, S.151; vgl. SZ, S.229.

‘in der Wahrheit’ *sind*“⁷⁷⁴. “Wir *müssen* die Wahrheit voraussetzen, sie *muss* als Erschlossenheit des Daseins *sein*, so wie dieses selbst als je meines und dieses sein *muss*.“⁷⁷⁵ M.a.W.: “Wahrheit“ “wird“ “schon vorausgesetzt, sofern überhaupt Dasein ist.“⁷⁷⁶ Heidegger will das Dasein als “In-der-Welt-sein-können“ verstehen, ebenso “das umsichtig entdeckende Besorgen des innerweltlich Seienden“⁷⁷⁷. Zu diesem Zweck thematisiert Heidegger die Sorge, weil sie “das Sein des Daseins“ “ist“⁷⁷⁸. Was die innerweltlich Seienden angeht, deren “Existenz“ “Seinkönnen“ “besagt“, so ist Heidegger bestrebt, das “Sein des Daseins“ “in seiner möglichen *Eigentlichkeit* und *Ganzheit* existenzial zu erfassen, weswegen er “die Frage nach dem Ganzseinkönnen“ der Seienden abklärt. Wegweisend ist für Heidegger, dass im Dasein eines Seienden “solange es ist, je noch etwas aus(steht)“, nämlich: “was es sein kann und wird“⁷⁷⁹. Das Ende des Seinkönnens, das die Existenz des Seienden beschliesst und das die mögliche Ganzheit des Daseins begrenzt, ist Heidegger zufolge der Tod. Um einen “existenziale(n)“ (dh. “ontologisch zureichende(n)“) “Begriff des Todes“ zu gewinnen, will ihn Heidegger “in die Erörterung des möglichen *Ganzseins*“ integrieren.⁷⁸⁰ Nicht nur der Tod, sondern auch das Ganzsein des Daseins macht also eine existenziale Interpretation notwendig. An diesem Punkt gilt es, zunächst die Frage zu beantworten, “(w)ie“ laut Heidegger “das Dasein sich selbst als ein Ganzes erfahren“ “kann“⁷⁸¹. Wer Ort und Zeit des Daseins zu bestimmen versucht, ist dabei auf die Welt verwiesen, dabei zeigt sich, dass die Zeit des Daseins punkto Seienden im Tod das “Ende des In-der-Welt-seins“ markiert⁷⁸². Das “*Sein zum Ende*“ bzw. “*Sein zum Tode*“ erweist sich als die “Bedingung der Möglichkeit des *Ganzseinkönnens*“, kurz: Der Tod – und damit das Ende der menschlichen “Zeitlichkeit“⁷⁸³ - “ist der Garant“ menschlicher “Ganzheit“⁷⁸⁴. Der “ursprüngliche ontologische Grund der Existenzialität des Daseins“ ist für Heidegger

⁷⁷⁴ SZ, S.227.

⁷⁷⁵ SZ, S.228.

⁷⁷⁶ SZ, S.229.

⁷⁷⁷ SZ, S.228.

⁷⁷⁸ SZ, S.232.

⁷⁷⁹ SZ, S.233.

⁷⁸⁰ SZ, S.234.

⁷⁸¹ LUCKNER 1997², S.101; vgl. SZ, S.230.

⁷⁸² LUCKNER 1997², 101; vgl. SZ, S.234.

⁷⁸³ “(S)ich zeitigen“ heisst für Heidegger: “Existieren, als die Seinsweise des Daseins“. Definition in: LUCKNER 1997², S.99. Vgl. SZ, S.237.

⁷⁸⁴ LUCKNER 1997², S.101.

der "Modus der Zeitlichkeit" in seiner "Alltäglichkeit"⁷⁸⁵. "Der Entwurf eines Sinnes von Sein überhaupt" erweist sich also als "Zeitigungsmöglichkeit der Zeitlichkeit" betreffend der Seienden; er vollzieht sich hinsichtlich des Daseins, also im Zeithorizont.⁷⁸⁶

Wie analysiert die "Existenziale Hermeneutik das Phänomen": Tod?⁷⁸⁷

Heidegger setzt seine Überlegungen damit ein, dass der Tod den Menschen erst am Ende des Daseins ereilt, d.h. Menschen kennen darum den Tod nur vom Sterben Anderer. Sie transferieren ihn im Geist auf sich selber. Dabei sind sie sich des Todes gewiss, erwarten ihn aber in unbestimmter Zeit. Auf diese Weise kann grob "eine Erfahrung vom Tode" nachvollzogen werden, denn das Dasein spielt sich "wesenhaft" im "Mitsein mit Anderen" ab.⁷⁸⁸ Allerdings handelt es sich dabei um kein Verstehen des Todes, denn dazu bedürfte es eines Möglichkeitshorizontes, so dass der Tod einen Sinn erhielte. Genau dies ist aber vom "Übergang in ein Nichtsein" "nicht möglich"⁷⁸⁹. Weder eine Verständigungs- noch eine Vertretungsmöglichkeit ermöglicht eine Präsenz beim Verstorbenen, denn: "*Keiner kann dem Anderen sein Sterben abnehmen*"⁷⁹⁰, d.h. das Dasein "kann" "seine Ganzheit nur durch die Beziehung auf den eigenen, unvertretbaren Tod gewinnen"⁷⁹¹. (Warum das Sein zum Tod das Paradigma von der Ganzheit und damit von jedweder Endlichkeit bildet, wird nach Luckner von Heidegger nicht begründet⁷⁹². Dieser Kritik ist zuzustimmen). Da das Sterben in Heideggers Philosophie "ein existenzial zu verstehendes Phänomen" ist, kann das Sterben Anderer nicht als Ersatzthema für die Analyse der Ganzheit fungieren.⁷⁹³ Weil dem so ist, sucht Heidegger für die Untersuchung von "Ende und Ganzheit" "eine zureichende ontologische Bestimmtheit der konstitutiven Phänomene"⁷⁹⁴.

Heidegger fasst im §48, der mit "Ausstand, Ende und Ganzheit" des Daseins überschrieben ist, seine bisherigen Ausführungen in folgenden, vorläufigen drei Thesen zusammen:

⁷⁸⁵ SZ, S.234.

⁷⁸⁶ SZ, S.235.

⁷⁸⁷ RENTSCH 1989, S.140.

⁷⁸⁸ SZ, S.237.

⁷⁸⁹ LUCKNER 1997², S.104.

⁷⁹⁰ LUCKNER 1997², S.104; vgl. SZ, S.240.

⁷⁹¹ LUCKNER 1997², S.104.

⁷⁹² LUCKNER 1997², S.105, s. dortige Anm. 41, die falsch nummeriert ist, denn es müsste Anm. 42 heißen.

⁷⁹³ SZ, S.240.

⁷⁹⁴ SZ, S.241.

1. "Zum Dasein gehört, solange es ist, ein Noch-nicht, das es sein wird – der ständige Ausstand"; gemeint ist damit, das "Nochnichtbeisammensein des Zusammengehörigen"⁷⁹⁵, d.h. der Tod gehört also als "Sein zum Ende" des Seienden dem Dasein immer schon an⁷⁹⁶ (Wohlgemerkt: der Tod stösst nicht dem Dasein zu⁷⁹⁷).
2. "Das Zu-seinem-Ende-kommen des je Noch-nicht-zu-Ende-seienden (die seinsmässige Behebung des Ausstandes) hat den Charakter des Nichtmehrdaseins."⁷⁹⁸ "Das äusserste Noch-Nicht", das Ende, "hat den Charakter von etwas, wozu das Dasein *sich verhält*."⁷⁹⁹ Einzig "in diesem Verhältnis, dem Sein-zum-Ende ist das Ende für das Dasein."⁸⁰⁰
3. "Das Zu-Ende-kommen beschliesst in sich einen für das jeweilige Dasein schlechthin unververtretbaren Seinsmodus."⁸⁰¹

Der Klarheit halber seien die Thesen noch mit einigen konkreten Auswirkungen ergänzt:

Den Tod erleben die Menschen nicht, aber er ist "*in*" ihrem Dasein, "insofern" sie "offenbar zu ihm ein Verhältnis besitze(n)".

Wer zum Ende ist, stirbt. Wer existiert, lebt als Sterblicher. "Wenn Existieren auch Sterben heisst, zugleich aber Existieren die Seinsweise des Daseins und damit Sorge ist, dann" – so folgert Heidegger – "muss es möglich sein, den Tod aus der Sorgestruktur selbst zu entwickeln."⁸⁰²

Heideggers ontologische Analyse des Todesphänomens, die er "radikal 'diesseitig'" ausführt⁸⁰³, botet alle "nicht-daseinsmässigen Fragen" aus, wie z.B. diejenige nach dem Tod und möglicher Unsterblichkeit. Was ihn zentral interessiert, ist die Frage, wie das Todesphänomen "als Seinsmöglichkeit des jeweiligen Daseins *in dieses hereinsteht*"⁸⁰⁴, ist doch das Ende selbst "*Bevorstand*" und hat "Möglichkeitscharakter"⁸⁰⁵. Als *Bevorstand* ist der Tod "eine (ständig bevorstehende)

⁷⁹⁵ SZ, S.242.

⁷⁹⁶ SZ, S.245.

⁷⁹⁷ LUCKNER 1997², S.106.

⁷⁹⁸ SZ, S.242.

⁷⁹⁹ SZ, S.250; vgl. LUCKNER 1997², S.107f.

⁸⁰⁰ LUCKNER 1997², S.107.

⁸⁰¹ SZ, S.242.

⁸⁰² LUCKNER 1997², S.106, s. dortiger Verweis auf SZ, §50, S.249-252.

⁸⁰³ LUCKNER 1997², S.107.

⁸⁰⁴ SZ, S.248; vgl. LUCKNER 1997², S.107, wo statt Heideggers "hereinsteht": "hineinsteht" zu lesen ist.

⁸⁰⁵ LUCKNER 1997², S.107.

Möglichkeit, die das Dasein in seinem Entwurf zu übernehmen hat⁸⁰⁶. Entscheidend ist, dass sich "(m)it dem Tod" "das Dasein selbst in seinem *eigensten* Seinkönnen bevorsteht"⁸⁰⁷. Da "der ständig bevorstehende Tod des Daseins" "unvertretbar" "ist", "kann" dieser "nur vom jeweiligen Dasein selbst übernommen werden"⁸⁰⁸. Es geht also "(i)m Sein-zum-Ende" "um seine Ganzheit", d.h. "um sein In-der-Welt-sein schlechthin"⁸⁰⁹. Und weil sich das Dasein als Seinkönnen auszeichnet, "vermag das Dasein die Möglichkeit des Todes nicht zu überholen", ist doch der Tod "die Möglichkeit der schlechthinigen Daseinsunmöglichkeit". So präsentiert sich "der *Tod* als die *eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit*"⁸¹⁰.

Wenn immer Dasein existiert, ist es auch schon in diese "Möglichkeit *geworfen*". Dies impliziert, dass "das Sein zum Ende" "wesenhaft zur Geworfenheit" gehört⁸¹¹. "Die Geworfenheit in den Tod enthüllt sich" dem Dasein "in der Befindlichkeit der Angst".⁸¹²

Heidegger äussert sich dazu folgendermassen:

"Die Angst vor dem Tode ist Angst 'vor' dem eigensten, unbezüglichen, unüberholbaren Seinkönnen. Das Wovor dieser Angst ist das In-der-Welt-sein selbst. Das Worum dieser Angst ist das Sein-können des Daseins schlechthin."

Angst ist die "Grundbefindlichkeit des Daseins", weil dieses "als geworfenes Sein *zu* seinem Ende existiert". So kristallisiert sich "der existenziale Begriff des Sterbens" heraus und zwar "als geworfenes Sein zum eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen".⁸¹³

Bis hierher zeichnet sich das Sterben als Sein-zum-Ende aus, nämlich durch:

- 1. Die "*Existenzialität*", einem "Sich-vorweg-sein". Der Tod ist insofern ein Existenzial, als es "kein Dasein ohne Tod" gibt; hinzu kommt, dass es "(o)hne Tod" "überhaupt kein Dasein geben" "kann".
- 2. "Die äusserste Daseinsmöglichkeit des Todes" ist eine solche, die das Dasein "weder erarbeiten noch der es sich entziehen kann". Mit der Existenz des Daseins ist dieses "schon in diese Möglichkeit (zum Ende zu sein) *geworfen*", d.h. die

⁸⁰⁶ LUCKNER 1997², S.107; vgl. SZ, S.250.

⁸⁰⁷ LUCKNER 1997², S.107, s. auch SZ, S.250.

⁸⁰⁸ LUCKNER 1997², S.107f.; vgl. SZ, S.250.

⁸⁰⁹ SZ, S.250; vgl. LUCKNER 1997², S.108.

⁸¹⁰ SZ, S.250; vgl. LUCKNER 1997², S.108.

⁸¹¹ SZ, S.251.

⁸¹² SZ, S.251; s. dortige Anm. 1: Verweis auf §40, S.184ff.

⁸¹³ SZ, S.251.

“*Faktizität*“ des Todes liegt vor (“Schon-sein-in“). Diese zeigt sich “dem Dasein phänomenal in der Angst“⁸¹⁴, “offenbart“ sie doch “im Dasein das *Sein zum* eigensten Seinkönnen, das heisst das *Freisein für* die Freiheit des Sich-selbstwählens und -ergreifens“⁸¹⁵. So ist denn “das Seinkönnen“ letztlich “als Sein-zum-Ende“ bzw. -Tode aufgewiesen⁸¹⁶.

Zu den zwei aufgezählten Punkten, die das Sterben als Sein-zum-Ende kennzeichnen, gehört nach Heidegger noch ein letztes Charakteristikum:

- 3. die “Verfallenheit (Sein-bei)“. Darunter ist die weit verbreitete Verdeckung des Verhältnisses zum Tod, also das ständige Auf-der-Flucht-sein vor ihm, zu verstehen.⁸¹⁷ Dabei ist nicht zu vergessen: “das Dasein stirbt faktisch, solange es existiert“⁸¹⁸.
- Nach Heidegger lassen sich zusammenfassend folgende Merkmale für das Sein zum Ende nennen: 1. “Existenz“, 2. “Faktizität“, 3. das “Verfallen“. Sie alle sind “konstitutiv für den existenzialen Begriff des Todes“⁸¹⁹. Darüber hinaus sind die drei Punkte auch kennzeichnend als “Modus der Sorge“, ist sie doch “die Ermöglichungsbedingung dafür, dass Dasein endlich ist“⁸²⁰. “*Das Sterben gründet also hinsichtlich seiner ontologischen Möglichkeit in der Sorge*“. Sie “ist der ontologische Titel für die Ganzheit der Strukturganzen des Daseins“.⁸²¹ Da “(d)as Sein zum Ende“ “wesenhaft zur Geworfenheit des Daseins“ “gehört“⁸²², lässt sich “das Sein-zum-Ende“ bzw. Tod “auch in der Alltäglichkeit des Daseins aufweis(en)“⁸²³.

Das “alltäglic(h)e durchschnittlich(e) Sei(n) zum Tode orientiert sich“ also an den “Strukturen der Alltäglichkeit“ “*des Daseins*“⁸²⁴. Dazu gehören: “die *Versuchung*“ in der Man-Form, “das eigenste Sein zum Tode sich zu verdecken“, indem es “in ein öffentlich vorkommendes Ereignis verkehrt“ wird, obwohl das eigene “Sterben“ “*noch nicht vorhanden*“, also “unbedrohlich ist“, wobei es “wesenhaft unvertretbar“ das eigene ist. Das Man sichert sich auf diese Weise

⁸¹⁴ LUCKNER 1997², S.108.

⁸¹⁵ SZ, S.188.

⁸¹⁶ LUCKNER 1997², S.108.

⁸¹⁷ Vgl. LUCKNER 1997², S.108.

⁸¹⁸ SZ, S.251.

⁸¹⁹ SZ, S.252.

⁸²⁰ LUCKNER 1997², S.109; vgl. dortige Anm. 43, S. 109.

⁸²¹ SZ, S.252.

⁸²² SZ, S.251; vgl. auch: S.252.

⁸²³ LUCKNER 1997², S.109; vgl. SZ, S.252.

⁸²⁴ SZ, S.252.

eine Auslegung vom Tod, die auf eine *“ständige Beruhigung“* hinausläuft⁸²⁵. Diese Massnahme soll dazu beitragen, dass *“(d)as Man“* *“den Mut zur Angst vor dem Tode“* verscheucht und dem *“alltägliche(n) Sein zum Tode“* ausweicht, was einer Entfremdung von der Todesgefahr gleichkommt. *“Versuchung, Beruhigung und Entfremdung“* sind alles Kennzeichen, die der *“Seinsart des Verfallens“* eigen sind⁸²⁶.

Das Dasein, dem es *“in der durchschnittlichen Alltäglichkeit ständig um“* *“sein Seinkönnen“* *“geht“*, zeigt *“ein(e)“* eminente *“Gleichgültigkeit g e g e n die äusserste Möglichkeit seiner Existenz“*⁸²⁷. Heidegger thematisiert das alltägliche Dasein und dessen bestimmte *“Vorstellung vom Tod“*, um einen umfassenden *“existenzialen Begriff des Todes zu entwickeln“*.⁸²⁸

Wie sieht aus der Perspektive des Daseins dessen spezifische Vorstellung vom Tod aus?

Um *“das alltägliche Sein zum Ende“* näher zu bestimmen und so den umfassenden *“existenziale(n) Begriff des Todes“* festzulegen⁸²⁹, unterscheidet Heidegger zwischen *“Gewissheit“* einerseits und *“Gewiss-sei(n)“* andererseits⁸³⁰. Während er unter *“Gewissheit“* einen *“Modus“* der *“Überzeugung“*, des *“Für-wahrhalten(s)“* bzw. unter *“unangemessene(r) Gewissheit“* ein unangemessenes Für-wahrhalten im Sinne einer Verdeckung versteht, bringt er das Gewiss-sein in §52 in Zusammenhang mit der *“Analyse des Gewiss-seins gegenüber dem Tod“*, *“das am Ende eine ausgezeichnete Daseinsgewissheit“* darstellt⁸³¹.

Heidegger spricht dem *“Dasein in seiner Alltäglichkeit nur“* *“Gewissheiten“* *“(g)egenüber dem Tod“* zu, etwa dass der Tod kommen wird, wenn auch nicht jetzt. Demgegenüber betont Heidegger, *“(d)as Gewiss-sein des Todes“* *“bedeut(e) eher“*⁸³², *“dass er jeden Augenblick möglich ist“*⁸³³, also jeden *“in jedem Moment“* *“betrifft“*⁸³⁴. Da für das Man das Eintreffen des Todes weitgehend ein unbestimmtes Wann ist, wird die Gewissheit des Todes in der Alltäglichkeit

⁸²⁵ SZ, S.253; vgl. dortiger Hinweis auf §38, S.177ff.

⁸²⁶ SZ, S.254.

⁸²⁷ SZ, S.254f.

⁸²⁸ LUCKNER 1997², S.110.

⁸²⁹ SZ, S.255.

⁸³⁰ SZ, S.256; vgl. LUCKNER 1997², S.110.

⁸³¹ SZ, S.256f.

⁸³² LUCKNER 1997², S.110.

⁸³³ LUCKNER 1997², S.110. Vgl. SZ, S.258.

⁸³⁴ LUCKNER 1997², S.110. Vgl. SZ, S.258.

hinter der zeitlichen *“Unbestimmtheit“* verdeckt⁸³⁵. Daraus ergibt sich nun der *“volle existenzial-ontologische Begriff des Todes“*⁸³⁶. Heidegger schreibt diesbezüglich:

“Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins. Der Tod ist als Ende des Daseins im Sein dieses Seienden zu seinem Ende“.⁸³⁷

Für Heidegger erreicht das Dasein *“erst zuletzt in seinem Ableben“* seine Ganzheit. Solange das Dasein existiert, *“bestimmt es sich als Seiendes, wie es ist, je aus einer Möglichkeit, die es selbst ist und versteht“*⁸³⁸ im Modus der Uneigentlichkeit, wie bereits weiter oben dargelegt (oder im Modus der Eigentlichkeit, ein Sachverhalt, der noch ausstehend ist). Kann sich – so fragt es sich – das Dasein in einem eigentlichen Sein zu seinem Ende bzw. Tode halten?⁸³⁹

Um darauf zu antworten, muss das eigentliche Sein zum Tode in einem nächsten Schritt ontologisch bestimmt werden. Daraus resultiert dann ein *“(e)xistenzialer Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode“*⁸⁴⁰, der *“ein Sein zu einer Möglichkeit“* ist⁸⁴¹. Das Sein zum Tode ist nichtsdestotrotz *“der unmögliche Versuch einer Verwirklichung“* davon, denn alles Nachforschen über den Tod ist erfolglos und auch das Sich-Umbringen taugt nicht dazu, die *“Daseinsmöglichkeit: ‘Tod‘“* zu realisieren, *“endet“* doch für Heidegger *“mit dem Ende des Daseins“* *“jedwede Wirklichkeit“*⁸⁴². Wer das Sein zum Tod im Erwarten als eine Möglichkeit auffasst, späht zwar nach zukünftig Möglichem aus, doch ist das erwartete Ende noch nicht verwirklicht.

Als Möglichkeit kann demnach der Tod einzig im Dasein verortet werden, *“insofern das Dasein zu seinem Tode ‘vorläuft’, ihn antizipiert“*⁸⁴³. *“Vorlaufen in die Möglichkeit“*⁸⁴⁴ vom Tod bedeutet für Heidegger *“die äusserste und dadurch umfassende Möglichkeit“* *“des je eigenen, Daseins“* wahrnehmen⁸⁴⁵. *“Das Vorlaufen*

⁸³⁵ LUCKNER 1997², S.110.

⁸³⁶ SZ, S.258.

⁸³⁷ SZ, S.258f.; vgl. LUCKNER 1997², S.111.

⁸³⁸ SZ, S.259.

⁸³⁹ Vgl. SZ, S.259f.

⁸⁴⁰ SZ, S.260.

⁸⁴¹ SZ, S.261.

⁸⁴² LUCKNER 1997², S.111; vgl. SZ, S.261.

⁸⁴³ LUCKNER 1997², S.112; vgl. SZ, S.262.

⁸⁴⁴ SZ, S.262.

⁸⁴⁵ LUCKNER 1997², S.112.

erweist sich als Möglichkeit des Verstehens des *eigensten äussersten* Seinkönnens“, „als Möglichkeit *eigentlicher Existenz*“.⁸⁴⁶

Um „(d)eren ontologische Verfassung“ „sichtbar“ zu machen⁸⁴⁷, wird von Heidegger sowohl die konkrete Struktur des Vorlaufens in den Tod aufgezeigt als auch die Merkmale des Vorlaufens in den Tod eruiert. Anhand dieser Bestimmungen kommt es „zum reinen Verstehen“ derjenigen Punkte, die den Tod auszeichnen und zwar als: „1. eigenste, 2. unbezügliche, 3. unüberholbare, 4. gewisse“ und „5. „unbestimmt(e)“ „Möglichkeit“⁸⁴⁸.

Die genannten Bestimmungen betreffend Tod dienen im Folgenden dazu, das eigentliche Sein zum Tod gemäss Heidegger zu charakterisieren.

1. Der Tod ist „eine Möglichkeit‘ des Menschen“, „die dauernd bevorsteht. Das Sein zum Tode als einer Möglichkeit kann den Tod erwarten, kann ihn zu verstehen suchen“⁸⁴⁹ „als die Möglichkeit der Unmöglichkeit der eigenen Existenz überhaupt“⁸⁵⁰. „Das Sein zur *eigensten* Möglichkeit“: das Sein zum Tod, „erschliesst dem Dasein sein eigenstes Seinkönnen, d.h. seine Eigentlichkeit“.⁸⁵¹
2. Der Tod als „*eigenste* Möglichkeit des Daseins“ ist eine „*unbezügliche*“⁸⁵²; insofern ist sie „nicht in Bezug auf etwas dem Dasein Äusseres bestimmbar“⁸⁵³. „Das Sein zu dieser unbezüglichen Möglichkeit – die Antizipation des je eigenen Todes – individuiert das Dasein“ erst, betrifft er doch das Dasein „als einzelnes“⁸⁵⁴. Weil dem so ist und es „um das Sein des Daseins schlechthin geht“⁸⁵⁵, ist hier der Ursprung der Eigentlichkeit. Das Sein des Daseins kann sich auf diese Weise „dem ‚Man‘ entreissen und seiner Einzigkeit“ in Eigentlichkeit „innewerden“⁸⁵⁶. (Dass dieser Schritt möglich ist, verweist auf die sonstige „faktische Verlorenheit in die Alltäglichkeit des Menschens selbst“)⁸⁵⁷. „Dasein kann nur dann *eigentlich es selbst* sein, wenn es sich von

⁸⁴⁶ LUCKNER 1997², S.112; vgl. SZ, S.263.

⁸⁴⁷ SZ, S.263.

⁸⁴⁸ SZ, S.265; vgl. SZ, S.263-265; vgl. LUCKNER 1997², S.112f.

⁸⁴⁹ RENTSCH 1989, S.143.

⁸⁵⁰ RENTSCH 1989, S.143; vgl. SZ, S.262.

⁸⁵¹ LUCKNER 1997², S.112.

⁸⁵² SZ, S.263.

⁸⁵³ LUCKNER 1997², S.112.

⁸⁵⁴ LUCKNER 1997², S.112; vgl. SZ, S.263.

⁸⁵⁵ RENTSCH 1989, S.143; SZ, S.263.

⁸⁵⁶ RENTSCH 1989, S.143.

⁸⁵⁷ SZ, S.263.

ihm selbst her dazu ermöglicht“⁸⁵⁸. So gesehen kann dies “ihm nicht abgenommen werden“, ist doch Dasein je meines. Eigentlich sein gelingt dem Dasein also nicht, wenn es um das “Sein-bei Innerweltlichem“ und um das “Mitsein mit anderen“ geht, dabei die Möglichkeit des Man-selbst entwerfend. (Dagegen ist “(d)as Dasein eigentlich es selbst nur“ dann, “sofern es sich *als* besorgendes Sein bei ... und für sorgendes Sein mit ... primär auf sein eigenstes Seinkönnen“ hin ausdenkt. Allerdings “können das Besorgen und die Fürsorge die Sorge um sich und seine Ganzheit nicht ersetzen“).⁸⁵⁹

3. Heidegger schreibt: “Die eigenste, unbezügliche Möglichkeit“ des Todes “ist *unüberholbar*“⁸⁶⁰. Dies will heissen, dass der Tod die “Grenze des Lebens“ zieht⁸⁶¹ und zwar “als äusserste Möglichkeit der Existenz“, in der der Mensch “sich selbst auf(gibt)“⁸⁶², d.h. “(d)as vorlaufende Freiwerden für den eigenen Tod befreit von der Verlorenheit in die zufällig sich andrängenden Möglichkeiten“. Dadurch werden die “faktischen Möglichkeiten“, “die der unüberholbaren vorgelagert sind“, “eigentlich“ “verste(h)- und wähl(bar)“⁸⁶³. “Das Vorlaufen erschliesst der Existenz als äusserste Möglichkeit“: das Sich-selber–Aufgeben, so dass das Dasein “jede Versteifung auf die je erreichte Existenz“ “zerbricht“⁸⁶⁴. Mit dem Tod “endet so“ – dies ist für Heidegger wichtig - “die menschliche Selbstbezüglichkeit, das Sich-zu-sich-verhalten“⁸⁶⁵. Das Dasein macht sich “(f)rei für die eigensten, vom Ende her bestimmten“ bzw. als “*endliche* verstandenen Möglichkeiten“⁸⁶⁶, “die überhaupt als eigene“ “frei“ “ergriffen werden können“⁸⁶⁷. Was folgt daraus?

Heideggers nachstehendes Zitat gibt Aufschluss darüber:

“Weil das Vorlaufen in die unüberholbare Möglichkeit alle ihr vorgelagerten Möglichkeiten mit erschliesst, liegt in ihm die Möglichkeit eines existenziellen Vorwegnehmens des *ganzen* Daseins, das heisst die Möglichkeit, als *ganzes Seinkönnen* zu existieren“.⁸⁶⁸

⁸⁵⁸ LUCKNER 1997², S.112, SZ, S.263, LUCKNER 1997², S.112.

⁸⁵⁹ LUCKNER 1997², S.112; in Klammern: SZ, S.263, dann Luckner 1997², S.112.

⁸⁶⁰ SZ, S.264.

⁸⁶¹ RENTSCH 1989, S.143.

⁸⁶² SZ, S.264.

⁸⁶³ SZ, S.264.

⁸⁶⁴ RENTSCH 1989, S.144; vgl. SZ, S.264 bzw. § 53, S.60-267, vor allem S.265.

⁸⁶⁵ RENTSCH 1989, S.143.

⁸⁶⁶ SZ, S.264.

⁸⁶⁷ LUCKNER 1997², S.113.

⁸⁶⁸ SZ, S.264.

M.a.W.: Indem sich das Dasein die unüberholbare Möglichkeit: den Tod ausdenkt, sind ihr alle vorgelagerten Möglichkeiten insgesamt eingeschlossen. "Im Vorlaufen kann sich das Dasein erst seines eigensten Seins in seiner unüberholbaren Ganzheit vergewissern"⁸⁶⁹.

4. Über "(d)ie eigenste, unbezügliche und unüberholbare Möglichkeit" hinaus, ist der Tod auch "gewiss"⁸⁷⁰. Das Dasein verhält sich zu dieser Möglichkeit des Todes als insofern gewiss, als "es sie für wahr hält", obgleich sie nicht evident ist, denn den eigenen Tod kennen wir "am wenigsten". Der Mensch ist der Möglichkeit des Todes gewiss und zwar: "mit einer Absolutheit gewiss", für die es "keine Evidenz eines Bewusstseins" geben kann. Der Grund liegt eben darin, dass wir uns – wie bereits erwähnt – über die gewisse Möglichkeit des Todes "unserer Ganzheit vergewissern"⁸⁷¹. Die Gewissheit des Todes ist also ganz und gar nicht erfahrbar, auch nicht aus "begegnenden Todesfällen" errechenbar und überhaupt nicht "in einer Wahrheit des Vorhandenen" erschliessbar⁸⁷².
5. "Die eigenste, unbezügliche, unüberholbare und gewisse Möglichkeit" des Todes "ist "hinsichtlich der Gewissheit" betreffend des Eintreffens des Todes, "unbestimmt"⁸⁷³. "Im Vorlaufen zum unbestimmt gewissen Tode öffnet sich das Dasein" nach Heidegger einer "aus seinem Da selbst entspringende(n), ständige(n) *Bedrohung*", die infolge Unbestimmtheit der Gewissheit des Todes entstehen muss. Dies bewirkt auf die Dauer, dass das Sein zum Tod in der ständigen Bedrohung verharren muss, "nicht sein zu können".⁸⁷⁴ -

"Wie ist das genuine Erschliessen dieser ständigen Bedrohung existenzial möglich?"⁸⁷⁵

Heidegger führt dazu aus, dass "(a)lles Verstehen" "befindliches" "ist", was "das Dasein vor die Geworfenheit seines 'dass-es-da-ist'" führt. "*Die Befindlichkeit*", "welche die ständige ..., aus dem eigensten vereinzelt Sein des Daseins" kommende "*Bedrohung seiner selbst offen zu halten vermag, ist die*

⁸⁶⁹ SZ, S.265.

⁸⁷⁰ SZ, S.264.

⁸⁷¹ LUCKNER 1997², S.113.

⁸⁷² SZ, S.264; vgl. RENTSCH 1989, S.144.

⁸⁷³ SZ, S.265.

⁸⁷⁴ SZ, S.265 und LUCKNER 1997², S.113.

⁸⁷⁵ SZ, S.265.

Angst.⁸⁷⁶ In ihr befindet sich das Dasein *vor* dem Nichts, der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz.⁸⁷⁷ Die Angst ängstet sich *um* das Seinkönnen des so bestimmten Seienden und erschliesst so die äusserste Möglichkeit⁸⁷⁸: den Tod. Da mit dem Vorlaufen zum Tod das Dasein "vereinzelt" und es auf diese Weise "der Ganzheit seines Seinkönnens gewiss werden lässt, gehört zu diesem Sichverstehen des Daseins aus seinem Grunde die Grundbefindlichkeit der Angst. Das Sein zum Tode ist wesenhaft Angst⁸⁷⁹, weil sich in dieser (Todes-)Angst das Dasein – wie das obige Zitat festhält - "vor dem Nichts" "befindet"⁸⁸⁰.

Mit diesen Ausführungen beendet Heidegger die Beschaffenheit von der Ganzheit des Daseins bzw. seine Endlichkeit⁸⁸¹, bevor er die Merkmale "des existenzial entworfen eigentlichen Seins zum Tode"⁸⁸², wie folgt, zusammenfasst:

Zum Einen weist das Dasein "*die Verlorenheit in das Man-selbst*" auf; zum Andern "*bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein*". Die Möglichkeit des selbst Seins legt Heidegger aus: als Zustand "*in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden F r e i h e i t z u m T o d e*"⁸⁸³. M.a.W.: "Im Vorlaufen in den Tod bringt das Dasein sich in die Möglichkeit, es selbst zu sein"⁸⁸⁴ und zwar in einer "*ihrer selbst gewissen und sich ängstenden F r e i h e i t z u m T o d e*"⁸⁸⁵.

Das bisher in der "*o n t o l o g i s c h e n* Möglichkeit entworfenen Vorlaufen zum Tode"⁸⁸⁶ hat auch "die Möglichkeit eines eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins" aufgedeckt, allerdings "*nur als eine ontologische Möglichkeit*"⁸⁸⁷. Dabei wurde "(d)ie Selbstheit des Daseins" "formal bestimmt als eine *Weise zu existieren*, das heisst nicht als ein vorhandenes Seiendes".⁸⁸⁸

Warum sich das Dasein "(mitunter) tatsächlich" "entschliesst", "ein ganzes", also eigentlich zu sein, darauf "kann die Analyse des Todes alleine keine Antwort geben",

⁸⁷⁶ SZ, S.265f.; s. S.265 dortiger Verweis auf §29, S.134ff. und S. 266 dortiger Verweis auf §40, S. 184ff.; vgl. RENTSCH 1989, S.144f.

⁸⁷⁷ SZ, S.266; vgl. LUCKNER 1997², S.113.

⁸⁷⁸ SZ, S.266.

⁸⁷⁹ SZ, S.266; vgl. LUCKNER 1997², s.113.

⁸⁸⁰ SZ, S.266.

⁸⁸¹ LUCKNER 1997², S.113.

⁸⁸² SZ, S.266.

⁸⁸³ SZ, S.266.

⁸⁸⁴ LUCKNER 1997², S.113.

⁸⁸⁵ SZ, S.266; vgl. LUCKNER 1997², S.113.

⁸⁸⁶ SZ, S.267.

⁸⁸⁷ SZ, S.266.

⁸⁸⁸ SZ, S.267.

es müsste schon “das *Gewissen*“ in einer “ontologischen Untersuchung“ einbezogen werden⁸⁸⁹, das aber – wie im Kapitel 3.3 der vorliegenden Arbeit dargelegt – für Heidegger keine moralische Funktion ausübt (sondern als Ruf zur persönlichen Eigenständigkeit aufgefasst wird⁸⁹⁰). Weil dem so ist, wird dieses Problem hier ausgeblendet.

⁸⁸⁹ LUCKNER 1997², S.113.

⁸⁹⁰ SZ, S.267ff.; vgl. LUCKNER 1997², s.114ff.

3.6 Der Tod im Spätwerk von Levinas, in: *“Gott, der Tod und die Zeit“*⁸⁹¹

Im ersten Teil des obgenannten Buches fokussiert Levinas sein Interesse auf das Problem, welche Bedeutung der Tod für die Zeit habe.⁸⁹² Mit dieser Frage knüpft Levinas an die Tradition an, nämlich an die “abendländisch(e) Tradition ontologischen Denkens“⁸⁹³. Dieses hinterfragt er, wie folgt: Ist Sinn, philosophisch verstanden, einzig – wie Heidegger es formulieren würde – im “Ereignis des Seins“⁸⁹⁴ aufzufinden? Wird nur vom Sein aus ein Sinn des Todes erkennbar, so dass “Sein und Sinn zusammen(fallen)?“⁸⁹⁵. Indem Levinas Heideggers Vorgehen hinterfragt⁸⁹⁶, wonach “jeder Sinn von der Frage nach der Bedeutung von Sein“ deduzierbar ist⁸⁹⁷, ermöglicht dies Levinas, den Tod “*jenseits* der ontologischen Alternative zwischen Sein und“⁸⁹⁸ dem in der abendländischen Philosophie verbreiteten⁸⁹⁹ “Nichts“⁹⁰⁰ zu denken.

Hinzu kommt, dass Levinas Heideggers Lösung von Zeit und Tod in dessen Auslegung als “Aporie“⁹⁰¹ ablehnte. Zwar hatte Heidegger in verdienstvoller Weise Zeit und Tod miteinander in Verbindung gebracht, doch so, dass die Zeit vom Tod aus⁹⁰² und “als Erfahrung des Nichts in der Zeit“⁹⁰³ zu denken war, was Levinas kritisierte. Damit stand Levinas vor der Aufgabe, sowohl den Sinn des Todes als auch den Sinn der Zeit neu zu durchdenken.

Zu diesem Zweck stellt sich Levinas zu Beginn seiner Überlegungen die Frage: “Was ist der Tod?“⁹⁰⁴

Es werden hier ein paar Zitate eingeblenet, anhand derer Levinas eine Antwort zu geben versucht:

⁸⁹¹ GTZ.

⁸⁹² GTZ, S.60.

⁸⁹³ KERNIC 2002, S.93.

⁸⁹⁴ Z. B. HEIDEGGER, M., *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt a. M. 1943, S.51. – Vgl. GTZ, S.36.

⁸⁹⁵ KERNIC 2002, S.93.

⁸⁹⁶ Vgl. GTZ, S.45.

⁸⁹⁷ KERNIC 2002, S.93.

⁸⁹⁸ KERNIC 2002, S.93f.; Vgl. GTZ, S.89, 31.

⁸⁹⁹ GTZ, S.81; vgl. dort auch S.18.

⁹⁰⁰ KERNIC 2002, S.94 bzw. vgl. S.93f.

⁹⁰¹ GTZ, S.45.

⁹⁰² Vgl. GTZ, S.60-63.

⁹⁰³ GTZ, S.23.

⁹⁰⁴ GTZ, S.21.

- “Der Erfahrung nach bedeutet er (=der Tod; Anm. von A. G.) das Anhalten eines Verhaltens, das Anhalten der expressiven Bewegungen und der physiologischen Bewegungen oder Vorgänge, die von den expressiven Bewegungen umhüllt, von ihnen verborgen werden – diese formen ‘etwas’, was sich zeigt, genauer *jemanden*, der sich zeigt, mehr noch: sich ausdrückt. Dieser Ausdruck ist mehr als ein Sich-Zeigen, mehr als eine Manifestation.“⁹⁰⁵
- “Durch diese Expressivität des Verhaltens (...) drückt sich jemand aus, ein Anderer als ich, von mir unterschieden, ein Anderer, der sich derart ausdrückt, dass er mir nicht mehr gleichgültig ist, einer, der mich angeht.“⁹⁰⁶
- “Trotz allem, was er auf den ersten Blick zu sein schien, ist der Tod einer Person keine empirische Faktizität (Tod als empirische Tatsache, deren Universalität nur durch Induktion suggeriert werden könnte); er erschöpft sich nicht in dieser Erscheinungsform.“⁹⁰⁷

Warum denn nicht? Was für Gründe kann Levinas dafür geltend machen?

Wie die ausgewählten Belegstellen verdeutlichen, bleibt Levinas bei der Beschreibung eines Toten nicht beim äusseren Erscheinungsbild stehen. Ein Menschenbild, das sich allein aus empirischen Tatsachen zusammensetzt, greift nach levinasschem Verständnis zu kurz. Dem Menschen ist eine Innerlichkeit zu eigen, die ihn erst recht eigentlich ausmacht.

Obwohl Levinas den Tod auch als solchen zu definieren versucht und zwar als “Aufbruch ins Unbekannte“, als “Aufbruch ohne Wiederkehr“ und als “Aufbruch, ‘ohne eine Anschrift zu hinterlassen’“⁹⁰⁸, geht Levinas alsbald dazu über, die Reaktion festzuhalten, die der Tod des Anderen in einem auslöst. In diesem Zusammenhang zeichnet sich der Tod des Anderen durch “dramatischen Charakter“ aus: Er zeigt sich als “emotionale Erschütterung *par excellence*“, als “das affektive Betroffensein *par excellence*“. (...). (...). Der Tod “ist einfacher Übergang, einfacher Aufbruch – und dennoch Ursache einer emotionalen Erschütterung, die jedem Trostversuch widersteht“.⁹⁰⁹

Mit dieser Charakterisierung vom Tod geht Levinas über die Hauptrichtung der Philosophie hinaus, die über Tod und Sterben gemeinhin “aus zweiter Hand“ berichtet. Diesbezüglich hält er fest:

⁹⁰⁵ GTZ, S.21.

⁹⁰⁶ GTZ, S.21.

⁹⁰⁷ GTZ, S.22.

⁹⁰⁸ GTZ, S.19.

⁹⁰⁹ GTZ, S.19.

“*Meine* Beziehung zum Tod beschränkt sich nicht auf ... Wissen aus zweiter Hand.“⁹¹⁰

...

“*Meine* Beziehung zum Tod ist ... aus dem emotionalen und intellektuellen Widerhall entstanden, den das Wissen um den Tod Anderer auslöst. Diese Beziehung steht aber in einem Missverhältnis zu jeglicher Erfahrung aus zweiter Hand“.⁹¹¹

So etwa bezweifelt Levinas, dass der Tod “die Bedeutung von Vernichtung“⁹¹² hat oder als “Erfahrung des Nichts in der Zeit“⁹¹³ auszulegen ist. Für Levinas ist entscheidend, dass die äusserliche Beziehung zum Tod des Anderen in der Innerlichkeit des Selben eine Reihe emotionaler, “nicht-statische(r) Zust(ä)nd(e)“⁹¹⁴ mit sich bringt, nämlich: “Affektivität, Passivität, Betroffensein durch das Un-mass, Affektion der Gegenwart durch die Nicht-Gegenwart“.⁹¹⁵ Dabei geht es – wie Michel Henry’s “*Essence de la manifestation*“ feststellt - “um eine *Affektivität ohne Intentionalität*“, einen Sachverhalt, der Levinas für zutreffend hält.⁹¹⁶ (Hier ist wohl gemerkt nicht die Rede “von der Trägheit des empfindsamen Zustandes“, wie ihn der “sensualistisch(e) Empirismus“ vertreten hat⁹¹⁷).

Um zum Sinn des Todes vorzudringen, verwendet Levinas zunächst vornehmlich die Methode der Elimination: Nicht nur verwirft er anfänglich die bereits oben erwähnte “Vision des Seins oder des Nichts“⁹¹⁸; auch stellt er im Blick auf die Affektivität die “*Intentionalität*“⁹¹⁹ in Abrede. Schliesslich wendet er sich auch gegen die (von Heidegger vertretene “Angst“ vor dem Tod, die sich von der “Angst vor dem Nichts“ her erklären lasse⁹²⁰).

Dass mit dem Tod des Anderen für diesen keine Vernichtung resultiert, dafür führt Levinas folgendes Argument an: Wenn ein Phänomen und das Bewusstsein koinzidieren, handelt es sich um Wissen, da dies zwei Dimensionen des Wissens sind. Da es beim Tod um eine Vernichtung gehen soll, diese aber “nicht

⁹¹⁰ GTZ, S.19.

⁹¹¹ GTZ, S.20.

⁹¹² GTZ, S.20.

⁹¹³ GTZ, S.23.

⁹¹⁴ GTZ, S.27.

⁹¹⁵ GTZ, S.24f.

⁹¹⁶ HENRY, M., *L'Essence de la manifestation*, 2 Bände, Paris 1963, genannt in : GTZ S.27 (als dortige Anm. 4, S.246).

⁹¹⁷ GTZ, S.27.

⁹¹⁸ GTZ, S.25.

⁹¹⁹ GTZ, S.27. Vgl. GTZ, S.31.

⁹²⁰ GTZ, S.31.

phänomenal“ ist, wobei sie keinen Anlass zu irgendeiner “Koinzidenz des Bewusstseins mit ihr“ gibt, beinhaltet “(d)as reine Wissen (=Erlebtes, Koinzidenz)“ “vom Tod des Anderen“ nur “die äusseren Erscheinungen eines *Vorgangs*“, ist doch das bisherige Sich-Ausdrücken mit dem Eintritt des Todes dem “Stillstand“ der Beweglichkeit gewichen.⁹²¹

Angesichts der Reglosigkeit des Verstorbenen sorgen im Selben Emotionen für Betroffenheit, für “Unruhe“⁹²², für “Unruhe im *Unbekannten*“⁹²³. Das Unbekannte, “das seinerseits nicht objektiviert oder thematisiert“ wird, sondern “Unruhe“ ist, bewirkt eine Frage, die “sich selbst befragt“, doch ohne Antwort ist. Darum dauert also die Unruhe an, die einem als Nächster beim Tod des Anderen heimsucht. Da die emotionale Nähe des Nächsten erhalten bleibt, auch wenn der Andere tot ist, bleibt auch “die Verantwortung des Überlebenden“ wach, ja sie steigert sich und wird durch die räumliche Nähe zum Toten “erschüttert“.⁹²⁴ Der Grund liegt darin, dass der Andere mich durch meine ihm Verantwortung schuldenden Gesten während seines Lebens individualisiert hat. Das heisst: Der Tod des Anderen “betrifft mich“ nach seinem Sterben “in meiner Identität selbst als verantwortliches Ich“, das sich aus “unsagbarer Verantwortung“ auch dank des Verstorbenen konstituiert hat. Das Betroffensein durch den Tod des Anderen, “der nicht mehr antwortet“, ist als eine Beziehung zum Tod des Anderen aufzufassen, die von der Affektion von Schuld geprägt ist, nämlich von “Schuld des Überlebenden“. Ethisch gesehen ist nämlich der verstorbene Andere der mir seit jeher Anvertraute, ganz abgesehen davon, dass es “im Hinblick auf den Anderen“ “keine bezahlbare Schuld“ “gibt“, ist doch “das Geschuldete“ “unbezahlbar: Man ist niemals ‚quitt‘“.⁹²⁵

Das Selbst hat für den Anderen zu dessen Lebzeiten Verantwortung übernommen; insofern ist der Andere dem Selbst “*anvertraut*“⁹²⁶, wie Levinas schreibt. Doch damit hat die Verantwortung nicht ihr Bewenden, denn für Levinas impliziert dies, dass “die Verantwortung eines Sterblichen für einen Sterblichen“ zu leisten ist⁹²⁷, dh.: Niemand kann sich dem Auftrag, Verantwortung auszuüben, entziehen, da ja alle sterblich

⁹²¹ GTZ, S.26.

⁹²² GTZ, S.27.

⁹²³ GTZ, S.26.

⁹²⁴ GTZ, S.27.

⁹²⁵ GTZ, S.22; vgl. GTZ, S.171.

⁹²⁶ GTZ, S.22.

⁹²⁷ GTZ, S.128.

sind. "(D)ie ethische Wahrnehmung des Anderen in seiner Andersheit"⁹²⁸ führt also das Selbst über sich und seine Egoologie hinaus und damit in "die Grundlosigkeit"⁹²⁹, die dem Ich in seiner Verantwortung aufgetragen ist.

Dass dem so ist, kann dem folgenden Levinas-Zitat entnommen werden:

Die "Frage des Todes" "ist meine Verantwortung für den Tod des Anderen", ist doch meine "Hingabe" seit jeher "auf den Anderen kodifiziert". "Diese Absurdität bildet meine Sterblichkeit, mein Tod für nichts – der verhindert, dass meine Verantwortung Assimilation des Anderen durch ein Verhalten wird. Es ist meine Sterblichkeit, mein Verdammnis zum Tode, meine Zeit, die im Sterben liegt, mein Tod, der keine Möglichkeit der Unmöglichkeit darstellt, sondern ... reines Hinweggerissenwerden ist, die jene Absurdität konstituieren, die die Grundlosigkeit meiner Verantwortung für den Anderen ermöglicht".⁹³⁰

Wie aus dem Beleg hervorgeht, steht das Selbst in Beziehung zum Tod des Anderen aufgrund seiner eigenen, nicht übertragbaren Verantwortung⁹³¹. Das Selbst ist aufgrund seiner eigenen Sterblichkeit dazu angehalten, seine persönlich begrenzte Zeit mit Verantwortungsübernahme in der Zeit der Diachronie zu füllen, da dies ein an das Subjekt ergangener Appell im Sinne einer ethischen Forderung ist⁹³². Von dieser Erklärung her wird der nachstehende Satz mit der Antizipation über die Zeitdimension durchaus verständlich. Er lautet:

"Tod: Sterblichkeit, so wie sie durch die Dauer der Zeit verlangt wird."⁹³³

Levinas reicht vier Seiten später (nach dem zitierten Satz) einen ganzen Passus zum besseren Zeitverständnis nach, weshalb er Aufmerksamkeit verdient. Levinas schreibt:

"Die Dauer der Zeit als Beziehung zum Unendlichen, zum Unfassbaren, zum Differenten. Beziehung zum Differenten (...) und wo die Diachronie wie das *in* des Anderen-*im*-Selben ist, ohne dass das Andere in das Selbe eingehen kann. Sich-Beugen des Unvordenklichen vor dem Unvorhersehbaren. Die Zeit ist zugleich dieses Andere-*im*-Selben und dieses Andere, das" "mit dem Selben" "nicht synchron sein kann. Somit wäre die Zeit die Unruhe des Selben durch das Andere, ohne dass das Selbe jemals das Andere verstehen, es einschliessen könnte."⁹³⁴

⁹²⁸ PÖLTNER, G, (Stichwort: *Tod*), (S.540-545), in: WphB, S.543.

⁹²⁹ GTZ, S.128.

⁹³⁰ GTZ, S.128.

⁹³¹ GTZ, S.156.

⁹³² GTZ, S.199.

⁹³³ GTZ, S.25.

⁹³⁴ GTZ, S.29.

M. a. W.: Die Beziehung zwischen Selbst und Anderem ist nicht ein Assimilationsprozess⁹³⁵, vielmehr liegt eine asymmetrische Beziehung vor, die durch die Alterität des Anderen und die Verantwortung des Selbst gekennzeichnet ist, so dass "diese Beziehung zum Unendlichen oder die Zeit entsteht"⁹³⁶.

Der Grund dafür ist der Andere. Er versucht nach Levinas im Selbst eine "Störung"⁹³⁷, ja eine "Spaltung" (bzw. "Auflösung") "des" ("Ich-")"Kerns"⁹³⁸ in der Innerlichkeit des Selben, insofern der Andere im Selben dessen ich-zentrierte Welt in Frage stellt und ihn auf diese Weise für die Übernahme der Verantwortung öffnet⁹³⁹. So gesehen ist der Tod des Anderen für das Selbst "notwendige Frage"⁹⁴⁰, wobei "die Zeit" "weniger das Fließen der Bewusstseinsinhalte als vielmehr die Wendung des Selben zum Anderen" "ist". Bei dieser Wendung des Selben zum Anderen, wo Letzterer wegen des Todes "nicht in Vergegenwärtigung umzuwandeln ist", bewahrt der Selbe "eifersüchtig die zeitliche Diachronie" ist er doch dadurch dem Anderen verbunden. Die also ethisch zu denkende Beziehung zwischen dem Selben und Anderen ist, wie erwähnt, die Zeitlichkeit in ihrer Diachronie.⁹⁴¹ Als solche ist sie Suche, nämlich "Suche" in Form von Fragen, von "Fragen vor aller Fragestellung über das Gegebene. *Unendliches im Endlichen*. Spaltung oder Infragestellung desjenigen, der fragt. Das wäre die Zeitlichkeit".⁹⁴² Das "Denken der *Zeit*" gilt Levinas dabei "als Bezug zum Unendlichen, der das Denken selbst erschüttert und die Wendung des Selben zum Anderen hin vollzieht".⁹⁴³ Daran wird "(d)as Immer der Zeit" deutlich, "die Unmöglichkeit der Identifikation von *Ich* und Anderem" und "die unmögliche Synthese von *Ich* und Anderem."⁹⁴⁴

Warum Levinas die "'Unaufhörlichkeit' dieser Differenz" derart betont, wird aus dem Fortgang seiner Ausführung verständlich. Ihm zufolge ist in der Diachronie die "Geduld als Ausdauer der Zeit" zu sehen und zwar vor dem Hintergrund von "Passivität"⁹⁴⁵. Dabei zeigt sich, dass "(d)ie Differenz" von Ich und Anderem "nicht als

⁹³⁵ GTZ, S.127.

⁹³⁶ GTZ, S.29.

⁹³⁷ GTZ, S.122.

⁹³⁸ GTZ, S.199 und GTZ, S.150; vgl. GTZ, S.121.

⁹³⁹ Vgl. JS, S.385f.

⁹⁴⁰ GTZ, S.29.

⁹⁴¹ GTZ, S.122. Vgl. KERNIC 2002, S.81. Vgl. JS, S.380; vgl. evtl. GTZ, 151.

⁹⁴² GTZ, S.121. Vgl. KERNIC 2002, S.81f.

⁹⁴³ KERNIC 2002, S.81f.

⁹⁴⁴ GTZ, S.122.

⁹⁴⁵ GTZ, S.122.

eine logische Unterscheidung“ “differiert, sondern als Nicht-Indifferenz, als (nicht erotisches) “Begehren des Nicht-Fassbaren“, als “Begehren des Unendlichen. Entgegen aller gesunden Logik und Ontologie“ manifestiert sich die “Realität des Unmöglichen, wo das Unendliche, das mich in Frage stellt, wie ein Mehr im Weniger ist“.⁹⁴⁶

Offensichtlich ist das Zitat u.a ein Hinweis dafür, dass Begehren und Fragen solche Gedankenformen sind, die nach Levinas dem Unendlichen entsprechen dürften.⁹⁴⁷

Was die Formulierung “vom Mehr im Weniger“ angeht, so stützt sich hier Levinas auf Descartes. Explizit wird dieser von Levinas an anderer Stelle, aber im gleichen Kontext erwähnt, so wenn er Folgendes ausführt:

“Die Zeit wäre somit die Explosion des *Mehr* des Unendlichen im *Weniger* - das, was Descartes die Idee des Unendlichen nannte. So entspräche die Zeit der Art und Weise des Unendlichen zu ‚sein‘. Diese Weise macht die Weise aus, das Unendliche zu ertragen – sie ist Geduld.“⁹⁴⁸

Die Diachronie der Zeit unterstreicht das Nicht-Festhalten-Können der ethischen Zeit und damit die menschliche Vergänglichkeit. Daneben verweist die Zeit nach Levinas auch auf den Aspekt der Dauer, ja “Ausdauer“. Diese ist “als Geduld für das Andere durch das Selbe“ aufzufassen.⁹⁴⁹ Sie ist es, die dem Tod “einen anderen Sinn“ verleiht, als in der Lebenszeit “bloss den Entwurf der Zeit zu sehen“⁹⁵⁰, der im Tod mit dem Nicht-mehr-Können-können sein Ende findet. Schliesslich ist “der Tod als Geduld der Zeit“⁹⁵¹ dahingehend auszulegen, als sie Bezug zum Unendlichen, zur Transzendenz ist.⁹⁵² (In diesem Zusammenhang sei auch daran erinnert, dass für Levinas “(d)as menschliche esse“ “nicht ursprünglich *conatus*“ ist, “sondern Geiselschaft, Geisel des Anderen“⁹⁵³).

Was hier dargelegt wurde, lässt sich, wie folgt, zusammenfassen:

Levinas denkt die Zeit nicht vom Tod her, sondern umgekehrt: den Tod von der Zeit aus.⁹⁵⁴ Damit bestätigt Levinas Epikurs Sentenz, die sinngemäss lautet: “Wenn der Tod da ist, bist *du* nicht da; es gibt kein *du* mehr“, d.h. der Mensch in der Welt “wird

⁹⁴⁶ GTZ, S.123.

⁹⁴⁷ GTZ, S.127.

⁹⁴⁸ GTZ, S.127.

⁹⁴⁹ GTZ, S.127.

⁹⁵⁰ KERNIC 2002, S.82.

⁹⁵¹ GTZ, S.17.

⁹⁵² GTZ, S.151; s. auch GTZ, S.121.

⁹⁵³ GTZ, S.31.

⁹⁵⁴ GTZ, S.117.

vom Tod nicht betroffen⁹⁵⁵. In Levinas philosophischer Konzeption, wo Sein und Welt der ethischen Ordnung untergeordnet sind⁹⁵⁶, wird der Tod (als Geduld der Zeit) demnach nicht als reine Zerstörung wahrgenommen, sondern auch im Sinne der Gewährung von Dauer im Leben ausgelegt⁹⁵⁷. Ähnlich wie Bloch, der die Zeit an die utopische Vollendung bindet⁹⁵⁸, verfährt Levinas, wenn er den Sinn des Todes über den Tod hinausragen lässt. "Hinausragen" ist für Levinas nicht synonym mit: den Tod "überschreiten oder ei(ns)chränken"; vielmehr hat das Hinausragen des Todes seine eigene Bedeutung, die in Blochs Richtung weist. Man denke etwa an die Redewendungen "Liebe ist stärker als der Tod" (oder im Anschluss an das Hohelied, wo es wörtlich heisst: "Ja, stark wie der Tod ist die Liebe")⁹⁵⁹ ein Ausspruch, der das Überdauern der Zeit beinhaltet. So gesehen ist denn "nicht mein Nichtsein" "beängstigend", sondern dasjenige "des Geliebten oder des Anderen, der mehr geliebt wird als mein Sein".⁹⁶⁰

Der Tod ist für den Menschen ein "Rätsel"⁹⁶¹. Als solches stösst es Fragen an, darunter die "notwendige Frage"⁹⁶² nach der Bedeutung des Todes sowie die Frage nach dem Jenseits der Gegenwart. Dies führt zur Einsicht von dem "zeitliche(n) Charakter des Seins"⁹⁶³, wobei "(d)ie Zeit" "nicht die Begrenzung des Seins" "ist", sondern seine Beziehung zum Unendlichen". Aufgrund "dieser Beziehung zum Unendlichen" "entsteht" "die Zeit"⁹⁶⁴. Dass dieser Sachverhalt von Levinas dergestalt gesehen wird, bekräftigt ein weiteres Zitat, das seiner ethischen Bedeutung wegen hier zusätzlich eingeblendet wird. Levinas argumentiert folgendermassen:

"Das Zeichen, das er" (=der Tod mit seinem Nicht-Sinn; Anm. von A. G.) "in unsere Zeit zu setzen scheint (=unsere Beziehung zum Unendlichen) ist ein klares Fragezeichen: Öffnung auf das, was keinerlei Möglichkeit zur Antwort bietet. Frage, die bereits eine Modalität der Beziehung zum Jenseits des Seins darstellt"⁹⁶⁵, d.h. zur ethischen Dimension.

⁹⁵⁵ GTZ, S.114; vgl. GTZ, S.29.

⁹⁵⁶ GTZ, S.114.

⁹⁵⁷ GTZ, S.126.

⁹⁵⁸ Vgl. GTZ, S.109f.

⁹⁵⁹ Vgl. GTZ, S.115 und S.116.

⁹⁶⁰ GTZ, S.116.

⁹⁶¹ GTZ, S.24.

⁹⁶² GTZ, S.29.

⁹⁶³ KERNIC 2002, S.83.

⁹⁶⁴ GTZ, S.28f.

⁹⁶⁵ GTZ, S.31.

So kann denn nur vornehmlich “die ganze Tragweite des Todes ermessen“, wer “zur Verantwortung für den Anderen wird“, wodurch “man in Wirklichkeit man selbst wird“. Sofern “unübertragbar(e), nicht delegierbar(e), Verantwortung“ übernommen wird, “wird man man selbst“. Aufgrund dessen bin ich “für den Tod des Anderen in einem solchen Masse verantwortlich, dass ich mich in den Tod einbeziehe“. “(I)n einer akzeptableren Aussage“ formuliert Levinas den gleichen Inhalt, wie folgt: “Ich bin für den Anderen verantwortlich, insofern er sterblich ist’. Der Tod des Anderen ist der erste Tod.“⁹⁶⁶

In diesen Zusammenhang ist auch das folgende Levinas-Zitat einzureihen, das da lautet: “Die Beziehung zum Unendlichen ist die Verantwortung eines Sterblichen für einen Sterblichen“.⁹⁶⁷ Das heisst nicht, dass die Ethik im *Wissen* gründet, ist sie doch “*ursprünglicher als das Denken*“; das Fundament der Ethik wurzelt “im Anblick des Antlitzes des Anderen und damit in der *Praxis*“.⁹⁶⁸ Ob der ethische Appell danach im Denken und der Sprache *über* den Tod eine mögliche Fortsetzung findet, ist eine Frage, die Levinas offen lässt. So wie Levinas die unendliche Verantwortungsübertragung in kein abschliessbares System integriert, so wenig endet für ihn das Denken *über* den Tod in einer Fixierung eines Systems.⁹⁶⁹ Dies hängt u.a. damit zusammen, dass mich der Andere, der mich von Lebensbeginn an früher als mein Sein betrifft, im Tod durch radikale Andersheit angeht, zum Beispiel durch “seine *Sprachlosigkeit*, die mich anspricht“⁹⁷⁰, “die dem Ich eine Grenze seines Weltbesitzes zieht“⁹⁷¹. Wiederum ist es der Umstand der “*absolute(n) Andersheit*“, diesmal nicht des Lebenden, der Hilfe sucht, sondern des Toten, der im Selben die “egoistische Zentrierung“ aufzulösen vermag.⁹⁷²

Dank der passiven Betroffenheit, die im Subjekt vorhanden ist, stirbt der Andere nicht in Einsamkeit und Verlassenheit, sondern ist gleichsam aufgehoben in der Beziehung zum Nächsten. Dafür spricht auch, dass während des Begräbnisses der Tote unter der Beziehungsperspektive wahrgenommen wird. Eine Beziehung zum “Kadaver“⁹⁷³ aber ist irrelevant.

⁹⁶⁶ GTZ, S.52f.

⁹⁶⁷ GTZ, S.128. Vgl. KERNIC 2002, S.96.

⁹⁶⁸ RICOEUR P. et al., *Répondre d'autrui, Emmanuel Levinas, textes réunis par J.-Ch. Aeschlimann, Boudry-Neuchâtel* 1989, S. 9, zit. nach: KERNIC 2002, S.96; s. auch dortige Anm. 153.

⁹⁶⁹ Vgl. KERNIC 2002, S.98f.

⁹⁷⁰ KERNIC 2002, S.61.

⁹⁷¹ ESTERBAUER 1992, S.236, zit. nach: KERNIC 2002, S.61, vgl. dortige Anm. 92.

⁹⁷² KERNIC 2002, S.52. Vgl. GTZ, S.128.

⁹⁷³ GTZ, S.94.

4. GEGENÜBERSTELLUNG VON HEIDEGGERS ‘SEIN UND ZEIT’⁹⁷⁴ UND VON LEVINAS‘ ‘GOTT, DER TOD UND DIE ZEIT’⁹⁷⁵

Im Folgenden wird das Werk des mittleren Heideggers, nämlich: *‘Sein und Zeit’*, mit dem Spätwerk von Levinas, betitelt *‘Gott, der Tod und die Zeit’*, verglichen.

4.1 Das Kriterium ‘Sein und Zeit‘ in Heideggers Buch: ‘Sein und Zeit‘ im Vergleich zu demselben Kriterium in Levinas‘ Publikation: ‘Gott, der Tod und die Zeit‘

In den genannten Werken versuchen beide Philosophen Bedingungen für ein endliches, aber gelingendes Leben aus phänomenologischer Sicht zu formulieren. Während Heideggers Erkenntnisinteresse hauptsächlich auf dem Sinn von Sein bzw. auf dem Dasein und dessen existenzialer Analyse hinsichtlich existenzieller Strukturen und deren Seinzusammenhänge liegt, richtet Levinas den Brennpunkt seiner Erkenntnis auf den Sinn ausserhalb von Sein bzw. ausserhalb der Ontologie. Zwar gesteht Levinas schon im Frühwerk, dass er sich an der Philosophie von Martin Heidegger inspirieren liess, doch macht Ersterer keinen Hehl daraus, dass er vom ‘tiefen Bedürfnis geleitet‘ sei, ‘das Klima dieser Philosophie zu verlassen‘, obwohl es kein Vorbeikommen an Heideggers Philosophie geben könne.⁹⁷⁶

Da Heidegger das Dasein in seiner Ganzheit, respektive Immanenz untersucht, kreist sein Denken um das Wissensverständnis der Existenz, so dass ihm zur Frage wird, warum es überhaupt auf Erden etwas gibt und nicht nichts⁹⁷⁷. So gesehen wird nachvollziehbar, dass er über die phänomenologische Analyse an der Gegenwart zu einer Ontologie des Neutralen (also ohne Moral) vorstösst. Obwohl Levinas das heideggersche Verfahren der Phänomenologie mit diesem gemeinsam hat, rückt Levinas aufgrund seiner Unterscheidung am Menschen, sprich: Innerlichkeit und Exteriorität bzw. passives und intentionales Bewusstsein von Heideggers Philosophie weit ab. Weil für Levinas das passive Bewusstsein als Werk der Zeit fungiert, kann er

⁹⁷⁴ SZ.

⁹⁷⁵ GTZ.

⁹⁷⁶ VS, S.20; vgl. auch HUIZING, K, *Das Sein und der Andere, Levinas Auseinandersetzung mit Heidegger*, Frankfurt am Main 1988, S.23; in der Folge zit. als HUIZING 1988.

⁹⁷⁷ Vgl. S.101 der vorliegenden Arbeit.

die Subjektivität erfahrbar machen, denn die (subjektive) Innerlichkeit wird so ethisch begründet, hat diese doch ihrerseits den *“Humanismus des anderen Menschen“*⁹⁷⁸ zur Voraussetzung. Dadurch, dass der Andere, genauer dessen Antlitz⁹⁷⁹, den Umschlag vom aktiven Ich-Bewusstsein ins passive (dem Anderen ausgesetzte) Bewusstsein des verwundbaren Sich verursacht, offenbart sich für dieses ethischer Sinn, nämlich durch die Hingabe an den Anderen und als Folge des Anrufes zur Verantwortung. Während also Heidegger den Sinn in der Ontologie sucht, findet Levinas den Sinn in der Ethik. So gesehen ist es für Levinas naheliegend, ja plausibel, dass nicht die Ontologie, sondern die Ethik die erste Disziplin der Philosophie ist.⁹⁸⁰ Geisel und Leibbürge des Anderen sein ist dem levinasschen Subjekt dank seiner Unizität möglich. Diese ist es, die dem Subjekt in der Gesellschaft sein eigenständiges Seinsrecht verleiht, zumal das Selbst und der Andere in vorursprünglicher Gebundenheit aufeinander verwiesen sind.

Was die Seinsweise des Daseins anbelangt, so basiert diese für Heidegger auf der Zeitlichkeit. Darüberhinaus unterscheidet er die Temporalität, also Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Aufgrund des genannten Sachverhaltes zieht Heidegger folgenden Schluss: Wer von Sein redet, redet von der Zeit.⁹⁸¹

In welchem Verhältnis stehen Sein und Zeit für Levinas?

Er selber rechnet die Seinsfrage der theoretischen Philosophie zu, wobei er sie als Korrelat zum Wissen einstuft, weil dieses der Gegenstand des intentionalen Bewusstseins ist. Die Seinsfrage ordnet er derjenigen Zeit zu, die er Synchronie nennt. Abgesehen davon gibt es für Levinas die Zeit des Sich, das sich im Bewusstsein als passives Werk der Zeit manifestiert, als Diachronie. Auf sie geht das Altern zurück, ebenso das Lasten- und Verantwortungstragen sowie die Sterblichkeit. Das Sich, das von der Passivität der Zeit her zu verstehen ist, offenbart sich denn in seiner Haltung: Unterwerfung unter den Anderen. Als ursprüngliches Subjekt erweist sich das Sich als Empfinden, das in anarchischer Vergangenheit vorursprünglich verankert ist. Im Gegensatz zur oben erwähnten Synchronie ist die Diachronie laut Levinas als Transzendierung der lebensphilosophischen Zeitkonzeption aufzufassen, wobei die Zeit ohne Theologie noch Theodizee

⁹⁷⁸ Vgl. HAM.

⁹⁷⁹ Vgl. FISCHER, N./ REIFENBERG, P./ SIROVÁTKA, J., (Hrsg.), *Das Antlitz des Anderen, Zum Denken von Emmanuel Levinas*, Freiburg/München 2019; in der Folge zit. als FISCHER/REIFENBERG/SIROVÁTKA (Hrsg.) 2019.

⁹⁸⁰ Vgl. Kapitel 2.2, S.15ff. in der vorliegenden Arbeit.

⁹⁸¹ Vgl. Kapitel 1.1.3. S.8f. in der vorliegenden Arbeit.

auskommt. Nach Levinas, der den sterblichen Menschen im Blick hat, dient die Diachronie dem Menschen als Zeitaufschub des Todes, als Zeit der Geduld, um das Ethischsein zu praktizieren, kurz: als Zeit à Dieu.⁹⁸²

Aus dem Dargelegten ist hervorgegangen, dass sowohl Heidegger als auch Levinas den Menschen in einem Kontext orten. Dieser besteht für Heidegger im Dasein und damit im Zeug- bzw. Handlungszusammenhang⁹⁸³. Demgegenüber erklärt Levinas die personale Ordnung zum Kontext. Als solcher ist ihm die asymmetrische Ebene des "eine(n) für den anderen"⁹⁸⁴ eigen, wodurch der Handlungszusammenhang "ethisch aufgeladen" wird, ist doch der Eine als Leibbürge oder Stellvertreter für den Anderen da. Auf diese Weise schreibt sich in der Diachronie der leiblichen Existenz die Diachronie der Infragestellung des Einen durch den Anderen ein. Dank dieser Konzeption von Ich und Sich wird die ausschliesslich ontologische Ebene Heideggers von Levinas unterlaufen und zwar zugunsten einer nichtontologischen, nämlich ethischen Bedeutung. "Da die nichtontologische Bedeutung" der Ethik "als einheitstiftende jeden betrifft, vermag sie die menschliche Brüderschaft ins Sein zu bringen." Levinas gelingt es dadurch, die "*Stellvertretung als Aus-nahme vom Seinsgeschehen*" "*zur authentischen Figur von Subjektivität*" zu "erheb(en)"⁹⁸⁵. Hatte Heidegger den authentischen Menschen fern vom Man des Mainstreams angesetzt, so zeigt sich zwar, dass beide Philosophen um eine menschliche Bestimmung des gelingenden Lebens ringen, dass sie aber von Heidegger in einer persönlich-charakterlichen Dimension zu verwirklichen ist, während sie für Levinas in der ethischen Wahrnehmung und Verantwortungsübernahme zu realisieren ist. Levinas sieht im Kontakt bzw. in der Begegnung mit dem Anderen die Bedingung für die zu erleidende Verschiebung oder Umschaltung vom Ich zum Sich. Dem ethischen Befehl zu gehorchen, ereignet sich in der Diachronie der Empfindung als Affektion des Anderen, weil sie als absolute Diachronie zur Geschöpflichkeit des Menschen gehört. Einzig auf den jeweiligen Einbruch der diachronischen Zeit des Anderen ist nach Levinas zurückzuführen, dass der Seinsvollzug, die synchrone Zeit, ihr Existenzrecht erhält⁹⁸⁶. Damit ist augenfällig, dass der Andere überaus bedeutsam ist. Denn der Andere ist es also, der "als Affektion des Unendlichen eine Bewegung

⁹⁸² Vgl. Kapitel 3.2, S.98ff. in der vorliegenden Arbeit.

⁹⁸³ Vgl. SZ, §15, S.66ff.; vgl. auch HUIZING 1988; S.41.

⁹⁸⁴ Vgl. HUIZING 1988, S.167.

⁹⁸⁵ HUIZING 1988, S.181.

⁹⁸⁶ HUIZING 1988, S.192.

auslöst“, die dem Subjekt “in jedem Augenblick ein ‘sortir de l’être’ verspricht“⁹⁸⁷. Es ist dies die Konsequenz, die ihren Anfang mit der Ausgangsposition der asymmetrischen Beziehung von Ich und Anderem nimmt.

Heideggers Ausgangssituation ist demgegenüber die Zentrierung auf das Ich im Dasein. Wenn er mit Nachdruck die Sorge des Menschen um sich selbst hervorhebt, so rührt dies daher, dass der Mensch um seine ontologische Wesensbestimmung kreist, will er doch das vom Sein aufgenötigte Interesse am eigenen Sein verstehen. Dieser Sachverhalt hat zur Folge, dass eine ethische Bestimmung des Menschen als Indifferenz dem eigenen Sein gegenüber so gut wie ausser Betracht fällt, konzentriert sich doch das heideggersche Ich vornehmlich auf ein Wissen, das sich um das ermöglichende Selbstsein dreht. Das erwähnte Verhalten spielt sich in einer Gesellschaft ab, deren Ordnung gemäss Heidegger für den eigenen Lebensvollzug als weitgehend verbindlich genommen wird. Anders bei Levinas. Indem er die Verantwortungsübernahme als ethisch bestimmte Ausrichtung des Menschen thematisiert, stösst er mit seiner Philosophie grundsätzlich ein Hinterfragen der Lebenspraxis an, womit er implizit auf die gesellschaftlichen Zustände “überhaupt *aufmerksam*“⁹⁸⁸ macht. “(D)er Logos der levinasschen Philosophie“ kommt so in den “Diens(t) einer ‘ethischen Logik’“ zu stehen⁹⁸⁹. Wer sich ihr verweigert, indem er sich der “primordialen Situation des ‘face à face’ mit dem Anderen“ entzieht,⁹⁹⁰ dessen Leben fehlt das menschlich Spezifische. Aus Levinas’ Sicht scheitert Heideggers Versuch einer gelingenden Lebenspraxis darum, weil sich der Einzelne dem Nächsten gegenüber nicht öffnet, sich über den ethischen Prophetismus hinwegsetzend. In Anbetracht dessen muss Levinas zufolge von einer verpassten oder misslungenen Lebenspraxis die Rede sein. Wenn immer der Mensch sich von Heideggers Annahme vereinnahmen lässt, er könne und wolle seine Seinsbestimmungen aus nur eigener Kraft bestehen, dann verfehlt er nach Levinas den eigentlichen Lebensvollzug bzw. Lebenssinn.

⁹⁸⁷ HUIZING 1988, S.196.

⁹⁸⁸ HUIZING 1988, S.199.

⁹⁸⁹ HUIZING 1988, S.207.

⁹⁹⁰ HUIZING 1988, S.14.

4.2 Das Kriterium “Ethik“ in Heideggers Buch: “*Sein und Zeit*“ im Vergleich zu demselben Kriterium in Levinas’ Publikation: “*Gott, der Tod und die Zeit*“

Ausgangspunkt der obgenannten Gegenüberstellung sei die je eigene Definition von Philosophie seitens der beiden Autoren. Zugespitzt formuliert, heisst philosophieren für Heidegger, als Mensch offen zu sein für die Erfahrung, um das Denken in Gang zu setzen und um sich so die Welt in ihrem Sein zu erschliessen.⁹⁹¹ Im Gegensatz dazu besagt philosophieren für Levinas, den “Logos der Philosophie“ in den “Diens(t) einer ‘ethischen Logik‘“⁹⁹² zu stellen. Diese ist nach Levinas kein Derivat der Ontologie, wie das ein naturalistischer Fehlschluss behaupten könnte. Vielmehr ist die levinassche Philosophie in sprachlicher Hinsicht “protoethischer Natur“⁹⁹³, weshalb Levinas – wie bereits schon mehrmals erwähnt – die Ethik und nicht die Ontologie zur grundlegenden Disziplin der Philosophie erhebt. Obwohl die beiden Philosophen: Heidegger und Levinas um die Frage des gelingenden Lebens kreisen, steht – statt wie bei Levinas die Ethik – für Heidegger das Sein im Zentrum, wenn sich auch zugegebenermassen Wertelemente wie Freiheit, Wille, Autonomie und Geist⁹⁹⁴ als Randerscheinungen in Heideggers “*Sein und Zeit*“ finden lassen. Levinas folgt dem Ontologen Heidegger insofern, als dieser erstmals die Ontotheologie denunziert. Levinas, der keinen von Ontologie infizierten Gott anerkennt, bezeichnet die Transzendenz als ‘Ille‘ und ‘dritte Person‘, weshalb das Unendliche ausserhalb “der Unterscheidung von Sein und Seiendem“ zu stehen kommt.⁹⁹⁵ Über Gott darf nämlich nach Levinas “nicht in der Form einer eingrenzenden These“ “gesprochen werden, soll er nicht zum noematischen Korrelat eines totalisierenden Wissens verkommen“⁹⁹⁶. Darum ist es Levinas ein Anliegen, dass das Subjekt gegenüber dem Unendlichen “gleichsam“ eine “aus der Fassung gebrachte Cogitation“ aufweist, “die ihr *cogitatum* nicht begreift“⁹⁹⁷, sondern in ihrer Passivität “lediglich“ “durch das Unendliche“ “*betroffen* wird“. Dann betrifft das Unendliche das Denken, indem das

⁹⁹¹ HUIZING 1988, S.171.

⁹⁹² HUIZING 1988, S.207.

⁹⁹³ HUIZING 1988, S.124; vgl. ders.ebd., S.149.

⁹⁹⁴ Vgl. Beleg zu Anm. 667, S.108 in der vorliegenden Arbeit.

⁹⁹⁵ SpA, S.233, zit. nach HUIZING 1988, S.145.

⁹⁹⁶ LEVINAS, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Phaenomenologica 54, Den Haag 1974; zit. in der Folge als AQE. AQE, S.13,157,158, zit. nach HUIZING 1988, S.145, Anm. 7.

⁹⁹⁷ GTZ, S.231.

Unendliche “dieses vernichtet“ und dadurch an das Subjekt appelliert. So verweist das Unendliche den zur Verantwortung Auserwählten imperativisch zum Handeln “auf seinen Platz“.⁹⁹⁸

Heidegger ist punkto Handeln dagegen wichtig, dass der Mensch das Sein nach seinen Möglichkeiten und in Bezug auf das Ziel des Seinkönnens eigenständig und bestmöglich ausschöpft, um so Eigentlichkeit (also Authentizität) im eigenen Dasein zu verwirklichen. Dabei gilt, dass der Seiende als ein ins Sein Geworfener nicht durch die grenzenlose Sorge der Welt verfällt, indem er sich dem Man–Mainstream anschliesst, was den Betreffenden uneigentlich macht. Geschieht dies, lädt der sich entfremdete Seiende laut Heidegger existenziale Schuld auf sich. Denn statt das Man in sich zu denunzieren, kommt er seiner eigenen Seinsverwirklichung nicht nach. Da Heidegger aber den Menschen vor seinem (monologischen) Gewissen zum Selbstsein aufruft⁹⁹⁹, ist nicht auszuschliessen, dass solches auf Kosten des/der Anderen geschieht, was unter Umständen auf ein amoralisches Verhalten hinausläuft. Damit zeichnet sich in Heideggers Philosophiekonzept ein “Immanentismus“ als Totalität ab,¹⁰⁰⁰ der dem altruistischen, asymmetrischen Philosophiekonzept von Levinas entgegensteht. Heidegger, dem Wissen und Verstehen wichtig sind¹⁰⁰¹, plädiert einzig für ein intentionales Denken, während Levinas über das intentionale Denken hinaus auch noch ein passives Bewusstsein anerkennt, das ethisch konnotierte Vorladungen an alle erwachsenen Menschen erlässt.¹⁰⁰² Indem sich Heidegger allein für das intentionale Denken stark macht, folgt er implizit dem klassischen Erfahrungsbegriff, dessen “Prinzipien der Erfahrung den universalen der Erkenntnis und des Wissens“ “untergeordnet“¹⁰⁰³ werden. Angesichts der Ausführungen zu der Ethikgenese und der Wertschätzung der Ethik selber stellt Levinas den von Heidegger angewandten klassischen Erfahrungsbegriff in Frage, ganz abgesehen davon, dass “*Erfahrung* einer der zentralsten Begriffe phänomenologischer Hermeneutik“¹⁰⁰⁴ ist. Levinas untermauert seinen Argwohn in Bezug auf den klassischen Erfahrungsbegriff mit folgendem Argument:

⁹⁹⁸ GTZ, S.232.

⁹⁹⁹ HUIZING 1988, S.171; vgl. S.111f. in der vorliegenden Arbeit.

¹⁰⁰⁰ HUIZING 1988, S.118.

¹⁰⁰¹ SZ, S.146.

¹⁰⁰² GTZ, z. Bsp.: S.199, 185, 122.

¹⁰⁰³ HUIZING 1988, S.205, Anm. 7.

¹⁰⁰⁴ HUIZING 1988, S.205.

“Die Erfahrung ist als Sinnquelle in Frage zu stellen. Man kann zeigen, dass der Sinn qua Wissen seine Motivation in einem Sinn hat, der anfänglich nichts mit dem Wissen gemein hat. Dass die Philosophie selbst Erkenntnis ist, wird dadurch nicht bestritten. Dass aber das Wissen jeden Sinn in sich einholen kann, bedeutet nicht die Reduktion jeden Sinns auf Strukturen, die seine Zurschaustellung erzwingt. Daher die Idee einer Dia-chronie der Wahrheit, in der das Gesagte zurückgenommen und das Zurückgenommene nochmals zurückgenommen werden muss.“¹⁰⁰⁵

Das Zitat spricht Klartext: Levinas' Kritik zielt auf den klassischen Erfahrungsbegriff und damit auch auf Heidegger, der diesem folgt. Levinas stemmt sich gegen den gängigen Erfahrungsbegriff in der Philosophie, weil er in der seinigen eine passive, “nicht-repräsentierbare Rezeptivität“ mit “ethischer Konnotation“ vertritt¹⁰⁰⁶. Nach Levinas erfolgt der menschliche Zugang zum Exterioren über Passivität und Sinnlichkeit, also nicht ausschliesslich über den Intellekt.¹⁰⁰⁷

Damit ist offensichtlich geworden, dass Heideggers und Levinas' Menschenbild differieren. Für Heidegger ist der Mensch als “Hirte des Seins“ zu definieren¹⁰⁰⁸, wogegen für Levinas der Mensch “Bruder“ des “Nächste(n)“¹⁰⁰⁹ oder des Anderen und als “Antlitz des Anderen“¹⁰¹⁰ ethischer Sinnträger ist. Als Hirte oder Wachender über das Sein kennt er nach Heidegger vor allem menschliche Sorge und auch etwas Fürsorge für Mitseiende, weil das nun einmal zum Alltag gehört. Leidende oder geschwisterlich verbundene Menschen, so wie sie Levinas beschreibt, werden von Heidegger weitgehend übergangen.¹⁰¹¹ Menschen interessieren Heidegger als Funktionierende, soweit sie selber das Sein-Können vermögen. Statt vom heideggerschen Selbstsein-Können geht Levinas von der gesellschaftlichen Beziehung kraft des ethischen Gesichtspunkts aus, wobei er das Interesse auf das “Können“ aus eigenem ‘Unvermögen‘¹⁰¹² lenkt. Im Brennpunkt von Levinas' Aufmerksamkeit nämlich ist für ihn die Frage, wie sich der Mensch von seiner Gefangenschaft im Egoismus befreien kann, ist doch das Ziel einer gerechteren Gesellschaft noch nicht Tatsache. Darum gilt es nach Levinas, die

¹⁰⁰⁵ GuPh, S.92, Anm. 9; vgl. GuPh, S.92, zit. in: HUIZING, S.205 in verkürzter Form; vgl. auch dortige Anm. 7.

¹⁰⁰⁶ HUIZING 1988, S.191.

¹⁰⁰⁷ Vgl. HUIZING 1988, S.155, Anm. 6.

¹⁰⁰⁸ Vgl. HUIZING 1988, S.86.

¹⁰⁰⁹ JS, S.195.

¹⁰¹⁰ Vgl. FISCHER/REIFENBERG/SIROVÁTKA (Hrsg.) 2019 (Vgl. Titel).

¹⁰¹¹ HUIZING 1988, S.88, Anm. 8.

¹⁰¹² HUIZING 1988, S.95; vgl. dortigen Hinweis auf SpA, S.119; “Das Menschliche gewährt sich erst in einer Beziehung, die kein Können ist.“

göttliche Verantwortung als "Schlüssel zum Subjektdenken"¹⁰¹³ wahrzunehmen. Dabei ist nicht die Erkenntnis vom Anderen ausschlaggebend; vielmehr zählt die Beziehung zum Anderen, d.h. nach Levinas soll der Mensch dem Menschen beistehen. Darin kulminiert für Levinas "der Sinn par excellence (signification même de la signification), der sich nicht" wie bei Heidegger "dem diskursiven Ereignis der Verschränkung von Sein und Zeit verdank(t)"¹⁰¹⁴. Zwar ist einzuräumen, dass "Heideggers Theorie *als Ontologie der Freiheit* eine geschenkte Freiheit" kennt, "die aber in der Verwiesenheit von Sein auf Mensch" und von "Sein auf Denken, seinkönnend" zu übernehmen ist, um sie dann ins Werk zu setzen.¹⁰¹⁵ Prinzipiell erfolgt für Heidegger der Zugang der Welt über das Verstehen vom Selbstsein.¹⁰¹⁶ Dies erklärt, warum für Heidegger eine Problematisierung einer freien und gerechteren Gesellschaft weder explizit noch implizit in den Blick gerät. Dieser Umstand ist als Konsequenz auf eine so gut wie fehlende Ethik in Heideggers "*Sein und Zeit*" zu beurteilen.¹⁰¹⁷ – Anders bei Levinas: Auf Gottes Prophetismus hin sind Geiselstand und freie Verantwortungsübernahme dem Antlitz des Anderen gegenüber die hauptsächlichen Bedingungen, die das Subjekt dazu anspornen, Freiheit vom Sich, vom Ego, zu erlangen, zumal sich das Subjekt seiner Einzigartigkeit wegen veranlasst sieht, den Verantwortungsvollzug in Freiheit zu bejahen. Dass eine Gesellschaft durch ethisches Tun positive Änderungen nach sich ziehen kann, versteht sich dabei von selbst.

Zusammenfassend ist festzuhalten:

Heideggers Menschenbild fokussiert das Selbstsein-Können im Dasein; als solches fehlt ihm der spezifisch ethische Gesichtspunkt. Im Gegensatz dazu entwirft Levinas ein Menschenbild, dessen herausragende Bedeutung darin liegt, göttliche Verantwortung am asymmetrischen Anderen zu übernehmen, um sich so zum ethischen Subjekt zu konstituieren.

¹⁰¹³ Vgl. S.124, Anm. 760 in der vorliegenden Arbeit.

¹⁰¹⁴ HUIZING 1988, S.186.

¹⁰¹⁵ HUIZING 1988, S.187; s. dortigen Verweis auch auf LEVINAS, E., *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982, S.83. Vgl. WG, S.87.

¹⁰¹⁶ SZ, S.144; Vgl. HUIZING 1988, S.171.

¹⁰¹⁷ Vgl. Kap. 3.3, S.103ff. in der vorliegenden Arbeit.

4.3 Das Kriterium "Tod" in Heideggers: "Sein und Zeit" im Vergleich zu demselben Kriterium in Levinas': "Gott, der Tod und die Zeit"

Sowohl für Heidegger als auch für Levinas nimmt der Tod in der Philosophie eine wichtige Position ein. Unterschiede ergeben sich besonders dadurch, dass Heidegger den Tod vom eigenen Tod her beschreibt, wogegen Levinas in erster Linie den Tod des Anderen in der Bedeutung für den Hinterbliebenen thematisiert. Während Heidegger das Problem des Todes "im Rahmen der Frage nach der ursprünglich existenzialen Interpretation des Daseins"¹⁰¹⁸ bzw. dessen Seins angeht, bearbeitet Levinas das Thema "Tod" von der Sinndeutung eines verantwortlichen Ichs aus. Dieses erlebt den Tod vom anderen her als "emotionale Erschütterung *par excellence*"¹⁰¹⁹ und zwar deswegen, da eine "*Affektivität ohne Intentionalität*"¹⁰²⁰ über es hereinbricht.

Heidegger, der seine Daseinsanalyse auf der Basis der Fundamentalontologie vollzieht, gewinnt seine Erkenntnisse über den Tod aus der endlichen Zeit menschlichen Lebens sowie aus dem Strukturganzen der Welt, d.h. er stellt seine Philosophie auf eine ontologische Basis (ohne Gott als Sein). Levinas seinerseits vermeidet die ontologische Grundlage, da sie im Hinblick auf den Tod zu einer Öffnung vom Sein auf das Nichts und damit ihmzufolge in ein Dilemma führt, hatte er doch statt für die Ontologie für eine Ethik (ohne einen vom "*Sein infizierten Gott*") argumentiert,¹⁰²¹ die Ethik zur ersten Disziplin der Philosophie erklärend. Die Begründung für eine in der Ethik verwurzelten Philosophie bezieht Levinas aus dem Antlitz des Anderen und dieses seinerseits aus der Lebenspraxis.

Da Heidegger und Levinas in Bezug auf den Tod gleichsam verschiedene Weichen stellen, folgt diesem Sachverhalt eine je unterschiedliche Fragestellung. So lautet die zentrale heideggersche Frage, wie der Tod als Seinsmöglichkeit ins Dasein hineinstehe. Demgegenüber legt Levinas sein Hauptgewicht auf den Sinn des Todes, vor allem vom Anderen her.

Zunächst kommt Heidegger zu Wort: Laut Heidegger wird das Dasein als Ganzheit oder Totalität durch "das Ergreifen oder Verfehlen der eigenen

¹⁰¹⁸ PÖLTNER, G. (Stichwort:) *Tod*, (S.540-545), in: WphB, S.540.

¹⁰¹⁹ GTZ, S.19.

¹⁰²⁰ GTZ, S.27.

¹⁰²¹ Vgl. JS, S.19; vgl. Beleg S.13 zu Anm. 83 in der vorliegenden Arbeit.

Möglichkeiten“ „bestimmt“, um die es in der „offene(n) Zukunft geht“¹⁰²². Denn gemessen wird das Dasein an Heideggers Kriterien „uneigentlich“ und „eigentlich“. Uneigentlich lebt, wer in seinen Möglichkeiten zurückbleibt und sich dadurch entfremdet, weil er seine Identität als Selbstsein nicht findet, sondern dem Man-Mainstream gefolgt ist. Eigentlich sein bedeutet für Heidegger, als besorgendes Sein sein eigenstes Seinkönnen auszudenken und zwar in einem Dasein, das eigentlich es selbst sein kann, wenn es dies von ihm selbst her ermöglicht. Da Heidegger den Tod als möglicher Bevorstand definiert, steht das Dasein seinem eigensten Seinkönnen bevor.¹⁰²³ So gesehen lässt sich der Tod als Erfüllung des Seinkönnens und damit für das Subjekt als Zeitpunkt der Authentizität fassen.

Dem Tod kommen nach Heidegger bestimmte Eigenschaften zu, sodass sich folgende Definition vom Tod ergibt: Er ist, als eigenste (i.S. der auf die eigentliche Existenz bezogene), unbezügliche (i.S. nicht auf etwas dem Dasein Äusseres beziehbare), unüberholbare (i.S. nicht einholbare) Möglichkeit (i.S. der äussersten Möglichkeit des Seinkönnens) aufzufassen.¹⁰²⁴ Die Möglichkeit des Todes ist ausserdem gewiss, wird irgendeinmal eintreten und insofern unbestimmt, als das Sein zum Tode für den Seienden eine unentwegte bedrohliche Angst auslöst, „befindet sich“ doch „das Dasein vor dem Nichts der möglichen Unmöglichkeit seiner Existenz“.¹⁰²⁵ Soweit Heidegger zum Tod.

Dem an Ontologie interessierten Heidegger steht Levinas gegenüber. Letzterer fragt sich, ob Sinn nur dem Sein inhärent sei. Für ihn, Levinas, ist dies nicht so, stuft er doch den Tod nicht nur als empirische Faktizität ein. Diesem geht vielmehr eine asymmetrische Beziehung zwischen dem Selbst und dem Anderen voraus, weswegen die erstarrte Expressivität des verstorbenen Anderen höchstes affektives Betroffensein im Überlebenden auslöst. Levinas, der den Menschen nicht als Materie allein nachweist, sondern auf dessen beziehungsfähiger Innerlichkeit hinweist, wehrt sich gegen ein Wissen vom Tod aus zweiter Hand. Deshalb stellt er den Tod nicht bloss als phänomenale Vernichtung hin und verneint den Tod als ausschliessliche Angst vor dem Nichts. Der Umstand, dass selbst in der Nicht-Gegenwart des toten Anderen ein Unmass der Affektion üblicherweise in die Gegenwart einbricht, ist dann

¹⁰²² HÖFFE, O., *Kleine Geschichte der Philosophie*, München 2008², S.302.

¹⁰²³ Vgl. S.128f. der vorliegenden Arbeit.

¹⁰²⁴ SZ, S.250f. und vgl. S.263-265; Vgl. S.129 und vor allem Zitat von Anm. 857, S.133 in der vorliegenden Arbeit.

¹⁰²⁵ SZ, S.266; vgl. auch LUCKNER 1997², s.113, wo Heideggers Zitat von SZ, S.266 breiter angeführt wird, allerdings mit dem Hinweis auf S.264 statt auf 266.

kein Paradox, wenn der nur im Leben anvertraute Andere für meine Herausforderung zum ethischen Handeln steht, da er mich in seiner Lebenszeit zum Gut-sein angehalten hat, wenn immer er in einer Notlage war. Von daher gesehen verkörpert der Andere für Levinas eine Quelle zur ethischen Selbstwerdung, die von unbezahlbarem Wert ist, zumal das überlebende Ich deswegen bei ihm in geschuldeter Schuld ist. Bekanntlich ist nach Levinas der Mensch dem Anderen gegenüber niemals "quitt",¹⁰²⁶ denn immer ist jeder Sterbliche jedem Sterblichen gegenüber zur Verantwortung aufgerufen. Und weil die Übernahme der Verantwortung die Lebenszeit ausfüllt bzw. ausfüllen sollte, ist es nach Levinas naheliegend, die Zeit nicht vom Tod aus zu denken, wie dies Heidegger tut,¹⁰²⁷ sondern den Tod von der Lebenszeit her und damit von den persönlichen Beziehungen geleisteter Hilfe her zu bestimmen.¹⁰²⁸ Levinas deutet also die Zeitlichkeit als Diachronie, als Zeit ethischer Relationen und als Zeit des Begehrens nach dem Unendlichen. Insofern erscheint es angebracht, den Tod nicht im Rahmen eines ontologischen sinnleeren Konzeptes zu orten, sondern ihn jenseits des Seins einzuordnen, wenngleich sich letztlich Fragen und Rätsel im Zusammenhang mit dem Tod nicht vermeiden lassen. Wie Levinas darlegt, spricht das Phänomen der Verantwortung für einen Tod jenseits des Seins, da er in den Bereich ethischer Sinnbezüge einfällt.

Was in Bezug auf den Tod in den Philosophien von Heidegger und Levinas versucht wurde wiederzugeben, bringt Ciocan auf folgende Kurzformel:

"Tandis que la discussion heideggérienne débouche directement sur le phénomène de la mort, chez Levinas, ce problème vise la constitution de la démarche métaphysique (en gardant une certaine liaison implicite en filigrane, avec le problème de la mort)."¹⁰²⁹

Wie das Zitat festhält, peilt Heidegger den Tod von der ontologischen Ganzheit des Daseins an, wobei er dem schmerzhaften Sterbensprozess keine Aufmerksamkeit schenkt. Levinas hingegen wird nicht müde zu betonen, dass der Leidensprozess den Sterbenden zur passiven Beute des Todes mache. Ungeachtet dieser Tatsache weiss sich der Sterbende im levinasschen Konzept in der ethischen Wertschätzung

¹⁰²⁶ GTZ, S.22; vgl. EU, S.78f. Vgl. Zitat von Anm. 332, S.50 in der vorliegenden Arbeit.

¹⁰²⁷ GTZ, vgl. S.60-63. Vgl. Anm. 5, S.3 in der vorliegenden Arbeit.

¹⁰²⁸ GTZ, vgl. S.117-123. Vgl. Anm. 6, S.3 in der vorliegenden Arbeit.

¹⁰²⁹ CIOCAN 2004, S.317.

des Überlebenden derart gut aufgehoben, dass er nicht einsam sterben muss. Zwar muss in Heideggers Gedankengang der Sterbende, der in solipsistischer Weise sein Selbstseinkönnen gelebt hat, auch nicht allein sterben, da er erstmals auf eine entscheidende Spur der Alterität trifft, die aber Tod heisst¹⁰³⁰, was keinen Trost bringt. Für Heidegger sind die Begleitumstände des Sterbenden keiner Worte wert. Im Unterschied zu Heidegger hebt Levinas die Präsenz am Sterbebett aufgrund der Innerlichkeit aus brüderlicher Verpflichtung der Verantwortung hervor. Sofern der Andere am Sterben ist, darf dieser niemals verlassen werden. Tut der Überlebende es trotzdem, so lädt er tiefste Schuld auf sich, weil er den Anderen der absoluten Einsamkeit opfert.¹⁰³¹

Levinas kennt den Opfergedanken des Sterbens für einen Anderen sehr wohl. Zu einer Option kann dies werden, wenn einen der Tod des Anderen tiefer bewegt als der eigene Tod¹⁰³², ein Sachverhalt, der Heidegger fremd zu sein scheint, da er bloss auf den eigenen Tod Bezug nimmt. Zwar erwähnt auch Heidegger die Konstellation des Opfertodes, doch opfert sich Heidegger zufolge der eine “für den Anderen” “*in einer bestimmten Sache*“¹⁰³³. Nicht so für Levinas, für den der Andere aus menschlicher Beziehung, aus Nächstenliebe und Menschenwürde, einen Opfertod rechtfertigen kann. Dagegen ist für Heidegger ein Opfertod dann angezeigt, sofern der Zuopfernde Vertreter einer “*bestimmten Sache*’ oder Idee“ ist, was impliziert, dass Heidegger den anderen funktionalisiert.

Während für Heidegger der Tod die uneigentlichen Menschen aus ihrem sich entfremdeten Sein befreit, so dass sie im Tod die Freiheit von Todesangst erleben, erfahren für Levinas die prinzipiell egoistisch ausgerichteten Menschen den Tod des Anderen als eine Öffnung auf die Alterität und zwar dank vor allem verantwortlichem Handeln, das seit dem Erwachsenenalter zu einer Dezentralisierung des Sich aufruft.

Als Kerngedanken lassen sich festhalten:

Die beiden phänomenologischen Philosophen Heidegger und Levinas kennen innerhalb ihrer Weltanschauungen gleiche Themen, nämlich: Sein, Zeit und Tod. Diese werden von ihren philosophischen Prämissen her unterschiedlich bearbeitet:

¹⁰³⁰ CIOCAN 2004, S.326.

¹⁰³¹ LEVINAS, E., *Entre nous, Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris 1991, p.149, n.s. et p.167, n.s., zit. nach: CIOCAN 2004, S.337. Vgl. auch GTZ, S.22 und 150.

¹⁰³² GTZ, S.116. Vgl. Zitat von Anm. 312 und 313, S.48 in der vorliegenden Arbeit.

¹⁰³³ SZ, S.240; vgl. dazu Anm. 43, S.8; SZ, S. 240, zit. in: CIOCAN 2004, S.337.

Heidegger folgt seinem ontologischen Konzept; Levinas dagegen legt seinem Weltbild eine ethische Basis zugrunde. So erstaunt es denn nicht, dass die philosophischen Ergebnisse zu Sein, Zeit und Tod ihre Entsprechungen finden, aber zu gegensätzlichen Anschauungen führen, gerade und vor allem auch, was Ethik und Tod anbelangt.

5. SCHLUSSWORT

Levinas nähert sich dem Sein auf dreierlei Weisen:

- über das Sein vor allen Seienden
- über das Subjekt als Seiendes und infolge der Ontologieaufhebung
- über das, was jenseits des Seins ist.¹⁰³⁴

So gesehen bricht Levinas mit der Tradition der metaphysischen Lehren, da er diese aufhebt. Als Ausgangspunkt dient Levinas die Beziehung zum Anderen, worin sich auch der Dritte abzeichnet. In dieser Konstellation mit dem Anderen kann sich das Subjekt mittels Hinterfragung von sich selbst vom Sein distanzieren, also durch Bewusstsein und Denken sich vom Egoismus befreien. Dadurch wird es dem Subjekt möglich, sich gleichsam von sich selbst zu entleeren, um sich der konkreten leiblichen Gegenwart des Anderen, genannt Antlitz, in innerer Unruhe der Verantwortung zu stellen. Aufgrund von solchen verantwortungsbedingten Situationen ist das Subjekt ganz sich selbst, ja dank Auserwählung voll (ver-)wirklich(t). Denn niemand kann für mich die Stellvertretung als Geisel des Anderen übernehmen, da ich allein für alle Verantwortung trage, weshalb mich niemand vertreten kann.

Das Subjekt, das sich seiner Menschlichkeit wegen in ethischen Situationen als überaus verwundbar¹⁰³⁵ erweist, gewinnt einzig vom Anderen her die echte Zukunft, die sich als Metaphysik konkretisiert. Als solche ist sie weder als Theorie, noch Praxis am Werk, sondern "als moralische Beziehung zum Anderen und zu Gott"¹⁰³⁶. Dass dabei die Zeit in ethischen Momenten ihrer Kontinuität verlustig geht, weil diachrone Unterbrüche stattfinden und die Lasten des Seins vorübergehend

¹⁰³⁴ ZIEGLER, R.H., *Emmanuel Levinas – Unendliches Begehren*, in: KEILING, T. (Hrsg.), *Phänomenologische Metaphysik* (S.265-286), Tübingen 2020, S.267; in der Folge zit. als ZIEGLER, in: KEILING (Hrsg.) 2020.

¹⁰³⁵ Vgl. CZAPSKI 2017, S.63-148.

¹⁰³⁶ ZIEGLER, in : KEILING (Hrsg.) 2020, S.283.

aufgehoben sind, verdichtet die Bedeutung der Zeit im Sinne der Messianismus-Idee. Diese besagt im Klartext, dass sich mit jedem Tag für den Menschen das messianische Urteil ereignen kann, um die Wahrheit über die Menschen zu sprechen. Dies impliziert keine nur profane Geschichte; vielmehr kommt damit Wahrheit, Sein und Bedeutsamkeit für das auf, was sonst gemeinhin als Geschichte bezeichnet wird. So verbinden sich die Unendlichkeit und die Offenheit der Zeit mit der Notwendigkeit der Vollendung der Zeiten, was den Zweck hat, ein wahres Urteil über die menschliche Geschichte/n abzugeben.¹⁰³⁷

Schliesslich sei noch erwähnt, warum in der vorliegenden Arbeit methodische Überlegungen zur phänomenologischen Metaphysik ausgespart wurden. Dies rührt daher, dass seit langem ein Buch vorangekündigt wurde, das diese Problematik bearbeitet. Es handelt sich um den folgenden Forschungsband, der je einen Beitrag zu Heideggers und Levinas' Methode enthält:

KEILING, T. (Hrsg.), *Phänomenologische Metaphysik*, Tübingen 2020.

Der Beitrag zu Heidegger lautet wie folgt: GUTSCHMIDT, R./SCHMIDT, St. W., *Martin Heidegger – Kritik der Metaphysik im Ausgang von Welt und Sein* (dies. ebd., S.112-154). Zur Methode von Levinas sei der Leser verwiesen auf: ZIEGLER, R.H., *Emmanuel Levinas – Unendliches Begehren* (ders. ebd., S.265-286).

Meine Wertschätzung gilt vor allem Levinas. Ihn durfte ich an der Universität Fribourg als Professor hören. Für sein philosophisches Lebenswerk bin ich ihm dankbar, da ihm das Kunststück gelang, die Türe zum Jenseits einen Spalt weit zu öffnen.

Zwar beruht das Öffnen der Türspalte auf keiner stringent analytisch gewonnen logischen Beweisführung. Die Annäherung an das Thema Ethik und Tod vollzieht Levinas – wie bereits erwähnt – über die phänomenologische Methode. Dank dieser legt Levinas eine Reihe feinsten Bezüge vor. Dazu gehören hauptsächlich die innerweltlichen Begegnungszusammenhänge, die von der Welt in das Jenseits ausgreifen, die Stellung des Menschen in der Verantwortungsposition gegenüber dem/n Nächsten sowie die Anordnung von der Sterblichkeit des Menschen. Gerade der Entzug eines lebendigen Antlitzes im eigenen Umkreis führt dazu, dass menschliche Erschütterung, Fragen und erst recht eine unsterbliche Anhänglichkeit an Verstorbene angesichts des Verlustes ausgelöst werden. Der Mensch ist wegen

¹⁰³⁷ Vgl. ders. ebd., S.278f.

der unterbrochenen Bindungsfähigkeit verletzt und tief betroffen. Um so mehr werden für den geliebten Verstorbenen (neben Erinnerungen) Liebe wach, soll sie doch (wenigstens) den Tod in der Zeit überdauern. Ist es angesichts vom Zusammenspiel von Zeit, Tod und Ethik nicht legitim und plausibel zu hoffen, dass die edle Menschlichkeit des Menschen aus ethischer Wertung heraus eine Verunendlichung erfährt? Ich meine, die filigranen Zusammenhänge des phänomenologischen Begründungsnetzes von seiten von Levinas erreichen einen Grad von Evidenz, der für diese spricht, zumal in der Begegnung mit dem Nächsten die Weisung der Verantwortungsübernahme wahrgenommen wird, die ein Rückschluss auf den Unendlichen oder Ewigen durchscheinen lässt.

Hinzu kommt, dass Levinas in einer Welt, in der Menschenrechte einen schweren Stand haben, dem verantwortungsbewussten Individuum einen Stellenwert zu geben verstand, der von ungeahnter Tragweite ist: Denn wer verantwortungsvoll und willensstark handelt, trägt auf moralischem Weg dazu bei, der Erde ein menschlicheres Antlitz zu verleihen, so dass die Vision des Friedens an Konturen gewinnt.

6. Zusammenfassung der Dissertation

Heidegger vertritt philosophisch den Standpunkt, dass der Tod so zu interpretieren ist, dass er den Menschen in seiner Existenz in Angst und Sorge versetzt. Dies kommt daher, weil jeder das Dasein auf das Sein-zum-Tode hin zulebt. Anders Levinas.

Dieser versucht, die Spur des Todes vor allem aus der Sicht des Anderen, dem ein Primat vor dem Ich zukommt, philosophisch nachzugehen. Levinas beschreibt den Tod nicht nur aus der Ich-Perspektive wie Heidegger; vielmehr betrachtet Levinas den Tod sowohl aus der Ich- als auch der Du- oder Anderen- Perspektive, d.h. im letzteren Fall aus der ethischen Sicht (vgl. z. Bsp. Sterbebegleitung). Während für Heidegger der Sinn des Lebens einzig von der weltimmanenten Lebensgestaltung abhängt und mit dem Tod endet, betont Levinas, dass es nebst der weltimmanenten Lebensgestaltung auch hauptsächlich um **eine transzendente Ethik** geht. Der Mensch verdankt dem Anderen nämlich, dass dieser ihm mittels (hör- und unhörbaren) Bitten die Möglichkeit eröffnet, über die Beziehung zum Anderen **die Transzendenz zum Unendlichen** (dank dessen Prophetismus) anzustossen. Leben heisst für Levinas, dass ein sinn-reiches Leben über die sinnvollen Tätigkeiten hinaus, auch ethisches Tun in Freiheit beinhaltet. Der Mehr-Wert der levinasschen Ethik besteht im **Gut-Sein jenseits des Seins**, ist eben nicht nur neutral wie das heideggersche Sein im immanenten Dasein der Welt.

Nach Levinas ruht das menschliche Bewusstsein auf Voraussetzungen, von denen hier nur die grundlegenden erwähnt seien:

Im Unterschied zu Heidegger, der einzig vom intentionalen Bewusstsein spricht, unterscheidet Levinas zwei Bewusstseinsarten. Ausgehend vom Primat des Anderen verfügt der Mensch in nicht-ethischen Situationen über das intentionale (aktive) Bewusstsein, während sich in den ethischen Situationen ein verletzliches, verwundbares (passives) Bewusstsein gleichsam einschaltet. In Funktion tritt Letzteres in der **Diachronie**, d.h. aufgrund vom "Antlitz" seitens des Anderen und des ethischen Befehls **seitens des Unendlichen** und dessen Prophetismus. Ob der Mensch dem ethischen Aufruf gehorcht oder nicht, liegt grundsätzlich in der Freiheit des Menschen. Da jeder Erwachsene gemäss Levinas beim Anderen schlechterdings in Schulden steht, geht die ethische Situation jeden **direkt** an, ist jeder allgemein verpflichtet, dem Anderen helfend beizustehen.

Levinas gelingt es also, das egoistische Denken denkerisch über das Ego hinaus **zum Andern hin auf das Unendliche zu transzendieren**. Indem Levinas so auf die Transzendenz hinweist, stösst er zum Jenseits vor, von dessen Bezug her **das Jenseits des Todes bzw. das Jenseits des Seins** erschlossen wird.

7. BIBLIOGRAPHIE

7.1 Abkürzungen der Sigeln

a) Zu Martin Heidegger

SZ Sein und Zeit

b) Zu Emmanuel Levinas

AQE Autrement qu'être ou au-delà de l'essence

ATR Altérité et transcendance

DEHH En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger

DMT Dieu, la mort et le temps

EPP Ethique comme philosophie première

EU Ethik und Unendliches

GTZ Gott, der Tod und die Zeit

GuPh Gott und die Philosophie (?)

HAM Humanismus des anderen Menschen

JS Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht

LC Liberté et commandement

SpA Die Spur des Anderen

SF Schwierige Freiheit

TI Totalité et Infini

TU Totalität und Unendlichkeit

VS Vom Sein zum Seienden

WG Wenn Gott ins Denken einfällt

ZA Die Zeit und der Andere

c) Übrige Abkürzungsigeln

WphB Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe

7.2 Primärliteratur (Büchertitel in alphabetischer Reihenfolge)

7.2.1 HEIDEGGER, M.

HEIDEGGER, M., *Der Begriff der Zeit*, Tübingen 1995 (ursprünglich 1924).

HEIDEGGER, M., *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957.

HEIDEGGER, M., *Der Satz der Identität*, Pfullingen 1957.

HEIDEGGER, M., *Être et temps* (übersetzt v. Martineau, E.), Paris 1985.

HEIDEGGER, M., *Grundsätze des Denkens*, in: Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie, Freiburg i. Br./München 1958, Jahrgang 6, Heft 1/3.

HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Tübingen 2001¹⁸.

HEIDEGGER, M., *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959 bzw. 1979⁶.

HEIDEGGER, M., *Was ist Metaphysik?* Frankfurt a.M. 1943.

7.2.2 LEVINAS, E.

LEVINAS, E., *Ausweg aus dem Sein/De l'évasion* (deutsch-französische Ausgabe), übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen v. Chucholowski, A. (Hrsg.), Anmerkungen auch v. Rolland, J., Hamburg 2005.

LEVINAS, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag 1974.

LEVINAS, E., *Das jüdische Denken heute*, in: SF, S.116-125, (erschieden in der Zeitschrift *Arche* 1961).

LEVINAS, E., *De l'évasion*, in: *Recherches philosophiques V* (1935/1936), S.373-392, neu hrsg. mit Einführung und Anmerkungen v. ROLLAND, J., Montpellier 1982.

LEVINAS, E., "De l'Un à l'Autre, Transcendance et temps", in : *Cahier de l'herne: Emmanuel Levinas*, hrsg. v. CHALIER, C./ ABENSOUR, M., Paris 1991, S. 83-96, (Article de Levinas publié dans *Archivio di Filosofia* en 1983).

LEVINAS, E., *Diachronie und Vergegenwärtigung* (1985) (übersetzt v. Wenzler, L. 1998), in: KLEHR, F.J., (Hrsg.) 1991, S.143-167. [*Diachronie et représentation*, ursprünglich erschienen in: *Revue de l'Université D'Ottawa*, vol. 55, No.4 (*A la recherche du sens*), 1985, S.85-98].

LEVINAS, E., *Dieu, la mort et le temps*, Paris 1993.

- LEVINAS, E., *Die Spur des Anderen, Untersuchung zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, (übersetzt, hrsg. und eingeleitet von KREWANI, W.N.), Freiburg i. Br./München 1987.
- LEVINAS, E., *Die Thora mehr lieben als Gott*, in SF, S.109-111 (Sendung: *Ecoute Israel* vom 29.04.1955).
- LEVINAS, E., *Die Zeit und der Andere*, (übersetzt und mit Nachwort versehen v. WENZLER, L.), Hamburg 1989².
- LEVINAS, E., *Eine Religion für Erwachsene*, in: SF, S.21-37, (Vortrag, gehalten 1957).
- LEVINAS, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1949, 2. erweiterte Auflage 1967 ; teilweise übersetzt in : LEVINAS, E., *Die Spur des Anderen, Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, übersetzt, hrsg.und eingeleitet von KREWANI, W.N., Freiburg i. Br./München 1987².
- LEVINAS, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 2016⁴ (édition corrigée).
- LEVINAS, E., *Entre nous, Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris 1991.
- LEVINAS, E., *Ethik und Unendliches, Gespräche mit Philippe Nemo*, (übersetzt v. Schmidt, D.), hrsg. v. ENGELMANN, P., Wien 1992².
- LEVINAS, E., *Ethique comme philosophie première*, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen v. ROLLAND, J., Paris 1998.
- LEVINAS, E., *Gespräch mit Emmanuel Levinas am 20. Juli 1992 in Paris* (protokolliert und zusammengefasst v. DIRSCHERL, E. und WOHLMUTH, J.), in: WOHLMUTH, J. (Hrsg.), *Emmanuel Levinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie*, Paderborn, München, Wien, Zürich 1999² (verbesserte Auflage), S.231-237.
- LEVINAS, E., *Gott und die Philosophie*, in: CASPER, B. (Hrsg.), *Gott nennen, Phänomenologische Zugänge*, Freiburg, München 1981, S.81-123.
- LEVINAS, E., *Gott, der Tod und die Zeit*, hrsg. v. ENGELMANN, P., (übersetzt v. Nettling, A. und Wasel, U.), Wien 1996.
- LEVINAS, E., *Heidegger et l'ontologie*, in: Rev. Phil. France et Etrang 113 (1932).
- LEVINAS, E., *Humanismus des anderen Menschen* (übersetzt und eingeleitet v. WENZLER, L.), Hamburg 2005.
- LEVINAS, E., *Ist die Ontologie fundamental?*, in: SpA, S.103-119.

- LEVINAS, E., *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, (übersetzt v. Wiemer, Th.), Freiburg i.Br./München 1992.
- LEVINAS, E., *La laïcité et la pensée d'Israël*, in : *Les imprévus de l'histoire*, Paris 1994, S.177-195.
- LEVINAS, E., *La mort et le temps*, Paris 1992.
- LEVINAS, E., *L'au-delà du verset, Lectures et Discours talmudiques*, Paris 1982.
- LEVINAS, E., *Le philosophe et la mort (1982) (entretien avec Ch. Chabanis)*, Préface de HAYAT, P., in : *ATR* 1995, S.157-170.
- LEVINAS, E., *Leçon talmudique, Sur la justice (1974)*, in : *L'Herne, Emmanuel Levinas*, Paris 1991.
- LEVINAS, E., *Liberté et commandement (1953)*, Préface de HAYAT, P., Paris 1994.
- LEVINAS, E., *Martin Heidegger et l'ontologie*, (reproduction partielle d'un article paru en 1932 (numéro mai-juin), dans la *Revue Philosophique*), in : *DEHH*, S.77-109.
- LEVINAS, E., *Messianische Texte*, in : *SF*, S.58-103.
- LEVINAS, E., *Quatre lectures talmudiques*, Paris 1968.
- LEVINAS, E., *Schwierige Freiheit, Versuch über das Judentum* (übersetzt v. Moldenhauer, E.), Frankfurt a. Main 1992.
- LEVINAS, E., "Sterben für ... ", *Zum Begriff der Eigentlichkeit bei Martin Heidegger* (übersetzt von Levinas, E. selbst für die Strassburger Tagung), in: *KLEHR* (Hrsg.) 1991, S.169-175, [LEVINAS, E., "Mourir pour...", in: *Heidegger, Questions ouvertes*", (Editions Osiris) 1988, S.255-264].
- LEVINAS, E., *Totalität und Unendlichkeit, Versuch über die Exteriorität*, (übersetzt v. Krewani, W.N.), Freiburg i.Br./München 1987.
- LEVINAS, E., *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, Den Haag 1961.
- LEVINAS, E., *Transcendance et hauteur (1962)*, in : *Liberté et commandement*, Préface de HAYAT, P., Paris 1994, S.59-123.
- LEVINAS, E., *Violence du visage (1985)*, (entretien avec Bianchi, A.), in : *Altérité et transcendance*, Préface de Hayat, P., Paris 1995, S.171-183.
- LEVINAS, E., *Vom Sein zum Seienden* (übersetzt v. Krewani, A.M./Krewani, W.N.), Freiburg i.Br./München 1997.
- LEVINAS, E., *Wenn Gott ins Denken einfällt, Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, (übersetzt v. Wiemer, Th. und mit Vorwort versehen v. CASPER, B.), Freiburg i.Br./München 1985.

LEVINAS, E./WOLZOGEN, Ch. von, *Intention, Ereignis und der Andere* (Gespräch zwischen E. LEVINAS und Ch. von WOLZOGEN am 20. Dezember 1985 in Paris), in: HAM, (Anhang), S.131-150.

7.3 Sekundärliteratur

Der Babylonische Talmud, (übersetzt: ausgewählt, erklärt von MAYER, R. München, 1963⁵ (überarbeitete Auflage).

BAILHACHE, G., *Le sujet chez Emmanuel Levinas*, Paris, 1994.

BERNHARDT, U., *Vom Anderen zum Selben, Für eine anthropologische Lektüre von Emmanuel Levinas*, Bonn 1996.

BIEBER, M. OSB., B: *Die philosophische Propädeutik einer Theologie der Innerlichkeit*, in: *Theologie der Innerlichkeit, Zur philosophischen Begründung von Glauben und Offenbarung aus den Differenzsymptomen von Raum und Zeit* (betreffend Levinas; = Erg. v. A. G.), in: *Beiträge zur philosophischen Rechenschaft der Theologie, ratio fidei* 2003, S.88-122.

BOLLNOW, O.F., *Französischer Existentialismus*, Stuttgart 1965.

BRUMLIK, M., *Universalistische Moral ohne Gott? Emmanuel Levinas' Ethik der Asymmetrie*, in: BRUMLIK, M., *Vernunft und Offenbarung, Religionsphilosophische Versuche*, Berlin, Wien 2001, S.207-222.

BRUMLIK, M., *Vernunft und Offenbarung*, Religionsphilosophische Versuche, Berlin/Wien, 2001.

BUTLER, J./DARDENNE, L./FINKIELKRAUT, A./MARION, J.-L. et al., *Emmanuel Levinas* (hors-série), in: *philosophie magazine*, hiver 2018, N°40.

CALIN, R., *Levinas et l'exception du soi*, Diss., Paris 2005.

CALIN, R./Sebbah, F.-D., *Le vocabulaire de Levinas*, Paris 2002.

CASPER, B. (Hrsg.), *Gott nennen, Phänomenologische Zugänge*, Freiburg, München 1981.

CASPER, B., *Der Zugang zu Religion im Denken von Emmanuel Levinas (1987)*, in: KLEHR (Hrsg.), 1991, S.37-50.

CHALIER, C./ ABENSOUR, M. (Hrsg.), *Cahier de L'Herne, Emmanuel Levinas*, Paris 1991.

- CIOCAN, C., „*Totalité, identité et altérité, La phénoménologie de la mort entre Heidegger et Levinas*“, in : COPOERU, J./DIACONU, M./POPA, D. (Hrsg.), *Person, Community and Identity*, Cluj-Napoca 2003, S.48-65.
- CIOCAN, C., «*Les repères d'une symétrie renversée. La phénoménologie de la mort entre Heidegger et Levinas*», in : *Alter*, n°12, 2004, S. 313-338.
- COHEN-LEVINAS, D. /TRIGANO, S. (Hrsg.), *Emmanuel Levinas et les théologies*, Paris 2007.
- COURTINE, J.-F., *Heidegger et la phénoménologie*, Paris 1990.
- CZAPSKI, J., *Verwundbarkeit in der Ethik von Emmanuel Levinas*, Diss., Würzburg 2017.
- DERRIDA, J., *Donner la mort*, Paris 1999.
- DOSTOJEWSKI, F.M., *Die Brüder Karamasow*, o.O., 1878-1880.
- ENGELMANN, P. (Hrsg.), *Philosophien: Gespräche mit Foucault, M., ..., Levinas u.a.* (übersetzt v. Pfersmann, O.), Erstaussgabe in Ausz., Graz, Wien, Böhlau 1985; Gespräch zwischen DESCAMPS, Ch. und LEVINAS, E.: S.100-113, [frz. Ausg., *Entretiens avec le monde*; 1, Paris 1984].
- EPIKUR, *Brief an Menoikeus, Lehrsätze, Weisungen*, in: WITTEW, H. (Hrsg.), *Der Tod, Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart* (Reclams Universal-Bibliothek Nr.19177), Stuttgart 2014, S.58-61, nach: EPIKUR, *Briefe, Sprüche, Werkfragmente*, (übersetzt und hrsg. v. KRAUTZ, H.-W.), Stuttgart (Reclam) 1980, S.43-47, 69, 83, 87, 91f, 97.
- ESTERBAUER, R., *Transzendenz - "Relation", Zum Transzendenzbezug in der Philosophie Emmanuel Levinas*, Wien 1992.
- FERON, E., *Phénoménologie de la mort, Sur les traces de Levinas*, Dordrecht/Boston/London, 1999 (Reihe : *Phaenomenologica collection* fondée par H.L. van Breda et publiée sous le patronage des centres d'archives-Husserl, Bd. 154.)
- FERRY, J.-M., *La religion réflexive*, Paris 2010.
- FIGAL, G., (Stichwort:) *Martin Heidegger, Sein und Zeit*, in: VOLPI, F. (Hrsg.), *Grosses Werklexikon der Philosophie*, Bd. 1 (A bis K), Stuttgart 2004, S.659f.
- FISCHER, N./REIFENBERG, P./SIROVÁTKA, J. (Hrsg.), *Das Antlitz des Anderen, Zum Denken von Emmanuel Levinas*, Freiburg/München 2019.
- FORSCHNER, M., (Stichwort:) *Religion*, in: HÖFFE (Hrsg.), *Lexikon der Ethik*, München 1980², (neubearbeitete Auflage), S.205-208.

- FREUD, S., *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1916/17)*, (Gesammelte Werke Bd. XI = Studienausgabe), Frankfurt a.M. 1969, Bd.1.
- GELHARD, A., *Levinas*, Leipzig 2005.
- GIBBS, R., *Blowing in the embers: two jewish works of Emmanuel Levinas: a review essay*, in: *Modern Judaism* 14, 1994, S.99-113.
- GRABNER-HAIDER, A., *Die wichtigsten Philosophen*, Wiesbaden 2009³.
- GUEST, G., *L'origine de la Responsabilité [ou De la "Voix de la Conscience" à la Pensée de la "Promesse"]*, in : *Etudes Heideggeriennes*, Paris 1992, S.29-62.
- GUTSCHMIDT, R./SCHMIDT, St. W., *Martin Heidegger – Kritik der Metaphysik im Ausgang von Welt und Sein*, in: KEILING, T. (Hrsg.), *Phänomenologische Metaphysik, Konturen eines Problems seit Husserl*, Tübingen 2020, S.112-154.
- HAEFFNER, G., *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart 2005⁴ (durchgesehene und ergänzte Auflage).
- HENRY, M., *L'essence de la manifestation*, 2 Bände, Paris 1963.
- HERSCH, J., *Das philosophische Staunen, Einblicke in die Geschichte des Denkens*, (übersetzt v. Fischer, F. und Freund, C.), München 1982².
- HÖFFE, O., *Kleine Geschichte der Philosophie*, München 2008².
- HÖFFE, O. (Hrsg.), *Lexikon der Ethik*, München 1980², (neubearbeitete Auflage).
- HUIZING, K., *Das Sein und der Andere, Levinas Auseinandersetzung mit Heidegger*, Frankfurt am Main 1988.
- JAMES, W., *Die Vielfalt religiöser Erfahrung, Eine Studie über die menschliche Natur* (übersetzt v. Herms, E. und Stahlhut, Ch. sowie mit einem Vorwort von SLOTERDIJK, P.), Frankfurt a. Main, Leipzig 1997 [*The Varieties of Religious Experience*, Edinburgh 1901/1902].
- JANKÉLÉVITCH, V., *Der Tod*, (übersetzt von Restorff, B., hrsg. mit einer Nachbemerkung von Lange, Ch. und mit einem Nachwort von KAPIELSKI, Th.), Frankfurt am Main 2005.
- JANKÉLÉVITCH, V., *La mort*, Paris 1966.
- JASPERS, K., *Einführung in die Philosophie*, München 1953.
- JASPERS, K., *Existenzerhellung (Teil II: Einzelne Grenzsituationen)*, in: WITTEW, H. (Hrsg.), *Der Tod, Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, (Reclams Universal-Bibliothek Nr.19177), Stuttgart 2014, S.184-197, nach: JASPERS, K., *Philosophie*, Bd. 2: *Existenzerhellung*, Berlin 1932, S.220-229.

- JIMÉNEZ-REDONDO, *Der kategorische Imperativ in Begriffen von "Sein und Zeit"*, in: LEŚNIEWSKI, N./NOWAK-JUCHACZ, E. (Hrsg.), *Die Zeit Heideggers*, Frankfurt a. Main 2002, S.35-70, (*Dia-Logos-Schriften zu Philosophie und Sozialwissenschaften*, hrsg. v. BUKSINSKI, T./JUCHACZ, P.W., Bd. 2, Frankfurt a. Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien 2002).
- KANT, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe, hrsg. von WEISCHEDEL W., Frankfurt am Main 1978.
- *KANT, I., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hrsg. von VALENTINER, Th. Stuttgart 2008.
- KEARNEY, R. (Ed.), *Face to Face with Levinas*, New York 1986.
- KEILING, T. (Hrsg.), *Phänomenologische Metaphysik, Konturen eines Problems seit Husserl*, Tübingen 2020.
- KERNIC, F., *Tod und Unendlichkeit, Über das Phänomen des Todes bei Emmanuel Levinas*, Diss., (Schriftenreihe Boethiana, Bd.55), Hamburg 2002.
- KHOURY, A. Th. (Hrsg.), *Lexikon religiöser Grundbegriffe, Judentum-Christentum-Islam*, Wiesbaden 2007.
- KLEHR, F.J. (Hrsg.), *Den Andern denken/Philosophisches Fachgespräch mit Emmanuel Levinas*, Rottenburg, Stuttgart 1991 (Hohenheimer Protokolle, Bd.31).
- KLICKHÖFER, B., *Psychologie, Quellen und Materialien, Ein Lehr-und Arbeitsbuch für die Oberstufe*, München 1994.
- KLUN, B., in: WphB, (Stichwort:) *Antlitz*, S.35.
- KREWANI, W.N., *"Diachronie und Schöpfung"*, in: WOHLMUTH, J. (Hrsg.), *Emmanuel Levinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie*, Paderborn, München, Wien, Zürich 1999² (verbesserte Auflage), S.43-62.
- KREWANI, W.N., *Einleitung: Endlichkeit und Verantwortung*, in: SpA, S.9-51.
- KREWANI, W.N., *Emmanuel Levinas, Denker des Anderen*, Freiburg (Breisgau)/München 1992.
- KREWANI, W.N., *Es ist nicht alles unerbittlich, Grundzüge der Philosophie E. Levinas'*, Freiburg i. Br./München 2006² (verbesserte Auflage).
- KREWANI, W.N., *Nachwort, Der versteinerte Augenblick*, in: VS, S.127-175.
- KÜBLER-ROSS, E., *Interviews mit Sterbenden*, Stuttgart 1977.
- LANDSBERG, P.L., *Die Erfahrung des Todes*, [Kap. 1,3f.], in: WITTMER, H. (Hrsg.), *Der Tod, Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, (Reclams

- Universal-Bibliothek Nr.19177), Stuttgart 2014, S.200-215, nach: LANDSBERG, P.L., *Die Erfahrung des Todes*, Luzern 1937, o.S.
- LÄPPLE, A., *Der Weg des Denkens, Geschichte, Probleme, Gestalten der Philosophie*, Donauwörth 1980³, (neubearbeitete und erweiterte Auflage).
- LEŚNIEWSKI, N./NOWAK-JUCHACZ, E. (Hrsg.), *Die Zeit Heideggers*, Frankfurt a. Main 2002, (*Dia-Logos-Schriften zu Philosophie und Sozialwissenschaften*, hrsg. v. BUKSINSKI, T./JUCHACZ, P.W., Bd.2, Frankfurt a. Main, Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien 2002).
- LINGIS, A., *Préface à l'édition américaine d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (traduction par Petitdemange, G.), in: *L'Herne, Emmanuel Levinas*, hrsg. von CHALIER, C. / ABENSOUR, M., Paris 1991, S.163-184.
- LISSA, G., *Emmanuel Levinas: pour une transcendance non idolâtrique*, in : COHEN-LEVINAS, D./TRIGANO, S., *Emmanuel Lévinas et les théologies*, Paris 2007, S.95-122.
- LUCKNER, A., *Martin Heidegger »Sein und Zeit«, Ein einführender Kommentar*, Paderborn 1997², (korrigierte Auflage).
- MAHLER, P., *Messianismus, Der jüdische Beitrag zur Levinas'schen Ethik* (unveröffentlichte Vorexamens-Arbeit, eingereicht bei Prof. A. Holderegger, theol. Fakultät FR (CH) 1999).
- MALKA, S., *Emmanuel Levinas, eine Biographie*, (übersetzt v. Miething, F.), München 2003, [frz. Ausg., *Emmanuel Levinas, La vie et la trace*, Paris 2002].
- MALRAUX, A., *Les noyers de l'Altenburg*, Paris 1948.
- MONTAIGNE, M. de, *Philosophieren heisst sterben lernen*, in: WITTMER, H. (Hrsg.), *Der Tod, Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, (Reclams Universal-Bibliothek Nr.19177), Stuttgart 2014, S.97-108, nach: MONTAIGNE, M. de, *Essais* (übersetzt und eingeleitet v. FRANZ, A.), (Reclam), Stuttgart 1969, S.52-62.
- MOYSE, D., [*La Morale Bouleversée*.:] *La question de l'Ethique chez Martin Heidegger*, in : *Etudes Heideggeriennes*, Paris 1992, Bd.8, S.103-121.
- NAGEL, Th., *Der Tod*, in: NAGEL, Th., *Was bedeutet das alles? Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie* (übersetzt v. Gebauer, M.), Stuttgart (D-71254 Ditzingen) 2020, S.105-112. Vgl. ferner: NAGEL, Th., *Der Tod* (übersetzt v. Prankel, K.-E., Stoecker, R., Gebauer, M.), in: NAGEL, Th., *Letzte Fragen, Mortal Questions*, hrsg. v. GEBAUER, M., Hamburg 20123, S.17-28.

- NETTLING, A. *Nachwort (zur deutschen Ausgabe)*, in: GTZ, S.237-244.
- PASCAL B., *Pensées*, Paris 1953 (Ausgabe L. Brunschvicq).
- PEREZ, F., *Apprendre à philosopher avec Levinas*. Paris, 2016.
- PHILOSOPHIE MAGAZINE, *Emmanuel Levinas* (hors-série) hiver 2018.
- PIAGET, J. *Über Jean Piaget, sein Werk aus seiner Sicht*, München 1970.
- PINZOLO, L., (Stichwort:) *Emmanuel Levinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, in : VOLPI (Hrsg.) 2004, Bd. 2 (L-Z), S.914f.
- PINZOLO, L., (Stichwort :) *Emmanuel Levinas, Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, in : VOLPI, F. (Hrsg.), *Grosses Werklexikon der Philosophie*, Bd. 2 (L bis Z), Stuttgart 2004, S.916.
- PINZOLO, L., (Stichwort:) *Emmanuel Levinas, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, in : VOLPI, F. (Hrsg.), *Grosses Werklexikon der Philosophie*, Bd. 2 (L bis Z), Stuttgart 2004, S.914f.
- PLATO, *Sophistes*, 244a, o. Hrsg., o. O. und o. J.
- PÖLTNER, G., in: WphB, (Stichwort:) *Tod*, S.540-545.
- REIJEN, W. van, *Martin Heidegger*, Paderborn 2009.
- RENTSCH, Th., *Martin Heidegger, Das Sein und der Tod, Eine kritische Einführung*, München 1989.
- RICOEUR, P. et al. *Répondre d'autrui, Emmanuel Levinas, textes réunis par J.-Ch. Aeschlimann*, Boudry-Neuchâtel 1989.
- ROLLAND, J., *Avertissement*, in : LEVINAS, E., *La mort et le temps*, Paris 1992, S.5f.
- ROLLAND, J., *Postface*, in : LEVINAS, E., *La mort et le temps*, Paris 1992, S.137-151.
- ROLLAND, J., *Préface : Surenchère de l'éthique ; Notes*, in : EPP, (préface, S.11-63), (notes, S.111-119).
- ROLLAND, J., *Vorwort zur französischen Ausgabe* (auf Deutsch), in: GTZ, S.11-14.
- ROSENZWEIG, F., *Der Stern der Erlösung*, in: ROSENZWEIG, F., *Der Mensch und sein Werk*, gesammelte Schriften II, mit einer Einführung von MAYER, R., Den Haag 1976⁴ (unveränderter Abdruck der 1921 erschienenen Erstausgabe).
- ROSENZWEIG, F., *Der Stern der Erlösung*, in: ROSENZWEIG, F., *Der Mensch und sein Werk*, gesammelte Schriften II, *Erster Teil: Die Elemente oder die immerwährende Vorwelt*, Einleitung: *Über die Möglichkeit, das All zu erkennen*, S.3-24.

- SAINT-CHERON, M. de, *Du juste au saint, Ricoeur, Rosenzweig et Levinas*, Paris 2013.
- SANDHERR, S., *Die heimliche Geburt des Subjekts*, Diss., Köln 1998.
- SCHELER, M., *Tod und Fortleben*, in: WITTWER, H. (Hrsg.), *Der Tod, Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart* (Reclams Universal-Bibliothek Nr.19177), Stuttgart 2014, S.164-181, nach: SCHELLER, M., *Tod und Fortleben*, in: *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 1, *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, hrsg. v. SCHELER, Maria, Bern 1957², S.36-49.
- SCHUMACHER, B.N., *Der Tod in der Philosophie der Gegenwart*, Darmstadt 2004.
- SCHWIND, G., *Das Andere und das Unbedingte, Anstösse von Maurice Blondel und Emmanuel Levinas für die gegenwärtige theologische Diskussion*, Regensburg 2000.
- SILL, B., *Die Kunst des Sterbens*, Regensburg 2001.
- STEGMAIER, W., *Levinas*, Freiburg i. Br. 2002.
- STRASSER, S., *Jenseits von Sein und Zeit, Eine Einführung in Emmanuel Levinas' Philosophie*, Den Haag 1978.
- SWINBURNE, R., *Gibt es einen Gott?* (übersetzt v.Thormann, C.), Frankfurt, Paris, Ebikon, Lancaster, New Brunswick 2006, [*Is there a God?* Oxford 1996].
- TAURECK, B., *Levinas zur Einführung*, Hamburg 1991.
- TAURECK, B.H.F., *Philosophieren: Sterben lernen? Versuch einer ikonologischen Modernisierung unserer Kommunikation über Tod und Sterben*, Frankfurt am Main 2004.
- TUGENDHAT, E., *Gedanken über den Tod*, in: WITTWER, H. (Hrsg.), *Der Tod, Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, (Reclams Universal-Bibliothek Nr.19177), Stuttgart 2014, S.296-310, nach: TUGENDHAT, E., *Gedanken über den Tod*, in: STAMM, M. (Hrsg.), *Philosophie in synthetischer Absicht, Synthesis in Mind*, Stuttgart 1998, S.487-512.
- UNTERTHURNER, G., in: VETTER (Hrsg.), (Stichwort:) *Responsorium, leibliches*, in: WphB., S.463f.
- VERSTRATEN, P., *Le soi et la mort incarnés*, Paris 1994.
- VETTER, D., (Stichwort:) *Moral, 1. Jüdisch*, in: KHOURY (Hrsg.), 2007, S.730-734.
- VETTER, H., in VETTER (Hrsg.), (Stichwort:) *Ethik*, in: WphB, S.172-176.
- VETTER, H., in : VETTER (Hrsg.), (Stichwort:) *Gott, Göttliches*, in: WphB, S.242-245.
- VETTER, H., in: VETTER (Hrsg.), (Stichwort:) *Sein*, in: WphB, S.479-483.

- VETTER, H., in: VETTER (Hrsg.), (Stichwort:) *Unendlichkeit*, in: WphB, S.564f.
- VETTER, H. (Hrsg.), unter Mitarbeit von Ebner, K./Kadi, U., *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, Hamburg 2004.
- VOLPI, F. (Hrsg.), *Grosses Werklexikon der Philosophie*, Bd. I (A-K), Bd. II (L-Z), Stuttgart 2004.
- WALDENFELS, B., *Antwort der Verantwortung*, in: *Deutsch-französische Gedankengänge*, Frankfurt a.M. 1995.
- WALDENFELS, B., *Der Fremde Anspruch bewirkt ein Ja zum Leben*, (Artikel im Dossier: *Wofür es sich zu leben lohnt*, S.47-64), in: *Philosophie Magazin*, Nr.01/2020 (Dezember/Januar), S.60.
- WALDENFELS, B., *Topographie des Fremden, Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt a. Main 1997 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft Nr. 1320).
- WAWRINOWSKI, U., *Grundkurs Psychologie, Eine Einführung für Berufe im Gesundheitswesen*, Köln 1994.
- WEBER, E., *Verfolgung und Trauma, Zu Emmanuel Levinas' Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Wien 1990.
- WENZLER, L., "Verbindende Trennung", *zum Verständnis der Zeit im Werk von Emmanuel Levinas (1988)*, in: KLEHR, F.J. (Hrsg.), *Den Andern denken, Philosophisches Fachgespräch mit Emmanuel Levinas*, Stuttgart 1991, S.137-142, (Hohenheimer Protokolle, Bd.31).
- WIEMER, T., *Die Spur, das Echo und die Exegese, Zugänge zur Gottesfrage im Denken von Emmanuel Levinas (1986)*, in: KLEHR (Hrsg.) 1991.
- WILLIAMS, B., *Die Sache Makropulos: Reflexionen über die Langeweile der Unsterblichkeit*, in: WITTWER, H. (Hrsg.), *Der Tod, Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart* (Reclams Universal-Bibliothek, Nr. 19177), Stuttgart 2014, S.261-293, nach: WILLIAMS, B., *Die Sache Makropulos: Reflexionen über die Langeweile der Unsterblichkeit*, in: WILLIAMS, B., *Probleme des Selbst*, Stuttgart (Reclam) 2001, S.133-162.
- WIRSING, K., *Psychologisches Grundwissen für Altenpflegeberufe*, Weinheim, Basel 1984.
- WITTWER, H. (Hrsg.), *Der Tod, Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Stuttgart 2014.

- WOHLMUTH, J. (Hrsg.), *Emmanuel Levinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie*, Paderborn, München, Wien, Zürich 1999² (verbesserte Auflage).
- WOLF, U. et al. (Hrsg.), *Platon, sämtliche Werke*, Bd.2: *Phaidon* (übersetzt von Schleiermacher, F.), Hamburg 2006³¹.
- ZIEGLER, R.H., *Emmanuel Levinas – Unendliches Begehren*, in: KEILING, T. (Hrsg.), *Phänomenologische Metaphysik, Konturen eines Problems seit Husserl*, Tübingen 2020, S.265-286.

8. CURRICULUM VITAE

- 1947 in Basel geboren, erwarb ich 1971 nach einem Studium an der Universität Basel den pädagogisch-didaktischen Ausweis als Basler Mittellehrerin in den Fächern: Deutsch, Geschichte und Italienisch. 1972 zog ich nach Bern, wo ich an der dortigen Universität das Kleine und Grosse Latinum ablegte.
- 1974 wechselte ich an die Universität Freiburg i. Ue. Berufsbegleitend erwarb ich 1985 den Lizentiatausweis samt Gymnasiallehrerdiplom in den Fächern: Pädagogik, Philosophische Anthropologie, Deutsche Literatur und Mittelalterliche Geschichte. (1981 war mir vom Funkkolleg für den Jahreskurs: Praktische Philosophie/Ethik ein Zertifikat für die Prüfung am Deutschen Institut für Fernstudien der Tübinger Universität ausgehändigt worden.)
- Von 1984 an war ich vollamtlich an der Fachmittelschule (für allgemeine Kultur) in Freiburg tätig und zwar bis zu meiner vorgezogenen Pensionierung 2007.
- Ein halbes Jahr später immatrikulierte ich mich an der Universität Fribourg für ein Philosophiestudium, das ich nach einem erworbenen Bachelor (2012) fortsetzte zur Erlangung eines Mastergrades in Philosophie.
- Die Masterarbeit über Albert Schweitzer wurde im Januar 2017 bei Herrn Prof. J.-Cl. Wolf eingereicht, der bis zu seiner Emeritierung den Lehrstuhl für Ethik und politische Philosophie innehatte.
- Nach der Absolvierung des Masters exmatrikulierte ich mich für 2 Jahre, in denen ich mich mit der Philosophie von Emmanuel Levinas beschäftigte. In dieser Zeit reifte in mir die Idee, eine Dissertation über Levinas anzufertigen. Prof. G.F. Soldati als Lehrstuhlinhaber der neuzeitlichen und zeitgenössischen Philosophie an der Freiburger Universität übernahm freundlicherweise die Leitung der Arbeit und zwar zusammen mit Prof. F. Karfik, der Lehrstuhlinhaber für Metaphysik und Antike Philosophie ist. Beiden Herren gilt mein bester Dank für das Entgegenkommen meinem Thema gegenüber. Der Einstieg meiner Arbeit erleichterte mir PD Dr. Bondeli, der an der Universität die Venia Legendi besitzt. Ihm gilt für die anregenden Gespräche und seinen Arbeitseinsatz mein herzlicher Dank.

- Die Arbeit wird im Frühjahrsemester 2021 auf dem philosophischen Dekanat deponiert und im Dezember begutachtet.

9. EHRENWÖRTLICHE ERKLÄRUNG

Ich erkläre ehrenwörtlich, dass ich meine Dissertation selbständig und ohne unzulässige fremde Hilfe verfasst habe und sie noch keiner anderen Fakultät vorgelegt habe.

Freiburg, im Februar 2021

Anita Souja 